

31



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



MUHAMMEDİYYE

Endonezya'da yenilikçi bir dinî teşkilât.

18 Kasım 1912 tarihinde Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlân tarafından kuruldu. Kuruluşunda Hollanda sömürge yönetimiyle gelen Batılı kültürel ve sosyal değerlerin, hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin ve bölgedeki eski din ve kültürlerin müslüman halk üzerinde yaptığı tesirlerle İslâm dünyasında çeşitli dinî uyanış hareketlerinin ortaya çıkması önemli rol oynamıştır. Günümüze kadar etkin bir şekilde faaliyet gösteren teşkilâtın temel hedefi Endonezya'da İslâmiyet'i hıristiyan, Hindu, Budist ve animist inançların tesirinden kurtarmaktır. İslâm'ı dış hücumlara karşı savunmak, temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in esaslarına dönerek İslâm akîdesini modern düşüncenin ışığında yeniden yorumlamak ve müslüman toplumunun ahlâkî ve dinî sorumluluklarını geliştirmek diğer hedeflerinin başında yer alır. Kuruluş tüzüğünde belirtilen ve 22 Ağustos 1914 tarihinde hükümet tarafından onaylanan esaslara göre bu hedefleri gerçekleştirmek için teşkilâtın okullar açmasına veya mevcut okullarda İslâm dininin esasları dahilinde ders vermesine, İslâmiyet'e ait meselelerle ilgili toplantılar düzenlemesine, dinî hizmetlerin yürütüleceği cami ve vakıf binaları inşa etmesine, İslâm dini ve inançları hakkında kitap, broşür ve gazete çıkarmasına izin verilecekti. Bu vaadlere ve Muhammediyye'nin (Muhammadiyah) siyasî faaliyetlerden uzak duracağını taahhüt etmesine rağmen sömürge idaresi başlangıçta şüpheci davranarak kuruluşun faaliyet alanını Yogyakarta civarıyla sınırladı ve ancak 1920'li yılların başında barışçı bir yol takip edildiği kanaatine varması üzerine bütün Endonezya adalarında faaliyet göstermesine izin verdi. Bu izinle birlikte teşkilât kısa süre içinde millî bir hüviyet kazandı ve açtığı Batı tipinde çok sayıdaki okul, yetimhane, hastahane, sağlık ocağı ve diğer kurumlarla Endonezya toplumuna önemli hizmetleri dokunan bir cemiyete dönüştü. 1938'de yarısı Cava'da olmak üzere bütün adalardaki toplam şube sayısı 852'ye ve üye sayısı 250.000'e ulaşmıştı; 834 cami ve mescidi, otuz bir halk kütüphanesi ve çeşitli seviyelerde 1774 okulu vardı. Farklı etnik gruplara mensup üyelerin çoğunluğunu tüccar ve iş verenler oluşturmaktaydı; bu durum hareketin şehir kökenli olduğunu gösteriyordu.

Malî kaynakları daha çok üye aidatları, hibe ve yardımlar, zekât ve fitre gelirleri, okul ücretleri ve teşkilâtın kendi yatırımlarından elde edilen gelirler oluşturuyordu; eğitim ve sosyal içerikli faaliyetler için devletten de belli bir yardım alınıyordu.

Muhammediyye, Hollanda sömürge yönetimi döneminde siyasetten uzak durmaya büyük özen gösterdi; bu yüzden 1920'lerden sonra dinî alanda benzer görüşleri paylaşan, fakat siyasî faaliyette bulunan bazı gruplarla anlaşmazlığa düştü. Meselâ Sarekat Islam liderleri kuruluşu hükümetten malî yardım almakla ve siyasî içerikli olmayan bir tebliğ metodu takip etmekle suçladı. II. Dünya Savaşı yıllarında teşkilâtın gençlik ve izci kolları Japon askerî yönetimi tarafından kapatılarak faaliyetleri sınırlandırıldı. Mart 1943'te Japonlar'ın kurduğu Majlis Syura Muslimin Indonesia (MASYUMI) adlı dinî federasyona dahil edildi ve başkanı, savaşta kendilerine yardımcı olması amacıyla kurulan dört kişilik danışma konseyine üye tayin edildi. Endonezya'da bağımsızlık mücadelesinin verildiği 1945-1949 yılları arasında çıkan karışıklıklar sebebiyle merkezle şubelerin teması büyük ölçüde kesildi ve teşkilât her açıdan çok zayıfladı; 1950'de şube sayısı 632'ye, üye sayısı 25.000'e indi. Ancak bağımsızlık hareketini bütün gücüyle destekledi ve Hollanda ile imzalanan, ülke menfaatlerine aykırı gördüğü antlaşmalara karşı genellikle olumsuz tavır takındı. Temmuz 1953'te Cava'nın Purwokerto şehrinde düzenlenen otuz ikinci kongrede şube sayısının 1612'ye, üye sayısının 70.000'e yükseldiği ifade edildi. Bu kongrede alınan karar gereğince üyeler siyasî faaliyetlere katılma hususunda serbest bırakıldı ve kendilerine İslâm'a dayalı bir programı benimseyen herhangi bir siyasî partiye destek vermeleri tavsiye edildi. 1960'ta Majlis Syura Muslimin Indonesia'nın kapatılması üzerine siyasî kolundan mahrum kalan teşkilât aktif politika dönemini sona erdirdi ve o tarihten itibaren siyasî gücü elinde bulunduranlarla ihtiyatlı bir ilişki içine girdi. Bu arada Endonezya Devlet Başkanı Ahmed Sukarno'nun 1960-1965 yılları arasındaki güdümlü demokrasi döneminde onun teveccühünü kazandı ve karşılığında kendisini hayat boyu şeref üyesi yaptı.

1970'li yıllarda yeniden esas faaliyet alanı olan eğitime, dinî hizmetlere ve toplumsal konulara ağırlık verilmeye başlandı, bu durum teşkilâtın güçlenmesini sağladı. Suharto yönetimi tarafından 1985'te bütün derneklerin sadece devletin resmî ideolojisini kabul etmesi mecburiyeti

getirilince Muhammediyye de bu yönde gerekli tüzük değişikliğini yaparak "İslâm toplumu oluşturma" ibaresini "İslâm dinini yüceltme ve Allah'ın istediği mutlu, adaletli ve müreffeh bir toplum oluşturma" şekline çevirdi. Müslüman halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesine önem veren teşkilâtın asıl amacı, dinî eğitimin klasik usullerle yapıldığı "pondok" veya "pesantren" denilen geleneksel okulların ıslahı, modern metotlardan istifade edilmesi ve öğrencilere hurafelerden arındırılmış İslâmî bilgilerin verilmesiydi. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar mescidlerde faaliyet gösteren mahalle mekteplerinin düzene konulmasıyla başlatıldı.

Muhammediyye günümüzde siyasetten uzak olarak çeşitli kollarıyla dinî ve içtimaî alanlarda, eğitimde faaliyet gösteren ve yayınlar yapan bir dinî hareket, ülkenin hemen her yerinde camileri, mescidleri, okulları, çocuk yuvaları, klinik ve hastahaneleri, yetim ve fakir evleri, ekonomik kuruluşları bulunan bir gönüllü teşkilât niteliğindedir. 2000 yılı rakamlarına göre ülke genelinde 8880 şubesi bulunan teşkilâta bağlı 1128 ilkokul, 1179 ortaokul, 509 lise, 249 meslek lisesi, elli iki meslek yüksek okulu, kırk beş akademi, üç

politeknikon ve otuz iki üniversite ile ilkokul seviyesinde 1768, ortaokul seviyesinde 534 dinî mektep ve elli beş pondok / pesantren eğitim vermekte, 312 sağlık merkezi ve poliklinik, 240 yetim ve fakir evi, on dokuz halk kredi bankası, 190 İslâmî banka ve 808 kooperatif işletmesi faaliyet göstermektedir.

İslâm dünyasında ortaya çıkan her ihyâ hareketi gibi Muhammediyye de Kur'an ve Sünnet'te yer alan iman ve ibadetle ilgili temel prensiplere sıkı sıkıya bağlılığı savunur ve inanç alanında tevhide vurgu yapar. Böylece eski animist, Hindu ve Budist kökenli inanç ve uygulamalar reddedilirken doğum ve ölüm törenleri, yıl dönümü kutlamaları gibi âdetlerin İslâm dininin ruhuna aykırı olduğu kabul edilir. Muhammediyye mezhepler arası uzlaşmacı bir tutum takınmıştır. Taklidi reddederek ictihadı savunur ve fıkhî ekollerin Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasında tek ve nihaî merci olmadığını, dinî ilimlerde yeterli bilgisi bulunan her müslümanın ictihad yapabileceğini ileri sürer. Bazı tasavvufî görüş ve uygulamaları reddetmese de genelde tarikatlara karşı şüpheci ve olumsuz bir tavır ortaya koymuştur.

Muhammediyye’nin Endonezya toplumu üzerindeki etkisi çok büyük olmuş, dinî hayatta ve sosyal alanlarda benimsediği birçok husus günümüzde yaygın biçimde uygulanan âdetler halini almıştır. Bu etki bölge ülkelerindeki müslüman toplumlarda da görülmüş, Malezya, Singapur ve Tayland’da Muhammediyye ile organik bağları olmayan benzer teşkilâtlar kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

A. Mukti Ali, The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction (yüksek lisans tezi, 1957), McGill University; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, Singapore 1973, s. 73-83; Musthofa Kamal Pasha - Chusnan Jusuf, Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam, Yogyakarta 1977; J. L. Peacock, Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam, Menlo Park 1978; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1982, s. 130, 145-146, 191-194; M. Nakamura, The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town, Yogyakarta 1983; Alfian, Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organisation under Dutch Colonialism, Yogyakarta 1989; İsmail Hakkı Göksoy, Endonezya’da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği, Ankara 1995, tür.yer.; a.mlf., “Endonezya’da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Isparta 1996, s. 115-169; a.mlf., “Endonezya”, DİA, XI, 199-200, 202, 207; a.mlf., “Islah”, a.e., XIX, 168-169; J. Th. P. Blumberger, “Moehammadyah”, Encyclopaedie van Nederlandsch Indië, Leiden 1917-36, VI, 914-917; H. M. Bukhari Lubis, “Dahlân, Kiai Hacı Ahmed”, DİA, VIII, 417-418; J. L. Peacock - M. T. Grunkemeyer, “Muhammadiyah”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 168-169; “Muhammadiyah”, Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, III, 275-286.

İsmail Hakkı Göksoy

MUHAMMES

(مخمّس)

Divan şiirinde beşer mısralık bendlerden oluşan musammat nazım şeklinde manzume

(bk. MUSAMMAT).

MUHAMMES

(مخمّس)

Türk mûsikisi usullerinden.

Arapça'da "beş katlı, beşli" anlamına gelen muhammes Türk mûsikisinin büyük usullerinden biridir. Başlangıçta beş darblı olarak düşünülüp terkip edildiğinden bu isim verilmiş, ancak daha sonra usulün yapısı ve zaman sayısı değişikliğe uğramıştır.

Usul otuz iki zamanlı olup sekiz adet dört zamandan, başka bir ifadeyle çeşitli şekillerde sıralanan sekiz adet sofyandan meydana gelmiştir. Muhammes usulünün 8'lik (32/8) birinci, 4'lük (32/4) ikinci ve 2'lik (32/2) üçüncü mertebeleri varsa da yaygın şekilde kullanılanı 32/4'lük mertebesidir. Eldeki örneklerden XV. yüzyıldan beri kullanıldığı anlaşılan bu usulle saz mûsikisinde peşrevler, sözlü mûsikide ise kâr, beste gibi büyük formdaki eserlerle ilâhiler bestelenmiştir. Bu usulle ölçülmüş beste formundaki eserlerde mısralar genellikle iki usul, takip eden terennüm bir usul, arkasından gelen usulde de mısraın son yarısının tekrarı yer alır.

Tanbûrî Cemil Bey'in ferahfezâ ve kürdîli-hicazkâr peşrevleriyle Abdülkādir-i Merâgī'nin hüseynî kârı; Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin, "Cânı kullâb-ı ser-i zülfün çeker senden yana" mısraıyla başlayan nikriz, Ebûbekir Ağa'nın, "Şeydâter eyledi beni huygerde gerdenin" mısraıyla başlayan eviç besteleri; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin "Eyâ âlemlerin şâhı" mısraıyla başlayan hüzzam, "Mevlâm senin âşıkların" mısraıyla başlayan ırak ilâhileri ve Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin, "Aşkınla yandır sultânım Allah" mısraıyla başlayan ırak ilâhisi bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Hâşim, Mûsiki Mecmuası, İstanbul 1280, s. 6; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 105; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Mûsikisi, İstanbul 1935, II, 121; Rauf Yekta, Türk Mûsikisi, s. 122-123; Özkan, TMNU, s. 670-671; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 347 (1978), s. 13.

İsmail Hakkı Özkan

MUHAMMİRE

(المحمّرة)

Dinî bir sembol olarak kırmızı elbise giyen ve değişik bölgelerde farklı isimlerle anılan aşırı fırka

(bk. GĀLİYYE).

MUHAMMİSE

(المخمّسة)

Hz. Muhammed, Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’e ulûhiyyet nisbet eden aşırı fırka

(bk. GĀLİYYE).

MUHÂRİB (Benî Muhârib)

(بنو محارب)

Adnânîler’e mensup bazı kabilelerin adı.

Muhârib b. Hasafe. Kays Aylân’ın bir koludur; nesebi Muhârib b. Hasafe b. Kays Aylân vasıtasıyla Adnân’a ulaşır. Başlıca kolları Cesr, Tarîf ve Hudr olup Necid’in güneyindeki dağlık kesimde Gatafân, Süleym ve Hevâzin kabilelerine ait bölgeye komşu topraklarda göçebe hayat sürüyordu. Bu akraba kabileler “esâfi’l-Arab” (Araplar’ın tencere taşları, sacayağı) denilen üçlü bir ittifakla birbirine bağlanmıştı (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 234). Câhiliye devrinde Âmir b. Sa‘saa kabilesinin saldırısıyla başlayan aralarındaki düşmanlık, Muhârib b. Hasafe’nin Yevmü Şevâhıt diye bilinen savaşta kesin bir zafer kazanmasına kadar uzun süre devam etmişti. O dönemde Ukâz bölgesinde dikili Hevâzin’e ait Cihâr adlı puta tapan Benî Muhârib din hizmetlerinin yürütülmesine de katkıda bulunuyordu.

Hz. Peygamber, hicretten önce ticaret ve hac maksadıyla Mekke’ye gelen putperest Araplar’ı İslâm’a davet ederken Muhârib b. Hasafe kafilesiyle de görüşmüş, fakat kabile mensupları diğerleri gibi davetini reddederek kendisine karşı çok ağır davranışlarda bulunmuşlardı. İslâm’a düşmanlığını hicretten sonra da sürdüren Benî Muhârib’in 3 (624) yılında Gatafân’dan Sa‘lebe b. Sa‘d oğullarıyla birlikte Medine’ye baskın hazırlığı içinde olduğu duyulunca onlara karşı Zûemer ve ertesi yıl Zâtürrikā‘ gazveleri düzenlendi. 6 (627) yılında Resûl-i Ekrem’in Benî Kuratâ üzerine gönderdiği Muhammed b. Mesleme kumandasındaki seriyye Benî Muhârib’e ait bir kafile ile karşılaşıp çatışmaya girmiş, Benî Muhârib’den bazıları öldürülmüş, kabileye ait davarlara ve develere el konulmuştu. Aynı yıl Muhârib b. Hasafe’ye, Sa‘lebe ve Enmâr’a karşı önce Muhammed b. Mesleme, ardından Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında birlikler sevkedilmiştir. Bu olaylar, Benî Muhârib ve Gatafân’ın bazı kollarının bir arada veya birbirine çok yakın topraklarda yaşadığını göstermektedir. Muhtemelen bu beraberlik sebebiyle bazı kaynaklarda Benî Muhârib, Gatafân’ın bir kolu olarak gösterilmiş ve yine Zûemer Gazvesi sırasında

Hz. Peygamber'i gizlice öldürmeye çalışan, fakat mûcizevî şekilde kılıcını elinden düşürüp müslüman olan Dü'sûr b. Hâris el-Muhâribî, Gatafân'a nisbet edilmiştir (İbn Hişâm, II, 203, 205).

Resûl-i Ekrem, Muhârib b. Hasafe'nin 10 (631) yılında müslüman olmak istediklerini bildirmek üzere Medine'ye gönderdiği on kişilik heyette yer alan, Mekke döneminde İslâm'a davet ettiği kafileden bir kişiyle karşılaşmış, önceki görüşmelerinde ona ağır hakarette bulunan bu şahıs, eski kafileden sadece kendisinin hayatta kaldığını söyleyerek İslâm'a girebildiği için Allah'a hamdetmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra baş kaldıran Muhârib b. Hasafe, İkrime b. Ebû Cehil tarafından itaat altına alınmıştır. Daha sonra Irak fetihlerine katılan kabile Kûfe'de Temîm, Esed ve Gatafân'la birlikte aynı mahalleye yerleştirilmiştir. Sahâbî Târık b. Abdullah, Sevâ b. Hâris, ünlü şairlerden Lakīt b. Bükeyr ve Abdurrahman b. Seyhân bu kabileye mensuptur.

Muhârib b. Fihr. Kureyş'in kollarındandır; nesebi Muhârib b. Fihr (Kureyş) b. Mâlik vasıtasıyla Adnân'a ulaşır. Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb, Kureyş kabilelerini Kâbe'nin çevresine yerleştirdiği sırada Mekke'nin dışında kalan Kureyşü'z-zevâhir'e dahil edilmiştir. Yarı göçebe bir hayat süren ve diğer kabilelerle kervanlar üzerine düzenledikleri saldırılarla tanınan Kureyşü'z-zevâhir savaşçılık yeteneğini üstünlük sebebi sayar ve Kâbe çevresinde yaşayan kollara (Kureyşü'l-bitâh) karşı bununla övünürdü. İki tarafın birlikte çıktığı savaşlarda ortak ordunun öncü kuvvetleri onlardan seçilirdi. Kureyş'in Mutayyebûn-Ahlâf iç çekişmesinde tarafsız kalan ve Hilfü'l-fudûl antlaşmasına da girmeyen Benî Muhârib, yine akraba kabilelerden Benî Abd b. Maîs (Muays) ve Benî Edrem b. Gālib'le ittifak kurmuştu. Câhiliye devrinde Ficâr savaşlarına katılan Muhârib b. Fihr'in Benî Cumah ile yaptığı ve düşmanına büyük kayıplar verdirdiği Redmü Benî Cumah savaşı meşhurdur. O dönemde Benî Damre ile de düşmanlık ortaya çıkmış ve iki taraf arasında karşılıklı saldırılar olmuştur.

Hz. Peygamber, Kureyş kabilelerini İslâm'a davet için toplantıya çağırdığında Benî Muhârib b. Fihr onu reddetti. Kabilenin ileri gelenlerinden Kürz b. Câbir 2 (623) yılında Medine'ye bir baskın düzenledi. Kureyş'in şair ve cengâverlerinden olan Benî Muhârib lideri

Dırâr b. Hattâb, Uhud ve Hendek gazvelerinde müslümanlara karşı savaştı. Kürz b. Câbir, Hudeybiye Antlaşması'nın yapıldığı günlerde İslâm'ı kabul etti ve Hz. Peygamber tarafından seriyye kumandanı olarak görevlendirildi (6/627); fetih ordusunun Mekke'ye girişi sırasında Handeme'de bir grup müşriğin saldırısı yüzünden çıkan çatışmada şehid düştü. Kabilenin diğer mensupları da reisleri Dırâr'la birlikte fethin ardından müslüman oldular. I. Mervân ile yaptığı Mercirâhit savaşında öldürülen Dahhâk b. Kays ve II. Yezîd zamanında Medine valiliği görevinde bulunan oğlu Abdurrahman, Anadolu üzerine düzenlediği akınlar dolayısıyla Habîbü'r-Rûm denilen Habîb b. Mesleme, muhaddis Ahmed b. Muhârib ve Mâlikî fakihi Mâlik b. Ali kabilenin meşhur simalarındandır. Muhârib b. Fihr'den Abdülmelik b. Katan gibi bazıları da Endülüs'e yerleşerek nesillerini orada devam ettirdiler.

Muhârib b. Subâh. Esed b. Rebîatü'l-Feres'in bir kolu olup adını Muhârib b. Subâh b. Atîk'ten alır. Ünlü şair Mezyed b. Abdel el-Esedî bu kabiledendir.

Muhârib b. Amr. Abdülkays'ın bir kolu olup adını Muhârib b. Amr b. Vedîa'dan almıştır. Bahreyn bölgesinde oturan kabile, Hatâme b. Muhârib'e nisbetle "hatâmiyye" (hutâmiyye) denilen ve kılıç kıran zırhlarıyla tanınmıştır. İslâm'ı kabulleri sırasında kabileden Muhârib b. Zeyd ve amcasının oğlu Ubeyd b. Hemmâm elçi olarak Hz. Peygamber'e gelmişlerdi. Kaynaklarda yine Adnânî kabilelerden Muhârib b. Mür b. Üd b. Tâbiha'nın ismi de geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 119-123; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 193-196; II, 534, 552; Ma'mer b. Müsennâ, Eyyâmü'l-ʿArab (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, I, 343-344; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 203-205; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 71, 77, 216, 299; II, 34, 86; III, 55; V, 255, 437; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi - Provençal), Kahire 1982, s. 447-448; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 168-170, 234-235; a.mlf., el-

Münemmaḳ, s. 31, 83, 123-125, 272-273; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 68, 79-82; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 2000, XII, 255-264; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥṭân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354/1936, s. 2, 3, 12; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 555-559; VIII, 183; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 292, 321; İbn Hazm, Cemhere, s. 206-207, 248-250, 259-260, 295, 297; Bekrî, Muʿcem, I, 164, 215, 545; II, 870, 909, 990; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 235, 378; V, 207; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 252, 421, 444; III, 40, 56, 221, 421, 495; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 142, 174, 298; a.mlf., el-Lübâb, III, 170-171; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1991, s. 415; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 29, 211, 252, 485; IX, 345; W. M. Watt, Muhammad at Medina, New York 1981, s. 90-91; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1991, II, 1043; G. Levi Della Vida, "Muhârib", İA, VIII, 504-505.

İbrahim Sarıçam

MUHARREF

(المحرّف)

Senedi veya metni değişikliğe uğramış hadis anlamında terim.

Sözlükte “bir şeyin yerine başkasını getirmek, değiştirmek” mânasındaki tahrîf masdarından türeyen muharref kelimesi terim olarak “sened veya metninde hareke, harf yahut yazı değişikliği yapılarak nakledilen hadis” demektir. Hadis üzerinde böyle bir değişikliğin yapılmasına “tahrif” denir. Muharref terimi ilk dönemlerden itibaren musahhaf ile aynı anlamda kullanılmakla beraber muharref pek yaygınlaşmamıştır. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, Zeynüddin el-Irâkī ve Süyûtî gibi muhaddisler muharrefi musahhaf başlığı altında ele almışlardır. Her iki terime ayrı olarak yer veren ilk müellif İbn Hacer el-Askalânî’dir. Ona göre sened veya metninde şekil değişikliği yapılan hadisler muharref, yalnız nokta değişikliğine uğrayanlar ise musahhaftır (Nüzhetü’n-naẓar, s. 94). Bu durumda muharref musahhaftan daha geniş anlamlıdır (Tâhir el-Cezâirî, s. 365).

Hadiste tahrif genellikle yanlış okuma veya yanlış duymadan kaynaklanır. Noktalama işaretlerinin henüz yerleşmediği ilk dönemlerde hadisi bir muhaddisten duymadan önce bir kitaptan yazan veya ilim meclisinde ders takrir eden hocadan yanlış duyan râvilerin nakillerinde daha çok tahrif görülmektedir. Bununla birlikte meşhur muhaddisler de zaman zaman tahrif hatasına düşmüşlerdir.

Tahrif, daha ziyade şekilleri birbirine benzeyen ve okunuşları birbirine yakın olan isim ve kelimelerde meydana gelmektedir. “جبار بن صخر” adının “حيّان بن ضمرة” şeklinde, “أسيد بن حضير” adının “سعيد بن حصين” ve “عاصم الأحول” adının “واصل الأحدب” olarak okunması senedde yapılan tahrife örnektir. Sahâbeden Zeyd b. Sâbit’in “إحتجر في المسجد” (Hz. Peygamber mescidde bir oda çevirdi) ifadesini (Buhârî, “Edeb”, 75; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 213) râvi İbn Lehîa’nın bir hocadan duymadan kitapta gördüğü gibi “إحتجم في المسجد” (Hz. Peygamber mescidde kan aldırdı) şeklinde yanlış

okuyup nakletmesiyle (Müsned, V, 185) Câbir b. Abdullah'ın "رمي أبيّ يوم الأحزاب" (Übey b. Kâ'b Hendek Gazvesi'nde yaralandı) cümlesindeki (Müsned, III, 303) "أبيّ" kelimesini râvi Gunder'in "أبي" okuyarak ifadeyi "رمي أبي يوم الأحزاب" (Babam Hendek Gazvesi'nde yaralandı) şekline dönüştürmesi (İbnü's-Salâh, s. 280) metinde tahrifin örnekleridir. Seneddeki tahrif pek önemli görülmese de metindeki tahrif mânanın değişmesine sebep olabilmektedir. Bundan dolayı hadis naklederken sık sık tahrif yapan râviler rivayete ehil görülmemiş, muharref hadis aslı sahih olsa bile hüküm bakımından merdud kabul edilmiştir.

Muharref rivayetler ve bunların tashihi konusunda ilk dönemlerden itibaren çeşitli eserler telif edilmiş, bunlarda muharref hadis musahhaf ile birlikte ele alınmıştır. Hamza el-İsfahânî'nin et-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i't-taṣḥîf'i (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1387/1968; nşr. Muhammed Es'ad Tales, Dımaşk 1388/1968), Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'i (I-III, nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, Kahire 1402/1982; nşr. Ahmed Abdüşşâfî, Beyrut 1408/1988), aynı müellifin Kitâbü't-Taṣḥîf ve't-taḥrîf'i ile bu eserin bir bölümü olup Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi't-taṣḥîf ve't-taḥrîf adıyla yayımlanan çalışması (nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1383/1963; nşr. Muhammed Yûsuf, Dımaşk 1401/1981), Dârekutnî'nin Taṣḥîfü'l-muḥaddis̱în'i (İbn Hayr, s. 204), Osman b. Îsâ el-Belatî'nin et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf'i (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 411), Safedî'nin Taṣḥîḥu't-taṣḥîf ve taḥrîrü't-taḥrîf'i (nşr. Seyyid eş-Şerkāvî, Kahire 1407/1987), Süyûtî'nin et-Taṣrîf (et-Taṭrîf) fi't-taṣḥîf adlı eseri (Berlin 1664) bu konuda yapılan önemli çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥrf" md.; Müsned, III, 303; V, 185; Buhârî, "Edeb", 75; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 213; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre), Kahire 1402/1982, neşredenin girişi, I, 39-42; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 146-152; İbn Hayr, Fehrese, s. 204; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-

ḥadîs̱, s. 276-284; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 94; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 195; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 411, 415; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 364-365; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 317-318; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 216-224; Cemâl Üstîrî, et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve cühûdü'l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥatih, Riyad 1418/1997, s. 23-41.

Mehmet Efendioğlu

MUHARREM

(bk. HARAM).

MUHARREM

(المحرّم)

Hicrî yılın ilk ayı.

Sözlükte “haram kılınan, yasaklanan; kutsal olan, saygı duyulan” anlamlarındaki muharrem savaşmanın haram kabul edildiği dört aydan birinin adıdır. Bu ayın İslâm’dan öncesi Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) veya Arab-ı âribe döneminde mü’temir ve mûcib diye adlandırıldığı rivayet edilir. Bazı kaynaklarda muharremin Câhiliye devrinde “nâtık” şeklinde anıldığı belirtilmekteyse de (Mes‘ûdî, II, 207) nâtık ramazan ayının ismiydi (İbn Düreyd, III, 489; Lisânü’l-ʿArab, “emr” md.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, s. 52). Muharremü’l-harâm şeklinde de bilinen bu ay Osmanlı belgelerinde (م) kısaltmasıyla gösterilmiştir.

Hicrî takvimde yer alan ay isimlerinin milâdî V. yüzyılın başlarında Hz. Peygamber’in baba tarafından beşinci dedesi Kilâb b. Mürre tarafından belirlendiği nakledilmektedir. İslâm’dan önce muharrem ayına “saferü’l-evvel” denirdi. Çünkü Araplar yılın ilk altı ayını her iki aya bir isim vermek suretiyle safer, rebî‘ ve cumâdâ diye adlandırmış, bunları birbirinden ayırmak için birincisine “evvel”, ikincisine “âhir” veya “sânî” sıfatlarını eklemişlerdi. İlk iki aya “saferân” ismi de verilmiş, birinci safer haram aylardan olduğu için “saferü’l-muharrem” şeklinde de anılmıştır. Önceleri sıfat olarak kullanılan muharrem kelimesi İslâmî dönemde veya İslâm’dan evvel bu ayın özel adı olmuş, ikinci safere de yalnız safer denilmiştir. İslâm öncesinde receb ayı için de muharrem kelimesinin kullanılması, bunun aslında bir isim değil sıfat olduğunu göstermektedir.

Câhiliye devrinde Araplar, haram aylardan üçünün (zilkade, zilhicce, muharrem) peş peşe gelmesini önlemek için “nesî’” uygulamasıyla seneyi iki veya üç yılda bir on üç aya çıkarıp muharrem ayını saferin yerine kaydırmak suretiyle safer ayını haram ay kabul ediyorlardı. Böylece muharremle kendisinden önceki diğer haram ayların arasına helâl bir ay ekleyerek üç haram ayı birbirinden ayırıyor ve muharrem ayında da

savaşmakta sakınca görmüyorlardı. Nesî' uygulaması Kur'ân-ı Kerîm'de kötülenmiş (et-Tevbe 9/37),

Hz. Peygamber, ayların kendi zaman dilimlerine döndüğü bir yıla (10/632) denk gelen haccı sırasında Mina'daki hutbesinde zamanın Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü durumuna döndüğünü ifade edip muharremin haram aylardan biri olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 2; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 67).

Kur'ân-ı Kerîm'de muharrem kelimesi ay ismi olarak geçmemekle birlikte saldırıya uğrama durumu hariç savaşın haram olduğu aylardan söz edilerek bu aylara saygı gösterilmesi emredilmiştir (el-Bakara 2/191, 194, 217; el-Mâide 5/2, 97; et-Tevbe 9/5, 36). Resûl-i Ekrem haram ayları zilkade, zilhicce, muharrem ve receb olarak açıklamıştır (Buhârî, "Meġāzî", 77; "Tevḥîd", 24; Müslim, "Ḳasâme", 29; ayrıca bk. HARAM AYLAR). İbn Abbas'tan, Fecr sûresinde üzerine yemin edilen "fecr"den (89/1) maksadın muharrem ayı olduğu şeklinde bir yorum rivayet edilmiştir. Aynı sûrede yine üzerine yemin edilen on gecenin (89/2) muharrem ayının ilk on gecesi kabul edildiği de belirtilmiştir (Taberî, XXX, 107). Resûl-i Ekrem, muharrem ayını "Allah'ın ayı" olarak nitelendirip ramazandan sonraki en faziletli orucun bu ayda tutulan oruç olduğunu ifade etmiştir (Müslim, "Ṣıyâm", 202-203; Nesâî, "Ḳıyâmü'l-leyl", 6).

Muharrem ayının onuncu günü "âşûrâ" diye adlandırılır. Sâmî dinlerde özel bir yere sahip bulunan âşûrâ gününde Câhiliye Arapları da oruç tutardı. Hz. Peygamber risâletten önce ve Medine'ye hicretinden sonra bu günde birkaç defa oruç tutmuş, müslümanlara da tutmalarını emretmiş, ramazan orucunun farz kılınmasıyla birlikte bu orucu isteğe bırakmıştır. Resûl-i Ekrem muharremin sadece onunda değil dokuz ve on birinci günlerinde de oruç tutulmasını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Ṣavm", 69). Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde muharremin dokuzuncu günü ile birlikte onuncu günü ya da onuncu günü ile on birinci günü oruç tutulması sünnet kabul edilmiştir. Şâfiîler ise bu ayın dokuz ve onuncu günlerinde oruç tutmayı müstehap sayar. Hanefî mezhebine göre muharremin sadece onuncu günü oruç tutulması yahudileri taklit etme anlamına gelebileceği için mekruhtur. İbn Kayyim el-Cevziyye muharrem ayındaki oruçların en faziletlisinin dokuz, on ve on birinci günlerinde tutulan oruç olduğunu, daha sonra da dokuz ve

onuncu günlerin, bunun ardından yalnız onuncu günün geldiğini ifade eder (Zâdü'l-meᶜâd, II, 76). İslâm'ın ilk yıllarında muharrem ayında icra edilen kurban ibadeti daha sonra neshedilerek zilhicce ayında yapılmaya başlanmıştır.

Hz. Hüseyin ile aile fertlerinin 10 Muharrem 61'de (10 Ekim 680) Kerbelâ'da şehid edilmesi üzerine muharrem ayı başka bir anlam kazanmış, Şîa için bu tarih Hz. Hüseyin'in intikamını alma ahdinin tazelendiği bir matem günü olmuştur. Özellikle İran'da 10 Muharrem'de "tâziye" adı verilen törenlerin düzenlenmesi, yas merasimlerinde ağıtların söylenmesi ve makteli Hüseyin türü eserlerin okunması gelenek halini almıştır. Muharrem ayındaki matem âyinlerinin en meşhuru âyîn-i sükvârîdir. Şiîlik'te büyük önem taşıyan bu âyin Büveyhîler döneminde resmî bir hüviyet kazanmıştır. Muizzüddevle, 352 (963) yılında muharrem ayının ilk on gününü Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdeti için matem zamanı olarak ilân etmiş, Şiîler'in bu günlerde toplu olarak ağlayıp yas tutma, zincirlerle kendilerini dövme şeklindeki matem törenleri bugüne kadar devam etmiştir.

Anadolu'daki Alevî-Bektaşî geleneğinde de muharrem ayının özel bir yeri vardır. Bazı peygamberlerin kurtuluş günleriyle dördüncü imam Zeynelâbidîn'in kurtuluşu için tutulacak oruçlar ve Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ile diğer şehidlerin yasının tutulması amacıyla yapılacak faaliyetler bir erkânla düzenlenmiştir. Bu ayın ilk on veya on iki gününde oruç tutulması gerekir. Bu günlerde tıraş olunmaması, çamaşır değiştirilmemesi ve yıkanılmaması, cinsel ilişkide bulunulmaması, eğlenceden uzak durulması, ağıtlar, mersiyeler ve nefesler okunması gibi uygulamalar yaygındır. Bazı yerlerde su içilmemesi şeklindeki su orucu âdetine de rastlanmaktadır. Ayrıca Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suadâ adlı eserinin okunması yaygın bir gelenektir (Noyan, s. 86-87; Tur, s. 184-196).

Hz. Ömer'in halifeliği devrinde 17 (638) yılında Resûl-i Ekrem'in Mekke'den Medine'ye hicretinin resmî takvim başlangıcı olarak kabul edilmesiyle muharrem hicrî yılın ilk ayı olarak belirlenmiştir. Arap hükümdarları yeni yılın ilk gününe saygı gösterir ve tebrikleri kabul etmek üzere törenler düzenlerlerdi. Osmanlılar döneminde de muharrem ayında devlet erkânı padişahın huzuruna çıkarak yeni yılı tebrik eder ve padişahtan "muharremiyye" denilen hediyeleri alırlar, kendileri de maiyetlerindeki

kişilere muharremiyye verirlerdi. Ayrıca şairler tarafından yeni yıla ait manzumeler yazılırdı. Muharrem ayında bilhassa tekke ve camilerde okunan Kerbelâ Vak‘ası’na dair ilâhiler “muharremiyye” olarak adlandırılmıştır. Günümüzde Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas gibi ülkelerde bu ayda çeşitli kutlama törenleri düzenlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü’l-luġa, Haydarâbâd 1345, II, 142, 355; III, 47, 290, 489; Lisânü’l-ʿArab, “emr”, “ḥrm”, “dvr”, “sfr”, “nsʾe”, “vcb” md.leri; Kāmûs Tercümesi, IV, 232; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥrm” md.; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 2, “Meġāzî”, 77, “Ṣavm”, 69, “Tevḥîd”, 24; Müslim, “Ṣıyâm”, 202-203, “Ḳasâme”, 29; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 67; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 6; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve’l-leyâlî ve’ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 41, 47-49, 52; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 183-185, 287; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), X, 92-93; XXX, 107; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 80, 204-205, 207, 280; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 60-63, 69, 329-331; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Feżâʾilü’l-evḳāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990, s. 426-456; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), II, 122-123, 199-204; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 68-69; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 382-383; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, I, 157-159, 165; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, II, 66-77; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), II, 401-405; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 300-301; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Kahire 1283, I, 360-361; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Feżâʾilü’ş-şühûr ve’l-eyyâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 15-19, 70-75; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 269-274; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 454-461; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 47, 76; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 181-182; Bedri Noyan, Bektâşilik

Alevîlik Nedir?, Ankara 1985, s. 86-87; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 584, 590-591; Seyit Derviş Tur, Erkânname, İstanbul 2002, s. 184-196; Metin And, Ritüelden Drama: Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye, İstanbul 2002, s. 33-75; E. Litmann, "Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischen Monate", Isl., VIII (1918), s. 227-236; Seyyid Abdülhâlik en-Nakvî, "Taḥḳīḳu esâmi'ş-şühûri'l-ʿArabiyye ve eyyâmi'l-üsbûʿ", S̱eḳāfetü'l-Hind, XIII/4, New Delhi 1962, s. 14-15; Pakalın, II, 565-567; M. Plessner, "Muharrem", İA, VIII, 506-507; a.mlf., "al-Muharram", EI^2 (İng.), VII, 464.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUHARREM HİLMİ EFENDİ

(bk. KÖSETÜRKMEN, Muharrem Hilmi).

MUHARREMÂT

(المحرّمات)

Evlenilmesi haram olan kadınlar anlamında fıkıh terimi.

Hurmet kökünden türetilmiş olup sözlükte "yasaklananlar" anlamına gelen muharremât fıkıhta biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki mânada kullanılır. Geniş anlamıyla muharremât dinen haram kılınan, yasaklanan şeyleri (bk. HARAM), dar anlamıyla da evlenilmesi haram olan kadınları ifade eder. "Evlenilmesi yasak erkek ve kadın hısım" mânasındaki mahrem terimi kapsamında bulunan kadınlar dâimî evlenme engeli söz konusu olduğu için "el-muharremâtü'l-müebbede", geçici bir engel sebebiyle evlenilmesi haram olanlar ise "el-muharremâtü'l-muvakkate" diye anılır. Her iki durumda yasaklık hükmü hem erkek hem kadın için söz konusudur.

Kur'ân-ı Kerîm'de evliliğe ilişkin hükümlere ayrıntılı biçimde yer verilirken evlenilmesi haram olan kadınlar da sayılmıştır. Muharremâtın açıklanmasına Câhiliye dönemi nikâh türlerinden olan üvey anneyle evlenme yasağının tebliğiyle başlanmış, babaların evlendiği kadınlarla evlenmek "edepsizlik, iğrenç bir fiil ve kötü bir yol" olarak nitelenmiştir (en-Nisâ 4/22). Müteakip âyette kan (nesep) ve süt (radâ) hısımlığıyla sıhrî hısımlıktan dolayı evlenilmesi haram olan kadınlar şöyle sıralanmıştır: "Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılınmıştır. Eğer -nikâhladığınız eşlerinizle-birleşmemiş olursanız -evliliğiniz son bulduğunda-kızlarıyla evlenmenizde sizin için sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleriyle evlenmeniz ve iki kız kardeşi birlikte nikâhınız altında tutmanız da size haram kılınmıştır; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir" (en-Nisâ 4/23). Daha sonra evli kadınlarla evlenmenin de haram, sayılanların dışında kalan kadınlarla evlenmenin ise helâl olduğu belirtilmiştir (en-Nisâ 4/24). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de iddet bekleyen kadınla evlenmenin yasaklandığı (el-Bakara 2/235), bir kimsenin

üç defa (üç talâkla) boşadığı eşi bir başkasıyla evlenip bu evlilik sona ermeden onunla tekrar evlenmesinin helâl olmadığı (el-Bakara 2/230), tek kadınla evlilik esas olmakla birlikte şartlarına uyarak birden fazla kadınla evlenmek isteyen erkek için bu sayının dörtle sınırlı olduğu, yani dörtten fazla kadını nikâhı altında tutmasının yasaklandığı (en-Nisâ 4/3) bildirilmiştir. Önceleri müslümanların din ayırımı yapmaksızın istedikleri kimselerle evlenmeleri serbestken (Cessâs, I, 335; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1788; İbn Kesîr, IV, 351) Medine'ye hicretin ardından kadın olsun erkek olsun kâfir ve müşriklerle evlenmeleri yasaklanmış (el-Mümtehine 60/10), Medine döneminin sonlarına doğru müslüman erkeklerin Ehl-i kitap'tan olan iffetli kadınlarla evlenmelerine izin verilmiş, müslüman kadınların gayri müslimlerle evlenme yasağı devam etmiştir (el-Bakara 2/221; el-Mâide 5/5). Öte yandan evlenmenin cinsî arzuları tatminin ötesinde nefsi kötülükten koruma ve neslin insan onuruna uygun biçimde devamını sağlama gibi bir amaçla meşrû kılındığını ifade eden, iffetin önemini vurgulayan, gayri meşrû ilişkileri yasaklayan âyetlerden ve özellikle zina fiilini işleyenlerin iffetli kişilerle evlenmeye lâyık görülmediği izlenimini veren üslûptan (en-Nûr 24/3) hareketle bazı âlimler, zina edenlerin iffetli kimselerle evlenemeyeceği veya belli şartlar altında evlenebileceği sonucuna ulaşmışlardır. Yine, İslâmiyet'te kölelik kurumunun tedrîcî şekilde sona ermesini sağlayacak tedbirler alınması yanında kölelerin daha insanî bir muameleye tâbi tutulması için iyileştirmeler yapılmış olmakla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de câriyelerin bu statülerinden kaynaklanan bazı güçlükler sebebiyle hür erkeklerin onlarla evlenmeleri bazı şartlara bağlandığından (en-Nisâ 4/25) fıkıh literatüründe mülkiyet ilişkisi de bir tür evlenme engeli olarak yer almıştır.

Hz. Peygamber'in evlenme yasakları hakkında açıklama ve uygulamaları vardır. Nitekim, "Kadın halası, teyzesi, erkek veya kız kardeşinin kızı üzerine (onlarla birlikte) nikâhlanamaz; eğer bunu yaparsanız akrabalık bağlarını koparmış olursunuz" hadisiyle (Buhârî, "Nikâḥ", 27; Müslim, "Nikâḥ", 37-38) Nisâ sûresinin 24. âyetinde geçen, "İki kız kardeşi birlikte nikâhınız altında tutmanız size haram kılındı" ifadesine; "Nesep sebebiyle haram olanlar süt emme sebebiyle de haram olur" hadisiyle de (Buhârî, "Nikâḥ", 20; Müslim, "Raḍâʿ", 1; İbn Mâce, "Nikâḥ", 34), "Sizi emziren sütanneleriniz, sütbacılarınız haram kılındı" ifadesine hükmün kapsamı genişletilerek açıklık getirilmiştir. Resûl-i Ekrem ayrıca muhtemelen

Mecûsîler'de yakın akraba evliliğinin yaygın olmasından dolayı müslümanların onlarla evlenmesini yasaklamış (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 192), yeni müslüman olup İslâmiyet'teki evlenme yasaklarına uymayanlara müdahalede bulunmuştur (Tirmizî, "Nikâḥ", 33, 34; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 169). Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'de haram olduğu belirtilenler dışındaki akraba ile evlenmeyi yasaklamamakla birlikte neslin sağlıklı ve güçlü olması için akraba olmayanlarla evlenmeyi tavsiye etmiştir (İbn Mâce, "Nikâḥ", 46; Gazzâlî, II, 53; Abdel Rahim Omran, s. 27, 39).

İslâm'da hayatın çeşitli alanlarına dair pek çok düzenleme Kur'an ve Sünnet'in genel ilkeleri çerçevesinde ictihada ve İslâm toplumunun takdirine bırakılırken evlenme ve aile hakkındaki belli başlı hükümlerin bizzat Kur'an veya Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş olması İslâm dininin evlilik ve aile kurumuna verdiği önemin açık bir ifadesidir. Evlilikle ilgili birtakım kayıt ve şartlara yer verilmesinin ve bazı kişiler arasında evlenme yasağı konmasının temel amacı ise insan neslinin insan onuruna yaraşır bir mükemmellikte sürdürülmesine, kadın ve erkeklerin evlilikten doğan haklarının gözetilmesine ve çocukların sağlıklı bir aile eğitimi almasına imkân veren bir ortamın hazırlanması, mahremiyet telakkisinin dinî ve hukukî güvence altına alınmasıdır.

İlk devirlerden itibaren müslüman toplumlarda evlenme engellerine hassasiyetle uyulmuş, klasik fıkıh literatüründe nikâh akdinin unsur ve şartları ele alınırken evlenecek çiftler arasında şer'î bir evlenme engelinin bulunmaması üzerinde önemle durulmuş ve bazı eserlerde konu müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Esasen Kur'an ve Sünnet'le sabit olan evlenme engellerinin pek çoğu hakkında icmâ oluştuğu, fıkıh âlimlerinin bu konudaki görüş farklılığının ise ayrıntılarda bulunduğu görülür.

Devamlı Evlenme Engelleri. a) Kan (nesep) hısımlığı. Semavî dinlerde ve hemen bütün hukuk ve ahlâk sistemlerinde belirli derecedeki hısımlar arasında evlilik yasaklanmıştır. Yasaklama sınırlarının dar veya geniş tutulması bu sistemin oturduğu temel inanç ve felsefe, toplumun gelenekleri, ahlâkî telakkileri ve aileye verdiği önemle yakından ilgilidir. İslâm'da evlenme engeli olarak kan hısımlığının derecesi konusunda orta bir yol tutulmuş olup bu yasağın kapsamındaki kadınlar dört grupta

toplanır: 1. Usul (üst soy hısımları). Anne ile anne ve baba tarafından bütün nineler. 2. Fürû (alt soy hısımları). Kızlarla

kız ve oğul tarafından bütün kız torunlar. 3. Anne ve babanın fürûu. Kız kardeşlerle kız ve erkek kardeşlerin kızları ve kız torunları. 4. Dede ve ninelerin sadece birinci derece fürûu. Halalar ve teyzeler. Anne, baba, dede, nine, hala ve teyzelerin hala ve teyzeleri de bu grubun hükümlerine tâbidir. Önceki gruplarda batından batına sürüp giden haramlık bu grupta yalnız birinci dereceyle sınırlı olduğundan amca, teyze, hala ve dayı kızlarıyla evlenilebilir (el-Ahzâb 33/50). b) Süt (radâ‘) hısımlığı. Bu, çocukla öz annesi dışında kendisine sütünü veren kadın ve onun belli derecedeki akrabaları arasında meydana gelen hısımlığı ifade eder. Süt veren kadın sütünü emen veya içen çocuğun sütannesi, kadının sütünün gelmesine sebep olan kocası sütbabası olur. Dolayısıyla sütanne ve sütbabanın nesep, süt ve sıhrî hısımları bu çocuğun da akrabası sayılır. Ancak süt emen çocuğun bütün akrabası değil kendisiyle birlikte sadece eşi, çocukları ve torunları sütanne ve sütbabanın akrabası olur. Buna göre süt hısımlığı sebebiyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadınlar şunlardır: 1. Sütanne ile sütanne ve sütbaba tarafından bütün sütnineler. 2. Sütkızlar ve sütkız torunlar. 3. Sütanne ve sütbabanın nesep ve süt yönünden alt soyu, yani bir kimsenin sütkızkardeşleriyle süt cihetinden erkek veya kız kardeşlerinin nesep ve süt cihetinden kızları ve kız torunları. 4. Süthala ve sütteyzeler. 5. Eşin sütanne ve sütnineleri. 6. Eşin süt yönünden alt soyu, yani başka bir erkekle evli iken süt verdiği kızları ile bunlar vasıtasıyla kız torunları. 7. Süt yönünden üst soyun eşleri, yani kişinin süt üvey anneleri ve süt üvey nineleri. 8. Süt cihetinden oğul ve erkek torunların eşleri (ayrıca bk. RADÂ‘). c) Kayın hısımlığı (sıhrî hısımlık, musâhere). Evlenmeden doğan hısımlık sebebiyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadınlar dört grupta toplanır: 1. Babanın ve dedelerin eşleri, yani kişinin üvey anneleri ve üvey nineleri. 2. Oğul ve erkek torunların eşleri. 3. Kayınvâlide ile eşin baba ve anne tarafından nineleri. 4. Eşin başka kocadan olan kızları ile kız torunları. Ancak son gruptakilerin muharremât kapsamına girmesi için nikâh akdi yeterli olmayıp zifafın da gerçekleşmesi gerekir. Öte yandan zina yoluyla vuku bulan cinsel ilişki de Hanefîler’e göre evlenme engeli oluşturur, yani kişi zina ettiği kişinin usul ve fürûu ile evlenemez. Şâfiîler’de ise bu yolla evlenme engeli meydana gelmez (ayrıca bk. SIHRİYYET).

Geçici Evlenme Engelleri. a) Başkasının eşi olma. Evli kadınla evlenmek haram olduğu gibi ölüm veya boşanma iddeti bekleyen kadınla evlenmek de yasaklanmıştır. b) İki mahrem kadınla birlikte evlenme. İki kadından birinin erkek olduğu farzedildiğinde bunların birbiriyle evlenmesi ebediyen haramsa kişinin bunları aynı anda nikâhı altında tutması câiz değildir. Buna göre bir kimsenin, eşi henüz nikâhı altındayken onun meselâ kız kardeşiyle veya halasıyla evlenemez. c) Üç defa boşama. Bir erkeğin eşini üç defa boşaması onunla yeniden evlenmesi için geçici bir engel teşkil eder. Bu engel, kadının bir başkasıyla geçerli bir evlilik yaptıktan sonra ikinci kocasının ölümü veya boşamasıyla ortadan kalkar. Bu durumda ilk koca boşamış olduğu eşiyle tekrar evlenebilir (el-Bakara 2/230). d) Beşinci kadın. Aynı zamanda dörtten fazla kadınla evlilik yasaklanmıştır (bk. ÇOK EVLİLİK). Dört kadınla evli olan kimse beşinci bir kadınla evlenemeyeceği gibi bunlardan birini boşadığında onun iddet süresi bitmeden bir başka kadınla evlenemez. e) Liân. Karısının zina ettiğini veya çocuğunun zina mahsulü olduğunu iddia edip bunu dört şahitle ispat edemeyen koca hâkim huzurunda karısıyla hususi bir şekilde yeminleşir (en-Nûr 24/6-9). Liân adı verilen bu yeminleşme tamam olunca hâkim eşlerin ayrılmasına karar verir. Bu yolla ayrılan çift, Ebû Hanîfe’ye göre koca yalan söylediğini itiraf ederse tekrar evliliğe dönebilir; Ebû Yûsuf’a ve diğer mezhep imamlarına göre ise dönemez. f) Din farkı. Birçok dinde başka din mensuplarıyla evlenme yasaklanmış, hatta bazılarında farklı mezheplere bağlı kimseler arasında evlilik yapılmasına da olumsuz bakılmıştır. İslâm dininde bu konuda kadın ve erkek bakımından ortak olan yasaklık sebebi diğer tarafın inanç esaslarında şirk bulunan bir dine mensup olmasıdır. Bu husus Bakara sûresinin 221. âyetinde açıkça belirtildiği gibi Mümtehine sûresinin 10. âyetiyle ve buna dayalı olarak yapılan tatbikatla teyit edilmiştir. Bazı âlimler, bu âyetlerde geçen “müşrik” ve “kâfir” kelimelerinin “müslüman olmayan” anlamında kullanıldığını düşündüğü için müslümanların hangi dinden olursa olsun gayri müslimlerle evlenmelerinin yasak olduğu, fakat Mâide sûresinin 5. âyetiyle getirilen istisna sebebiyle müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenebilecekleri kanaatindedir. Bazı âlimler ise Kur’an dilinde müşrik kelimesinin başta Arabistan putperestleri olmak üzere ilâhî bir kitabı benimsemeyen ve şirk inancına sahip inkârcılar için kullanıldığını, Allah’ın birliğine, aslı bozulmuş olsa da ilâhî bir kitaba ve peygamberlere iman eden Ehl-i kitabın bu kapsamda sayılmasının kesin olmadığını, dolayısıyla sadece Bakara sûresinin 221. âyetine dayanılarak

müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla ve müslüman kadınların Ehl-i kitap erkeklerle evlenmelerinin câiz olup olmadığı hükmüne varılamayacağını, ancak Mâide sûresinin 5. âyetinden müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmesinin câiz olduğu hükmünün anlaşıldığını ifade etmişlerdir. Bu görüşte olanlar da Mümtehine sûresinin 10. âyeti yanında Allah'ın müminler aleyhine kâfirlere asla bir yol vermeyeceğini ifade eden Nisâ sûresinin 141 ve insanları müminkâfir olarak iki ana gruba ayıran Tegābün sûresinin 2. âyetleri başta olmak üzere başka delilleri dikkate alarak müslüman kadınların Ehl-i kitap erkeklerle evlenmesinin câiz olmadığı noktasında ilk gruptakilerle birleştiklerinden sonuç itibariyle bu hususta bir icmâ meydana gelmiş, İslâm toplumlarında ilk devirlerden itibaren görülen uygulama da bu istikamette olmuştur. Öte yandan bazı kaynaklarda Mümtehine sûresinin, "Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın" meâlindeki âyeti nâzil olduğu zaman bu âyetin gereğini yerine getirerek müşrik hanımlarını boşayanlar arasında bulunan Hz. Ömer'in (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1788; İbn Kesîr, IV, 351) müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmesini -haram saymamakla birlikte-hoş karşılamadığı ve Ehl-i kitap bir kadınla evlenen Medâin Valisi Huzeyfe b. Yemân'dan hanımını boşamasını istediği nakledilir (Cessâs, I, 332-333; II, 324). Bu delillere dayanan bazı fakihler, zorunlu olmadıkça müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmesini mekruh diye nitelemiştir. Ehl-i kitap olsa da İslâm'dan dönen (mürted) kadınla evlenmenin câiz olmadığı hususunda görüş birliği vardır. g) Mülkiyet ilişkisi. Fıkıh literatüründe kölelik statüsüyle bağlantılı geçici evlenme engellerine de temas edilir. Buna göre hür olan müslüman erkek ve kadın başkasının mülkiyeti altındaki câriye ve köle ile belli şartlar dahilinde evlenebilirse de kendi mülkünde bulunan câriye ve köle ile evlenemez. Yine hür bir kadınla evli kişinin ayrıca bir câriye ile evlenmesi câiz değildir. Diğer taraftan fıkıh eserlerinde akıl hastalığı, cinsel iktidarsızlık gibi durumlar evlenme engeli değil evlenme akdinin fesih sebepleri arasında mütalaa edilmiştir.

1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde fıkıh âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği evlenme engelleri ayrı ayrı sayılmış (md. 13-19) ve müslüman bir kadının gayri müslim erkekle akdettiği nikâh bâtıl olarak

nitelendirilmiştir (md. 58). Kölelik-câriyelik statüsüyle ilgili engeller ve liân ise evlenme engeli olarak zikredilmemiştir. Kararnâmenin 20-32.

maddeleri arasında bulunan iki fasılda hıristiyan ve yahudilerin kendi aralarındaki evlenme engellerine yer verilmiştir.

Evlenme engelinin bulunmaması bazı fakihlerce nikâh akdinin in‘ikad şartları ve bazılarınca sıhhat şartları arasında sayılırken bir kısım fakihler tarafından evlenme engelleri ittifak edilenler ve ittifak edilmeyenler şeklinde iki kısma ayrılarak birinci gruptakiler in‘ikad, ikinci gruba girenler sıhhat şartı olarak değerlendirilmiştir. Hanefîler, ibadetler dışında kalan meşrû amellerin eksikliklerini incelerken genellikle bâtıl ve fâsid şeklinde iki dereceli bir geçersizlik müeyyidesinden söz ederse de nikâh akdinde bu ayırımın yapılıp yapılmayacağı hususu tartışmalıdır. Yine bu mezhebe göre in‘ikad şartlarından biri eksik olan nikâh akdinin bâtıl olacağında ve hukukî sonuç doğurmayacağında görüş birliği bulunmakla birlikte muharremât ile evlenmenin hangi tür şartın ihlâli sayılacağı ve hukukî sonuçları konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır (bk. FESAD). Esbâb-ı mûcibe lâyihasından anlaşıldığına göre Hukūk-ı Âile Kararnâmesi’nde, akid yapılırken evlenme engellerine riayetsizlik halinde uygulanacak hukukî müeyyideler Ebû Hanîfe’nin görüşleri esas alınarak düzenlenmiş, dolayısıyla müslüman bir kadının gayri müslim bir erkekle evlenmesi bâtıl, diğer evlenme engellerinin bulunduğu hallerde yapılan evlilikler ise fâsid olarak nitelendirilmiştir (md. 53, 54, 58). Buna göre evlenme engeli bulunması halinde yapılan evlenme akdi -ister bâtıl ister fâsid olarak nitelendirilsin-geçersizdir; taraflar kendiliklerinden ayrılmazlarsa mahkemece ayrılmaları sağlanır. Ayrıca kararnâmede (md. 75, 76) zifaf meydana gelsin veya gelmesin bâtıl nikâha hiçbir sonuç bağlanmayacağı, zifaf meydana gelmesi halinde fâsid nikâha sadece mehir, iddet, nesep ve hürmet-i musâhere hükümlerinin bağlanacağı ifade edilmiştir. Hanefîler’in dışındaki mezhep fakihleri ise ibadetlerde olduğu gibi muâmelâtta da fesad ve butlânı eş anlamlı olarak kullandıklarından bu tür bir ihlâlin sonucu mutlak anlamda geçersizliktir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nikâḥ”, 20, 27; Müslim, “Nikâḥ”, 37-38, “Raḍâʿ”, 1; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 34, 46; Tirmizî, “Nikâḥ”, 33, 34; Şâfiî, el-Üm, V, 168-170, 180-191; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 332-336; II, 112-139, 324-328; III, 438; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX,192; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 5-9; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 194-212; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 47-53; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1392/1972, I, 156-157; IV, 1788; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 256-272; III, 1-5; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, II, 34-35; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire, ts., VI, 567-600; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, II, 248; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 115-129; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 101-116; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Kahire 1390/1970, IV, 7-20; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), III, 168, 169, 217; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1388/1969, I, 258; II, 20, 21; IV, 351; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 357-389; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1957, VIII, 113-207; Tecrid Tercemesi, XI, 268-289; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 174-200; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, V, 69-84; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), II, 131-134; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 28-50, 131, 209; Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, İstanbul 1336, md. 13-19, 20-32, 53, 54, 58, 75, 76; Elmalılı, Hak Dini, II, 771-772; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 163-250; el-Emîr İbrâhim el-Fekkî, el-Muḥarremât mine’n-nisâʾ fi’l-İslâm, Hartum 1398/1977-78, s. 157-222; Emîr Abdülazîz, el-Enkiḥâtü’l-fâside, Amman 1982, I, 90, 129-362; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1404/1984, s. 21, 42-67; Bilmen, Kamus2, II, 24-27, 34-36, 76-114; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 18, 20, 28-29, 194; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 19-178; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 647; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi’l-merʾe ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993, VI, 199-289; Abdel Rahim Omran, İslâm Kültüründe Aile Plânlaması, Ankara 1995, s. 27, 39; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur’an Yolu, Ankara 2003, I, 239-240; II, 30-31, 177; Şamil Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II”, AÜİFD, XLI (2000), s. 143; H. İbrahim Acar, “Evlenme Engeli Olarak Din

Farkı”, EAÜİFD, sy. 17 (2002), s. 27-52; Nihat Dalgın, “Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evlenmesi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 131-156; “Muḥarremâtü’n-nikâḥ”, Mv.F, XXXVI, 209-225.

Fahrettin Atar

MUHARREMİYYE

(محرّميّة)

Türk edebiyatında Kerbelâ Olayı'nı anlatan mersiyelerle bunların bestelenmiş şekillerinin ve yeni yılı tebrik için yazılmış şiirlerin genel adı.

Hz. Hüseyin ile aile mensupları ve taraftarlarından yetmiş kadar kişinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevî Halifesi Yezîd kuvvetlerince Kerbelâ'da şehid edilmesi sebebiyle duyulan üzüntüyü ifade etmek, bu vesileyle Ehl-i beyt sevgisini gönüllere yerleştirmek için yazılan şiirlere muharremiyye denilmiş, ayrıca Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin sevgisini işleyen manzumeler de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bunların ilâhi veya tevşih formuyla bestelenmiş şekillerine de "muharrem ilâhileri" veya muharremiyye adı verilmiştir.

Hz. Hüseyin'e yapılan zulümleri anıp ağlayanların cennete gireceğine dair Şiî kaynaklı rivayetler (bu rivayetler için bk. Muhammedî er-Reyşehrî, VI, 324-327) ve onun için ağlayanları taklit ederek ağlar görünenlerin de aynı şekilde mükâfatlandırılacağına inanılması halkı Kerbelâ Olayı'nı anmaya ve şairleri bu konuda şiir yazmaya özendirmiştir. Bu şiirler, Şiîler'in düzenlediği matem törenlerinde ve Ehl-i beyt muhabbetine önem veren Sünnî tarikat çevrelerinin muharrem ayında yaptıkları zikir ve âyinlerde besteli veya bestesiz olarak okunagelmiştir. Şairler bu şiirlerle itibarlarının artacağına ve mağfirete nâil olacaklarına inanmıştır. Fuzûlî bu hususu, "Tekrâr-ı zikr-i vâkıa-i deşt-i Kerbelâ / Makbûl-i hâs u âm u sıgār ü kibârdır / Takrîr edenlere sebeb-i izz ü ihtişam / Tahrîr edenlere şeref-i rûzigârdır" kıtasında ve, "Yâd et Fuzûlî âl-i abâ hâlin eyle âh / Kim berk-ı âh ile yakılır hırmen-i günâh // İnlemek âl-i nebî vü müslümâna şüphesiz / Bende-i âl-i abâya mûcib-i gufrân olur" şeklindeki beyitlerinde ifade etmiştir.

Türk edebiyatında muharremiyyelerin ne zamandan itibaren yazılmaya başlandığı bilinmemektedir. Ancak gerek Orta Asya gerekse Anadolu sahasında çoğu bâtınî ve Şiî telakkilere sahip derviş zümrelerinin muharrem törenleri yaptıkları ve bu törenlerde Kerbelâ Olayı'nı anlatan şiirler

okudukları tahmin edilebilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de Farsça bir Kerbelâ mersiyesi kaleme almış ve Meṣnevî'de bu vesileyle yapılan törenleri tasvir ederken taşkınlıklardan sakınılmasını tavsiye etmiştir. Dolayısıyla Türk edebiyatında bu manzumelerin XII. yüzyıldan itibaren yazıldığını söylemek mümkündür.

Muharremiyyeler XV. yüzyıldan itibaren gelişmeye ve XVI. yüzyılda yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu konudaki en eski örnek Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 855/1451) Muhammediyye'sindeki "Vefâtü'l-Hasan ve'l-Hüseyin" başlıklı elli dört beyitlik manzumedir. Kerbelâ Olayı'nı Sünnî yaklaşımla Hz. Peygamber'in olayı vukuundan önce haber veren bir mûcizesi şeklinde ele alan, ancak Yezîd'e lâneti de içeren

bu manzumenin bazı kısımları "muhammediyyehan" denilen sanatkârlar tarafından muharrem ayında yapılan toplantılarda mûsiki eşliğinde okunmuştur (DİA, XXIX, 219-221). Bunu Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'sindeki "Na't-ı emîrü'l-mü'minîn Hüseyin radıyallāhü anh" başlıklı mensur mersiye takip eder. Halk arasında Yûnus Emre'ye nisbet edilmekle birlikte aslında Âşık Yûnus'a ait olan, "Şehidlerin serçeşmesi / Enbiyânın bağrı başı / Evliyânın gözü yaşı / Hasan ile Hüseyin'dir" mısralarıyla başlayan ve asırlardır okunagelen dokuz kıtalık manzume de ilk örnekler arasında yer alır.

XVI. yüzyılda Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suadâ adlı mensur makteli bir muharremiyye niteliği taşımaktadır. Eserde yer alan mersiyeler ise muharremiyyelerin en mükemmel klasik örnekleridir. Fuzûlî'yi Hayretî, Safî, Şemsi Paşa, Âlî Mustafa Efendi, Rûhî-i Bağdâdî, Ubeydî ve Viranî takip eder. Bunlardan Âlî Mustafa on üç, Rûhî dört mersiyesiyle dikkat çekmektedir.

Muharremiyye türüne ilginin arttığı XVII. yüzyılda Fasîh Ahmed Dede, Kafzâde Fâizî, Seyyid Nizamoğlu, Arşî, Sabrî, Ömer Fuâdî, Sabûhî, Feridun, Cem'î, Nâilî ve Neşâtî'nin Kerbelâ mersiyesi yazdıkları tesbit edilmiştir (Çağlayan, s. 37).

Birrî Mehmed Dede, Kâmî, Nazîm, İsmâil Belîg, Sezâî-yi Gülşenî, Cemâleddin Uşşâkî, Behiştî, Tâhir, Sükûtî, Hâşim Baba, Zühdî XVIII.

yüzyılda muharremiyye yazan şairlerdir. Sükûtî ve Hâşim Baba'nın dörder manzumesiyle bu yüzyılın önde gelen mersiye şairleri olduğu söylenebilir.

XIX. yüzyılda muharremiyye yazan şair sayısında büyük bir artış görülmektedir. Kâzım Paşa, Osman Şems Efendi, Şeref Hanım, Şîrzâd, Mustafa Zekâî Efendi, Hoca Neş'et, Selâmî, Refî-i Kâlâyî, Keçecizâde İzzet Molla, Şeyh Müştak, Leskofçalı Galib, Nevres-i Cedîd, Yenişehirli Avni, Aydî Mehmed, Lebîb, Hakkı Bey, Âdile Sultan, Leylâ Hanım, Murad Molla, Ziyâ Paşa, Muallim Feyzi, Mebnî, İbnürreşâd Ali Ferruh, Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, Murad Emrî, Mustafa Âsım ve Hersekli Ârif Hikmet bunlar arasında zikredilebilir. Bunlardan bazılarının birden çok mersiyesi bulunmaktadır. Makālîd-i Aşk sahibi Kâzım Paşa ile biri elli bentlik muhammes olmak üzere beş mersiyesi bulunan Osman Şems Efendi XIX. yüzyılın en büyük mersiye şairleridir.

Edib Harâbî, Sâdeddin Sırrî, Sâmih Rifat Bey, Mehmed Memduh Paşa, Sıdkı Baba, Kanbalakzâde Hazmî, Fahîmî, Mehmed Şemseddin (Ulusoy), Ahmet Remzi (Akyürek), Tâhirülmevlevî, Kemâlî Efendi, Abdurrahman Sâmi, Alvarlı Muhammed Lutfi, Yusuf Fahir Baba (Ataer), Hüseyin Şemsi Ergüneş gibi isimler bu geleneğin son halkalarını oluşturur. Bunların içinde şiirlerini Nefâyisü'l-enfâs adlı bir risâlede toplayan Sâmih Rifat ve elli beyitlik "Mersiye-i İmâm-ı Hüseyin aleyhisselâm" adlı manzumesiyle Kemâlî Efendi önemlidir. Bazı Kerbelâ mersiyeleri müstakil risâleler halinde basılmıştır. Kâzım Paşa'nın Makālîd-i Aşk'ı ile (İstanbul 1301) Osman Şems Efendi'nin Mersiye-i Cenâb-ı Seyyidü'ş-şüheda'sı (İstanbul 1327) bunların en tanınmışıdır.

Muharremiyyelerde nazım şekli olarak gazel, kaside, murabba, muhammes, müseddes, müsemmen, terkibibend ve terciibend kullanılmıştır (bk. a.g.e., s. 46). Klasik bir muharremiyyede Kerbelâ Olayı'nın ayrıntılı tasvirini matem zamanı olan muharrem ayının geldiğini belirten ifadeler takip eder. Feleğe sitem, Hz. Hüseyin'in yasını tutmanın gerekliliği vurgulanıp soyunun övülmesinin ardından manzume Ehl-i beyt'e zulmeden Yezîd, Şimr ve diğer isimlere lânetle sona erer.

Kerbelâ Olayı halk ve âşık edebiyatında da yaygın olarak işlenmiş, bu tür şiirlere mersiyenin yanı sıra "muharremlik" adı verilmiştir. Bilhassa Alevî

ve Bektaşî çevrelerinde bu konuya dair yüzlerce manzume yazılmıştır. Âşık Yûnus'tan başlayıp günümüze kadar devam eden bu tür şiirlerin en tanınmışları Dedemoğlu (XVII. yüzyıl), Kalbî, Noksânî Baba (XVIII. yüzyıl), Deli Boran, Mir'âtî (XIX. yüzyıl), Yozgatlı Hüznî, Hilâlî, Fakîrî, Sefil Ali, Döne Sultan, Seyyah Dede, Rızâ, Ârif Abdal, Derviş Kemal, Hüseyin Çırakman (XX. yüzyıl) gibi şairlere aittir. Bünyamin Çağlayan Kerbelâ mersiyeleri üzerinde bir doktora tezi hazırlayarak bu şiirleri bir araya toplamıştır (bk. bibl.).

Divan edebiyatında, muharrem ayının ilk günü başlayan yeni yıl dolayısıyla şairlerin padişaha ve devlet büyüklerine sundukları tebrik kasidelerine de muharremiyye denilmiştir. Bu vesileyle sarayda yapılan törenlerde padişahın kaside takdim eden şairlere ve devlet adamlarına verdiği hediyelerle devlet adamlarının yanında çalışanlara dağıttıkları ihsanlar da aynı isimle anılmıştır. Zamanla gelenek halini alan bu uygulamada, senenin ilk günü ele geçen para veya hediye sebebiyle o yılın bolluk ve bereket içinde geçeceğine inanılmasının önemli rolü vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 305-308; Sinan Paşa, Tazarru'nâme (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1971, s. 276-278; Hayretî, Dîvan (haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1981, s. 9-12; Fuzulî, Hadîkatü's-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. 432, 434, 480-482; Özege, Katalog, III, 1112-1113; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 102; Muhammedî er-Reyşehrî, Mîzânü'l-ḥikme, Tahran 1362 hş./1404, VI, 324-328; Mustafa Tatçı, Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri, Ankara 1991, s. 47-48; Bünyamin Çağlayan, Kerbelâ Mersiyeleri (doktora tezi, 1997), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 396-400; Abdullah Uçman, "Sâmih Rıfat'ın Nefesleri: Nefâyisü'l-Enfâs", MÜTAD, sy. 8 (1997), s. 535-554; Pakalın, II, 566-567; Mustafa Uzun, "Kâzım Paşa", DİA, XXV, 152; a.mlf., "Kerbelâ", a.e., XXV, 275; Nihat Azamat,

“Kemâlî Efendi”, a.e., XXV, 236; Nuri Özcan, “Mersiye”, a.e., XXIX, 219-221; Mustafa İsen, “Mersiye”, a.e., XXIX, 218-219; a.mlf., “Mersiye”, TDEA, VI, 273-274.

Mustafa Uzun

el-MUHARRER

(المحرّر)

Râfiî’nin (ö. 623/1226) Nevevî tarafından Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adıyla ihtisar edilen Şâfiî fıkhına dair eseri

(bk. MİNHÂCÜ’t-TÂLİBÎN; RÂFİÎ, Abdülkerîm b. Muhammed).

el-MUHARRERÜ’l-VECÎZ

(المحرّر الوجيز)

İbn Atıyye el-Endelüsî’nin (ö. 541/1147) rivayet ve dirayet metodunu birlikte kullandığı Kur’ân-ı Kerîm tefsiri

(bk. İBN ATIYYE el-ENDELÜSÎ).

MUHASARA

(المحاصرة)

Meskûn ve müstahkem bir yeri ele geçirmek için yapılan kuşatma hareketi.

Sözlükte "etrafını çevirmek, kuşatmak, ablukaya almak" anlamındaki hasr kökünden türeyen muhâsara kelimesi "ele geçirme amacıyla bir yerin etrafını sarıp müdafilerin dışarı çıkmasını ve yardım almasını engelleme" mânası taşır. Açık arazide düşmanın abluka altına alınması da sonuç bakımından muhasara olmakla birlikte

buna "çevirme hareketi" denilmekte, muhasara, yalnız kale ve müstahkem mevkilerle meskûn mahallerin kuşatılması hallerinde kullanılmaktadır.

Muhasara hareketi ve tekniklerinin tarihi Antikçağ'lara kadar iner. İlkçağ'larda sağlam duvarlarla çevrili yerleri ele geçirmek için kuşatma taktiklerinin uygulandığı bilinmektedir. Eski Yunan, Mısır ve İran'da kuşatma teknik ve vasıtaları zamanla daha da gelişmiştir. Müslüman Araplar'ın daha önceden herhangi bir muhasara tecrübesi bulunmuyordu. Hz. Peygamber zamanındaki ilk kuşatma savaşları, Medineli yahudilerle savaş sürecine girilince kale veya tahkimli mahallelerde oturan Kaynukā', Nadîr, Kurayza ve Hayber mensuplarına karşı yapılmıştır. Hendek Gazvesi müslümanların yaşadığı ilk kuşatılma tecrübesidir ve onların zaferiyle sonuçlanmıştır. Müstahkem bir yere kurulmamış olan ve etrafında sur bulunmayan Medine gibi bir düzlük şehrini savunmada izlenen taktik ve strateji bu kuşatma savaşını harp tarihindeki en önemli örneklerden biri haline getirmiştir. Resûl-i Ekrem döneminin ilk muhasaraları daima fetihle neticelenirken Tâif'in müstahkem surları karşısında başarı kazanılamamış ve yaklaşık yirmi gün sonra ordu geri çekilmiştir. Bundaki en büyük etkenin, surların sağlamlığının yanı sıra müslümanların yeni yeni öğrendikleri mancınık ve debbâbe (surlara yaklaşmakta yararlanılan bir tür zırhlı araç) gibi savaş gereçlerini kullanmakta acemilik çekmeleri ve çok iyi savunma yapan Tâifliler'in özellikle başarılı arrâde (hedefe çok isabetli atışlar yapabilen yakın mesafe mancınığı) atışlarıyla müslümanların önce

debbâbelerini yakıp sonra başlarına taş ve ok yağdırmaları olduğu söylenebilir (bk. TÂİF GAZVESİ). Muhasaralarda düşmanın yardım alabileceği yolların kontrol altında tutulması savaşın seyrini etkilemesi bakımından büyük bir stratejik öneme sahiptir. Bu sebeple karargâhlar düşmanın atıcı silâhlarının menzili dışında kalan, kuşatılan yerin giriş noktalarıyla buralara gelen yolların gözetlenebildiği alanlarda kurulmaktaydı. Hz. Ebû Bekir döneminde Hadramut bölgesindeki Nüceyr Kalesi'nin muhasarası sırasında kalenin üç kapısından birinin kontrol edilememesi Kindeliler'in buradan sağladıkları yardımla uzun süre direnmelerine yol açmış ve muhasara ancak söz konusu kapıdan girişlerin engellenmesi üzerine sonuçlandırılabilmiştir.

Muhasara edilenler tarafından uygulanan savunma taktiği, eğer söz konusu yer bir akarsuyun yakınında ve düzlükte bulunuyorsa suyu o yöne çevirmek suretiyle araziyi bataklık haline getirmekti. Fihl (Ürdün) muhasarasında İslâm ordusu daha önce alışık olmadığı bu durumla karşılaşmış ve askerler, Bizanslılar'ın Beysân nehrini Fihl ovasına akıtarak meydana getirdikleri bataklıkta çok zor şartlar altında yürüttükleri, kaynaklara "zâtü'r-redğa" (kuvvetli balçık) olayı ismiyle geçen yaklaşık dört aylık bir kuşatmadan sonra şehri fethedebilmişlerdir. Muhasaraların süresi karşılıklı güç dengelerinin durumuna, savaş araç gereçlerine ve alınan savunma önlemlerine göre değişiklik gösteriyordu; birkaç gün sürenler olduğu gibi birkaç yıl devam edenler de vardı. Bazan da uzun süre sonuç alınamayan muhasara kaldırılıyor ve ardından bazı değişikliklerle yeniden başlatılıyordu. Meselâ önce Amr b. Âs, arkasından Yezîd b. Ebû Süfyân ve daha sonra Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından sürdürülen Filistin'in sahil şehri Kaysâriye kuşatması yaklaşık yedi yılda neticelendirilmiş ve Muâviye bunu, ancak bir yahudi ajanın kendisine emân verilmesi karşılığında şehre giren su kanalının yerini göstermesi sayesinde başarmıştır. Bazan da uzun süreli muhasaralar düşmanın teslimiyle sonuçlanıyor ve bunda genellikle yiyecek stoklarının tükenmesi etkili oluyordu.

Başlangıçta müslümanların muhasara savaşlarında belirgin bir taktik ve stratejileri olmamışsa da zamanla kuşattıkları yerin durumuna ve düşmanın almış olduğu savunma önlemlerine göre değişik taktikler geliştirmişlerdir. Araplar'ın daha çok meydan savaşlarında başarılı olduğunu gören Bizanslılar ve Sâsânîler, özellikle Yermük ve Kādisiye'de uğradıkları büyük

yenilgilerden sonra müslümanları açık arazi yerine kale veya müstahkem şehirlerde karşılama politikası gütmüşlerdir. Kale veya etrafı surlarla, bazan da ayrıca içi su dolu hendeklerle çevrili müstahkem şehirlerin muhasarasından uzun süre netice alınamadığı zaman ilk başvurulan yöntemlerden biri ajanlardan yararlanılarak su kanalı ve kaçış tüneli gibi gizli yolları öğrenmek olmuştur. İçeri giren ajanlar düşmanın durumu hakkında bilgi topladıkları gibi zaman zaman da kapıları açmışlardır. Bunun ilginç bir örneği, Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr döneminde Taberistan’a gönderilen kumandanlardan Ebü’l-Hâsib Merzûk’tur. Ebü’l-Hâsib, bizzat kaleye girip dövülmüş bir görünümle üstü başı dağınık halde Taberistan idarecisi ispehbede sığınmış ve diğer kumandanlar tarafından hain kabul edilerek karargâhtan kovulduğunu, eğer kendisine ilgi gösterilirse müslümanların sırlarını açıklayacağını söylemiştir. İspehbedin güvenini kazanan Merzûk daha sonra öğrendiği bütün bilgileri başkumandana sızdırmış ve bir hile ile kapıları açıp kalenin düşmesini sağlamıştır (Belâzürî, s. 334). Kuşatılan yerin nakliye yollarını ve su kanallarını kesme, surların ve kapıların dibinde ateş yakma, yangın ve panik çıkarmak için içeriye arrâdelerle neft ve yılan, çıyan, akrep doldurulmuş çömlekler atma, halat ve merdivenlerle surlara çıkma, surları yıkmak ve kapıları kırmak için mancınık, arrâde, debbâbe ve kebş (koçbaşı) gibi silâhlardan yararlanmanın yanı sıra düşmanı teslim olmaya zorlamak için yazılı ahidnâmeler veya moral bozucu haberler, şiirler vb. hazırlayıp oklarla içeri fırlatma gibi taktik ve stratejiler de uygulanan diğer yöntemlerin başlıcalarıdır.

Bazı muhasaralarda geri çekilme izlenimi verilerek âni bir baskınla sonuç alınmıştır. Lazkiye muhasarasında Ubâde b. Sâmit, askerlerini surların yakınlarında kazdırdığı büyük çukurlara saklayıp muhasarayı kaldırdığı izlenimini vermiş ve müslümanların çekildiğini zanneden Lazkiyeliler kapılarını açtıkları zaman âni bir hücumla şehri ele geçirmiştir (a.g.e., s. 138). Kuşatmalarda zaman zaman farklı

diplomatik yöntemlere de başvurulmuştur. Meselâ halkın ileri gelenlerine gizli elçiler gönderilmiş ve onlarla irtibat kurularak idareciler devre dışı bırakılmıştır. İsfahan’ı kuşatan Abdullah b. Büdeyl bu yolla şehrin kapılarını halka açtırmış ve yönetici çareyi kaçmakta bulmuştur.

Uzun muhasaralar müslüman askerlerini hayli uğraştırmakla birlikte düşmanın sürekli gözetim altında tutulmasını sağladığı için faydalı olmuş, böylece düşman tarafından gelebilecek tehlike bir bakıma kendiliğinden ortadan kalkmıştır. Ayrıca Yermük ve Kādisiye gibi büyük savaşlardan sonra dağılan Bizans ve Sâsânî askerleri sığındıkları kale ve müstahkem şehirlerde bu yolla uzun süre hareketsiz bırakılmışlardır. Öte yandan muhasara sırasında ayrı ayrı yerlerde savaşan düşman askerlerinin aralarındaki iletişim kopmuş ve bu durum düşmanı güç birliğinden yoksun bırakmıştır. Kale içerisine sıkışan insanların yiyecek sıkıntısı gibi birtakım zorluklarla karşılaşması ve idarecilerin bunlara çare bulamaması da halkın onlardan kopmasına ve müslümanlara yaklaşmasına zemin hazırlamıştır.

Müslümanlar Hz. Osman zamanından itibaren deniz muhasarası ile karşılaşmış ve bunda da başarılı olmuştur. Suriye valisi Muâviye Kıbrıs’taki fetihlerini muhasara yoluyla yapmış, daha sonra Rodos, Sicilya, İstanbul seferleri gibi birçok askerî harekât denizden kuşatma ile gerçekleştirilmiştir. Emevîler ve Abbâsîler zamanındaki en önemli muhasara savaşları arasında İstanbul kuşatmaları başta gelmektedir ve bunların en dikkat çekici özelliği şehrin hem karadan hem denizden kuşatılmasıdır.

Muhasara savaşlarında mancınık daha çok kale surlarını tahrip edebilecek ağır taşların, arrâdeler ise daha hafif taşlarla kızdırılmış demir parçaları gibi yaralayıcı ve neft gibi yakıcı maddelerin atımında kullanılmıştır. Medineli yahudilerin Hayber muhasarasında müslüman askerlere karşı kullandıkları mancınık kale fethedilince müslümanların eline geçmiş ve başta Tâif olmak üzere daha sonraki kuşatmaların vazgeçilmez silâhı olmuştur. Müslümanlar ileriki dönemlerde mancınığı geliştirmişlerdir. Surlarda gedik açmak ya da açılan gediği genişletmek amacıyla demirden yapılan koçbaşı kullanılmış, aynı amaçla debbâbelerden de faydalanılmıştır. Muhasaralarda ayrıca düşman askerlerini etkisiz hale getirmek amacıyla özellikle yetenekli okçular büyük rol oynamıştır. Kaleye çıkabilmek için ahşap ve halat merdivenler, kuşatma zincirleri ve halatları da muhasaralarda kullanılan diğer bazı savaş araç gereçleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥṣr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥṣr" md.; Buhârî, "Meġāzî", 9, 38, 56, 170, "Edeb", 68, "Tevḥîd", 14, 31; Müslim, "Cihâd", 82; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90, 115, "Cenâʾiz", 16, "Ḫarâc", 19, 36; Tirmizî, "Siyer", 48, "Diyât", 14; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 67, 138, 334, 424-425, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 73, 76, 159; VII, 15; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 157; IV, 273; V, 21; VI, 43; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), V, 59; VI, 12; VIII, 261; X, 36, 198; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 148, 307; II, 511; III, 184, 423; IV, 12, 25, 156, 246, 262, 265; V, 256, 288; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 32, 57, 118, 120, 123, 138, 181, 259, 322, 349; II, 185, 332; III, 335; IV, 26, 41, 49, 53, 165, 243, 290, 418; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 13, 20, 115, 164; VI, 29, 329; VIII, 5; X, 225; XIV, 54; XV, 201; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 270, 275; IV, 382, 403; VI, 353, 398; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 79, 170; II, 109; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 93, 96, 104, 108; A. J. Butler, The Arab Conquest of Egypt, Oxford 1978, s. 194, 226-230; Hitti, İslâm Tarihi, I, 226, 229, 231-232, 253; F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, s. 129-134, 137-139, 149-155, 173-176; Fâruk Ömer, en-Nuẓumü'l-İslâmiyye, Ayn 1983, s. 188-189, 208-211; Hâlid Câsim el-Cenâbî, Tanẓîmâtü'l-ceyşi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Bağdad 1984, s. 188-192; Vefîk ed-Dakdûkī, el-Cündiyye fî ʿahdi'd-Devleti'l-Ümeviyye, Beyrut 1985, s. 214-218, 230-236, 263-272; M. Zeki Terzi, Abbâsîler Döneminde Askerî Teşkilât (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 100, 135-137; a.mlf., Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, Samsun 1990, s. 90-92, 121-125; Nu'mân Sâbit, el-ʿAskeriyye fî ʿahdi'l-ʿAbbâsiyyîn (nşr. Hâmid Ahmed el-Verd), Bağdad 1987, s. 149-162, 215-225; W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1992, s. 101-110; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 285-286, 335, 344-346, 390-397; A. Christophilopoulou, Byzantine History (trc. T. Cullen), Amsterdam 1993, II, 39-41; M. Canard, "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri" (trc. İsmail Hami Danişmend), İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 1, İstanbul 1955, s. 213-225; Ahmed Bedr, "et-Tanẓîmü'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArâbi'l-müslimîn", Dirâsât târîḫiyye, sy. 4, Dımaşk 1401/1981, s. 139-143; Cl. Cahen, "Ḥiṣār", EI² (İng.), III, 469-470; G. S. Colin, "Ḥiṣār", a.e., III,

470; C. E. Bosworth, “Ḥiṣār”, a.e., III, 470-472; D. Ayalon, “Ḥiṣār”, a.e., III, 472-476; S. A. A. Rizvi, “Ḥiṣār”, a.e., III, 481-483; Semavi Eyice, “Kale”, DİA, XXIV, 234-238.

İsrafil Balcı

Osmanlılar’da.

Osmanlılar kuşatma tekniklerinde daha ilk fetihlerden itibaren kazandıkları tecrübeyle büyük bir gelişme sağlamıştır. İlk dönemlerde Osmanlılar’ın başarıyla uyguladığı usul, kuşatılacak kale civarında ve ulaşım yolları üzerinde bulunan hâkim noktalara havale kuleleri inşa etmek ve buralara kuvvet yerleştirerek hedeflenen yeri sürekli gözetleyip dışarıyla irtibatını kesmekti. Böylece uygulanan bir çeşit abluka ile kalenin zayıf ve zaptı kolay noktaları, ahali ve yöneticilerin durumu tesbit edilir, kuşatma altındakilerin durumunun kötüleştiği öğrenilince kuşatmanın askerî harekât kısmı başlatılır, genellikle de kale içindekiler açlıktan teslime mecbur bırakılırdı. Nitekim İznik, İzmit ve Bursa gibi büyük kaleler havale denilen bu mukabil istihkâmlarla tecrit edilip seneler süren ablukalarla düşürülmüştür.

Ortaçağ Avrupası’nda kale muhasaralarında kullanılmaya başlanan top ve ateşli silâhları Osmanlılar daha da geliştirip etkili hale getirmiş ve kuşatmalarda yeni bir çığır açmışlardır. II. Murad devrinden itibaren ateşli silâhların kalelerin ele geçirilmesinde ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Özellikle Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul kuşatması muhasara teknik ve

taktikleri açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu kuşatmada hem eski muhasara vasıtalarından hem de geliştirilen yeni teknik ve silâhlardan yararlanılmış, top ilk defa surları yıkmakta en etkili silâh olarak öne çıkmıştır. Birkaç topun bir arada belli bölgeleri hedef alışı ve özel bir atış tekniği surların yıkılmasını sağlayan başlıca faktör olmuştur. Fâtih’in geliştirip düzene koyduğu topçuluk ve muhasara sanatı daha sonraki devirlerde büyük aşama göstermiştir.

Balkanlar’a ve Orta Avrupa’ya yönelen askerî harekâtlar sırasında Osmanlı ordusu, savunma duvarlarını ve müstahkem şehirleri ele geçirmekte

uyguladığı taktikler ve teknik donanımlarıyla önemli bir başarı kazanmıştır. Kuşatacakları kalenin civarını akıncılara tahrip ettiren Osmanlılar, ardından kalabalık kuvvetlerle harekâta girişip mevzilerini düşman istihkâmlarına hâkim noktalara kurar, muhasarayı ısrarla sürdürürlerdi. Planlı harekât sayesinde kuşatmalarda malzeme sıkıntısı fazla çekilmez, bol cephane ve mühimmat bulundurulurdu.

Osmanlılar oldukça uzun bir hazırlık safhasından sonra muhasaraya başlardı. Bu amaçla eyalet ve sancaklara hükümler gönderilip orduya katılmaları emredilir ve gerekli hazırlıklar yapılırdı. Düşmanın yardım alabileceği yerlere akınlar düzenlenir, şehrin yakın çevresiyle bağlantıları kesilip giriş çıkışlar önlenir, civardaki halk başka yerlere nakledilirdi. İslâm savaş usulü gereği kuşatmalarda önce karşı tarafa mektup veya elçi yollanarak kan akıtılmaması için kaleyi teslim etmeleri tavsiye edilir, kabul durumunda muhafızlara ve ahaliye eman verilirdi. Topların mevzilendirilmesi muhasaralarda önem verilen bir husustu. Topların toprak ve kumla örtülerek keşfedilmesi önlenir, kayalık alanlarda toplar için hususi mevziler düzenlenip setler yapılırdı. Osmanlılar kuşatma alanında da toplar dökerdi. Fâtih Sultan Mehmed'in İşkodra önlerinde, deve ve katırlarla bakır ve döküm levazımı getirtip dağlarda fırınlar kurdurmak suretiyle büyük toplar döktürttüğü bilinmektedir. Girit'te uzun süren Kandiye muhasarasında da top dökümü yapılmıştır. Muhasara topları genellikle orduyla birlikte nakledilirdi. Kuşatmanın başarısız olduğu hallerde bazan hızla geri çekilmek gerektiğinden topların karşı tarafın eline geçmesini önlemek için parçalandığı yahut toprağa gömüldüğü de olurdu. Muhasara topları 80, 100 ve 120 libre ağırlığında imal edilirdi. Kullanılan toplar ise bazaluka (bacaluşka), basilik, havan, balyemez, kolonborna, şâhî / darbzen, şayka, şakaloz, çarha, obüs idi. Muhasaralarda kullanılan topların en dikkat çekici örneği, 1 kental (100 kg.) ağırlıkta demir gülle atabilen 180 kental (18 ton) ağırlığındaki bazalukadır.

Top sayısı ihtiyaca göre düzenlenmekteydi. 1453'te büyük toplar günde yedi sekiz, 1478-1479'da İşkodra'da daha küçük çaplı olanları günde 131-194, 1522 Rodos'ta basilikler 130 defa atış yapmıştı. Topların atış menzili hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte XVI ve XVII. yüzyıllar için 720 m. tahmin edilmektedir. Muhasaralarda kullanılan tüfeklerin atış mesafesi ise 500-600 kadem (187,5-225 m.) olarak belirtilir. Mermiler etkili

ve isabetli atış için koyun derisine sarılırdı. Osmanlılar'da "yuvarlak" diye anılan top gülleleri taş, demir, kurşun, granit, mermer ve bronzdan yapılırdı. 1453'te toplar taştan gülle atıyordu. Şâhî topunun attığı güllelerin ağırlığı 12 kantar (677 kg.), barut hakkı 200 libre idi. 1474 ve 1478 İşkodra muhasaralarında 13 kantar (733 kg.) ağırlığında, 1522 Rodos'ta 11-12 palme (yaklaşık 120 cm.) çapında, 1639'da Bağdat'ta 18, 20 ve 25, Kandiye'de 5, 7 ve 9 okkalık gülleler kullanılmıştır. Gülleler kuşatma sonunda yeniden kullanılmak üzere toplatılırdı.

Muhasara silâhları olarak önceleri koçbaşı, taş veya ok atan mancınık (katapult), ahşap müteharrik savaş kuleleri kullanılırken ateşli silâhlar ve topun kullanımıyla bunlar önemini kaybetmeye başlamıştır. Diğer muhasara teçhizatı olarak barut, barut kesesi, kumbara (humbara), kazan, çömlek, yangın ve el kumbarası, şişe, tunç el kumbarası (Kandiye'de günde 1000 adet kullanılmıştı), gönderli kumbara, demir, kurşun, bakır, çam sakızı, güherçile, zift, kükürt, bal mumu, yağ, keten tohumu yağı, gaz, katran, katranlı paçavra, yorgan parçaları, neft, kirpas, yün, pamuk, fitil, yanıcı ve öldürücü karışımlar, aydınlatma mermileri, ağaçtan ve ipten merdivenler, halatlar, kancalar, zincir, kazma, kürek, manivela kolu, balta, örs, körük, kereste, çivi, kazan, çuval, koyun, keçi ve öküz derisi, yük arabaları sıralanabilir. Tarihte ilk yangın bombası 1478 İşkodra, infilaklı tahrip bombası ise 1480 Rodos muhasarasında kullanılmıştır.

Osmanlılar, muhasaralarda dış hendek ve surlara yaklaşmak amacıyla sağa sola eğri büğrü sıçan yolları yaparak her hücum kolu için 10 metrede bir mevziler kurup aralarını gizli yollarla birleştirir, gerektiğinde birçok hücum kolunu tek kol haline getirirlerdi. Mevziler 1,5 m. uzunluğunda kum torbaları vb. maddelerle takviye edilirdi. Bunun yanında ilk defa 1422'de görülen tekerlekli ahşap savaş kuleleri etkili ölçüde 1453'te İstanbul ve 1596'da Eğri'de kullanılmış, Sigetvar'da aynı amaçla kale etrafına odunlar yığılıp toprak ve fışkı çuvallarından yapılan büyük bir kule üzerinden hücuma kalkılmıştı. Hendeklere çalı, odun vb. kum torbaları yığılarak tutuşturulur, bazan da kale burçları hendekle çevrilip içleri su doldurulurdu.

Yer altında tüneller açarak surları yıkmak amacıyla kullanılan lağımlardan

İstanbul ve İşkodra muhasaralarında yararlanılmıştır. Lağımlar surların yarım mil ilerisinden kazılmakta, düşman lağımcılarını âni baskınla püskürtüp tehlike anında geri çekilme taktiği uygulanmakta, faaliyetler gizlilikle yürütülmekteydi. Öte yandan kazılan tüneller kale suru altına kadar getirilir, buraya barut yığılarak patlatılır ve üstündeki surlar çökertilirdi. Eğri kuşatması bu tip bir tünel mücadelesine sahne olmuş, açılan karşılıklı tüneller birbirine rastlayınca yer altında küçük çaplı bir savaş cereyan etmişti.

Muhasara hattının kurulmasında ve askerî yerleşimde ilk işlerden biri toprak sürme denilen siper kazma faaliyetidir. Topların isabetli şekilde mevzilendirilmesi ve karargâh tanzimi noktasından muhasaraların önemli bir unsuru olan metrisler büyük ve geniş olarak tertip edilmekte, ancak bu siperler yağmurdan olumsuz yönde etkilenmekteydi. Muhasara hattı umumiyetle uygulandığı gibi merkez, sağ ve sol olmak üzere üç, 1522 Rodos'ta şartlar gereği beş, Lefkoşe'de ise yedi kol halinde düzenlenmiştir.

Muhasaraların sonunda anlaşma şartlarıyla teslim olma (vire) durumunda kaledeki müdafilerin can ve malına dokunulmaz, sivil halkın kalması yahut gitmesi kendi tercihine bırakılırdı. Kale muhafızlarına istendiğinde "hatt-ı emân" verilmekte, kale halkı bazan aileleri ve mallarıyla birlikte İstanbul'a nakledilmekteydi. Savaşla alınan şehirlerin statüsü ve onlara nasıl davranılacağı ise tamamen Osmanlı idarecilerinin tasarrufunda olurdu. Bu durumda bazan kale kumandanı ve muhafızlar idam edilebilir veya esir alınır, içerideki sivil halk da sürülebilirdi. Fetih neticesinde yeniçeriler ocaklarının sarılı kızıllı sancaklarını kaleye çeker, surlar üstünde ezanlar okunur, top şenlikleri yapılır, mehter takımı zafer havası çalardı. İslâmî an'ane gereği fetihnâmeler düzenlenir, şehrin büyük kilisesi camiye çevrilir, ümerâ ve askere zafer mükâfatı dağıtılır, şehir ve kale hemen tamir ve tahkim edilir, gerektiğinde fethedilen yer yeni bir eyalet merkezi yapılırdı. Osmanlılar XVI ve XVII. yüzyıllarda muhasara usul ve istihkâmını çok geliştirmişler ve bunda büyük bir tecrübe sahibi olarak kuşattıkları yerleri genellikle kolayca ele geçirmişlerdir. XVII. yüzyıl sonundan itibaren Avrupa'da gelişen savaş usulleri kale kuşatmaları yerine açık alan muharebelerine odaklanmış, Osmanlılar bu yeni sisteme ayak uydurmakta zorluk çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 488-489; II, 148-154; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 691, 693, 721; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, tür.yer.; VII, tür.yer.; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (1299-1523) (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 45, 47-48, 63, 112, 202, 240; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 11, 15, 31; Ahmed Refik [Altınay], Devr-i Süleyman-ı Kanunî'de Birinci Viyana Muhasarası, İstanbul 1288 hş., s. 7-26; a.mlf., Mefâhir-i Askeriyye Sahifeleri, İstanbul 1325, s. 70, 72, 229, 233, 293; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I-III/1, tür.yer.; Mahmûd Şît Hattâb, el-Muṣṭalaḥâtü'l-ʿaskeriyye fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 1386/1966, I, 185-186; Danişmend, Kronoloji2, I-III, tür.yer.; Selahattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, Ankara 1985, s. 34, 39, 43, 48, 50-51, 63-111; V. J. Parry, "Savaşçılık" (trc. Yusuf Yazar), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, IV, 399-422; a.mlf., "Ḥiṣār", EI² (İng.), III, 476-481; Feridun M. Emecen, İstanbul'un Fethi Olayı ve Meseleleri, İstanbul 2003, s. 37-38.

Mehmet Canatar

MUHASEBE KALEMİ

(bk. BAŞMUHASEBE KALEMİ).

MUHÂSİBÎ

(المحاسبي)

Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243/857)

İlk sûfîlerden, hadis, kelâm ve tefsir âlimi.

Muhtemelen 165 (781) veya 170 (786) yılında Basra'da dünyaya geldi. Rebîa kabilesinin Aneze koluna mensuptur. Nefis muhasebesi hususundaki titizliğinden dolayı "Muhâsibî" diye tanınmıştır (Sem'ânî, IX, 76; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 171). Mu'tezile'nin merkezi Basra'da doğup büyümüş ve babasının da bu mezhebi benimsemiş olması Muhâsibî'nin Mu'tezile'yi yakından tanımasına, hatta başlangıçta bu mezhepten etkilenmesine sebep oldu. Genç yaşta Bağdat'a giderek Vekî' b. Cerrâh, Süleyman b. Dâvûd, Şüreyh b. Yûnus, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi âlimlerden dinî ilimleri tahsil etti. Aynı zamanda İmam Şâfiî'nin öğrencisi olduğu nakledilmektedir. Muhâsibî'nin bu dönemde Mu'tezile mezhebine mensup olan babasıyla anlaşamadığı, babasından kalan mirası bu sebeple reddettiği kaydedilmektedir. Mirasın 30.000 veya 70.000 dirhem tuttuğu şeklindeki kayıtlar onun zengin bir aileden geldiğini ortaya koymaktadır. Bu sırada çocuk yaşta olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin, evlerine gelen Muhâsibî'ye yiyecek verdiğini belirten rivayetler (Ebû Nuaym, X, 74-75) onun gençlik yıllarında fakir bir hayat yaşadığını göstermekle birlikte Ebû Hamza el-Bağdâdî ile aralarında geçen konuşmadan ileri yaşlarda malî durumunun iyi olduğu anlaşılmaktadır (Serrâc, s. 398).

Gençlik döneminde Bağdat'ta hadis meclislerine devam eden Muhâsibî, Selef akîdesi ve ehl-i hadîs anlayışının ağırlıklı olarak hissedildiği en-Neṣâʾiḥu'd-dîniyye'yi bu sıralarda yazmış olmalıdır. Onun bu devrede bir zâhid grubuyla karşılaşması hayatının dönüm noktasını oluşturmuş, bu tarihten sonra tasavvufî kimliği ön plana çıkmaya başlamıştır. Ancak eserlerinde bu topluluğa mensup olanlardan herhangi birinin ismini zikretmez.

Muhâsibî’nin halku’l-Kur’ân konusunda Mu‘tezile gibi düşünmeyen, liderliğini Ahmed b. Hanbel’in yaptığı ehl-i hadîs zümresine karşı Halife Me’mûn’un emriyle uygulanan baskı dönemindeki (bk. MİHNE) durumu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İnzivâya çekildiği için bu devirde sıkıntı görmediği yolundaki açıklamalar gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Öte yandan onun bu dönemde bir ara Mu‘tezile’ye yakınlaştığını, fakat Hanbelîler’in baskısı sonucunda bu tutumundan vazgeçtiği ileri sürülmektedir (EI [İng.], III, 699). Fakat İbn Asâkir’in, Muhâsibî ve arkadaşı İbn Küllâb’ın Me’mûn’un fâsık olduğunu ileri sürerek meclisinde bulunmayı câiz görmediklerini ve Kur’an üzerinde tartışmayı kabul etmediklerini kaydetmesi bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir.

Bu sıkıntılı devrede Mu‘tezile’ye cevap vermeye çalışan Muhâsibî’nin bu akıma sert eleştirileri, Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir’e yaptığı gönderme sebebiyle 218-230 (833-845) yılları arasında yazılmış olması gereken Fehmü’l-Ḳurʾân adlı eserinde yer almaktadır. Baskı döneminin nihayete erdiği 234’ten (849) sonra yazılan er-Riʿâye’de de Mu‘tezile’yi tenkit etmektedir. Ancak bu eserlerde Mu‘tezile’yi kendi usulleriyle eleştirmesi Selef âlimleri tarafından suçlanmasına sebep oldu. Özellikle Fehmü’l-Ḳurʾân’da yer alan görüşlerinin Ahmed b. Hanbel taraftarlarının tepkisini çektiği anlaşılmaktadır. Mu‘tezile’ye reddiye yazarken onların görüşlerini uzun uzadıya anlatarak yayılmalarına yol açtığı, bu sebeple İbn Hanbel’in onu desteklemediği (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ,

XII, 111-112) ve günahını itiraf etmedikçe tövbesinin kabul edilmeyeceğini söylediği belirtilmektedir (İbn Ebû Ya‘lâ, I, 68). Ayrıca dönemin ünlü sûfîsi Serî es-Sakatî’nin, Cüneyd-i Bağdâdî’ye Muhâsibî’nin ilmini ve edebini alıp kelâm görüşlerini ve reddiyelerini bırakmasını söylemesi, onun kelâma yönelmesinden dolayı bazı sûfîler arasında da hoş karşılanmadığını göstermektedir (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 95-96). Öte yandan İbn Hanbel’in bir gün gizlice Muhâsibî’nin sohbetine katıldığı, sohbet sonunda ağlayarak onu takdir ettiği, fakat bu tür sohbetleri kendi taraftarı için uygun görmediği rivayet edilmektedir (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 344); ancak Zehebî bu rivayeti güvenilir bulmaz (Târîḫu’l-İslâm, s. 208; Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 165).

Mu‘tezile konusundaki tavrı sebebiyle Hanbelîler’in baskılarına dayanamayarak evinde inzivaya çekilen Muhâsibî, bir süre sonra Bağdat’tan ayrılmak zorunda kaldı. Şehre ancak İbn Hanbel’in vefatından sonra dönebildi. Vefat ettiğinde cenazesinde sadece dört kişinin bulunması, Ahmed b. Hanbel önderliğindeki hadisçilerin onun hakkındaki olumsuz tavrıyla ilgili görülmektedir (Sülemî, s. 56; Sem‘ânî, V, 208; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 165). Muhasibî’nin Müstansıriyye Külliyesi’ne defnedildiği kaydedilirse de buradaki mezarın ona ait olmadığı tesbit edilmiştir (Nâcî Ma‘rûf, I, 217-218).

Muhâsibî’yi bir hadis râvisi olarak ele alan Zehebî onu, hocaları arasında hadis rivayetiyle tanınmayan kişiler bulunduğunu ifade eden “sadûk fî nefsih” tabiriyle nitelendirmiş (Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 165), İbn Hacer el-Askalânî ise “makbul” terimini kullanmıştır (Taḳrîbü’t-tehẕîb, s. 145). Muhâsibî’nin gençliğinde hadis çevrelerinde bulunduğu, bu çevreden uzaklaşıp tasavvufa yaklaşınca kullandığı hadislerin değerinin düştüğü tarzındaki görüşler gerçeği yansıtmamaktadır. Fehmü’l-Ḳurʾân, er-Riʿâye gibi eserleri ve İbn Mesrûk’tan rivayet edilen Kitâbü’l-Ġıybe’si senedli hadis rivayetleriyle doludur. Bu sebeple Muhâsibî’nin tasavvufa yönelmesinden sonra da hadis konusundaki hassasiyetinin devam ettiğini kabul etmek daha doğru olur.

Tefsirle de uğraşan Muhâsibî eserlerinde İbn Abbas, İbn Mes‘ûd, Mücâhid b. Cebr, Atâ b. Ebû Rebâh gibi müfessirlerden nakiller yapmış ve yer yer bazı âyetleri tefsir etmiştir. Onun er-Riʿâye’den sonra en hacimli eseri olan Fehmü’l-Ḳurʾân tefsir usulüne dairdir. Günümüze ulaşmayan Fehmü’s-sünen’in de Kur’an tarihiyle ilgili bilgiler ihtiva ettiği belirtilmektedir.

Muhâsibî’nin Muhammed b. Nasr gibi bazı kişilere fıkıh dersi verdiği kaydedilmektedir (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 282). Özellikle er-Riʿâye’sinde fıkıhla ilgili konularda zaman zaman Hanefî ve Şâfiîler’ce doğru sayılan görüşleri zikrettiği ve rey, hüccet, kıyas, istinbat, hüküm gibi fıkıh usulü terimlerini kullandığı görülmektedir. Mekâsib adlı eseri kitâbü’l-harâc ve kitâbü’l-emvâl türü eserlerin küçük bir örneği görünümündedir.

İbn Küllâb ve Ebü’l-Abbas el-Kalânisî ile birlikte Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından sayılan Muhâsibî (Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s.

308; Şehristânî, I, 80-81), çalışmalarında Ehl-i sünnet akîdesine karşı zararlı kabul ettiği bütün akımların bid‘at olduğunu ortaya koymuş, çeşitli vesilelerle Mu‘tezilî, Râfizî, Mürciî ve Hâricîler'i eleştirmiş, özellikle Mu‘tezile ile olan tartışmalarında onların akılcı metodunu kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel, Kur'an lafızlarının mahlûk, fakat bunların Allah katında taşıdığı mânaların (muhteva) kadîm olduğunu söyleyen Muhâsibî'nin bu fikrine karşı çıkarak halkı uyaracağını söylemiştir (İbn Ebû Ya‘lâ, I, 62-63; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 209-210). Muhâsibî'nin kelâma dair görüşleri ve bid‘at mezheplerine yönelttiği eleştirilerin bir kısmı Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'inde yer almaktadır. Bazı çağdaş müellifler Ebü'l-Hasan Eş‘arî'nin Muhâsibî'den etkilendiğini ileri sürmüşlerdir (DİA, XI, 446).

Muhâsibî'nin asıl önemli yanı sûfîliğidir. Ahmed Emîn onun tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk sûfî olduğunu söyler (Ẓuhrü'l-İslâm, I, 227). Genç yaşta zâhidler topluluğuna katılan Muhâsibî'nin, itikad ve tasavvuf düşüncesi yönüyle Hasan-ı Basrî geleneğine bağlı olduğu hem kaynaklardan hem eserlerinden anlaşılmaktadır. Ferîdüddin Attâr'ın kendisine nisbet ettiği bir sözden hareketle (Tezkiretü'l-evliya, s. 298) tasavvufî hayata otuz yaşlarında girdiği söylenmekle beraber bu tarihten daha önce tasavvufa yönelmiş olmalıdır. Ebû Süleyman ed-Dârânî, Zünnûn el-Mısrî ve Bişr el-Hâfî gibi sûfîlerin etkilerini taşıyan Muhâsibî'nin Ahmed b. Âsım el-Antâkî ile münasebetleri hakkında farklı görüşler mevcuttur. İlk kaynaklar Antâkî'yi Muhâsibî'nin yaşıtı, sonraki kaynaklar müridi olarak gösterirken çağdaş araştırmacılar Antâkî'yi Muhâsibî'nin şeyhi diye kabul eder (EI [İng.], III, 699).

Muhâsibî sûfîlerin şathiye türündeki ifadelerinden uzak durmayı tercih etmiş ve Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi şathiyyâta meyilli talebelerine sert uyarılarda bulunmuştur (Serrâc, s. 398; Hücvîrî, s. 291). İbn Hafîf şeriatla tasavvufu birleştiren beş şeyh arasında Muhâsibî'nin adını da sayar (Kuşeyrî, s. 122). Muhâsibî'nin tasavvufî düşüncesinin temel kavramları zühd, nefis muhasebesi ve havf ile recâ şeklinde özetlenebilir. Nefsin sürekli muhasebe altında tutulması gerektiğini söyleyen Muhâsibî nefsin kendisinden çok nitelikleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. O nefsi insanın hata yapan, gaflete düşen olumsuz melekesi olarak görür. Ona göre nefsin bu yanlışlıkları bilinçli bir tercihe dayanmaz; nefis kendisi için iyi olanın nerede bulunduğunu bilmediğinden hataya düşer. Nefsin tabiatını

değiştirmek mümkün olmadığı gibi onu öldürmek de mümkün değildir. İnsanın yapısı ve temel özellikleri kişiye göre değişiklik arzetmez. Nefis, akla karşı bir güç şeklinde insanın iç dünyasında sürekli bir mücadele ortamının teşekkülüne sebep olur. Akıl insanın karar mekanizmasını, kalp bu kararları uygulama gayretini temsil eder. Kalpteki belli bir niyete dönüşmemiş çağrılar kulu iyiye veya kötüye yönelten hissî yahut fikrî bir nitelik taşır. Daha önce Mu'tezile tarafından kullanılan ve "havâtır" denen bu ön düşüncelerin kaynağı Muhâsibî'ye göre Allah, şeytan ya da nefistir. Onun bu konuyla ilgili Mu'tezile kaynaklı kavramları kullanması, İbn Hanbel'in talebelerinden Ebû Zür'a er-Râzî gibi Selef ulemâsı tarafından bid'at olarak değerlendirilmiştir (Hatîb, VIII, 213). Nefis muhasebesinin temelini mârifet, havf ve recâya dayandıran ve Allah'ı, şeytanı, nefs-i emmâreyi, Allah için yapılan ameli bilmek şeklinde dört tür mârifetten bahseden Muhâsibî'nin kavrama ahlâkî bir anlam yüklediği ve daha çok taklide dayalı bilinçsiz sûfî hayatına karşı ihlâsı hedef alan bir yaşantıyı ve bilinci mârifet olarak kabul ettiği görülmektedir. Muhâsibî, nefis muhasebesinde başarı sağlayabilmek için bu tür bir mârifetin eşlik etmesi şartıyla niyet, irade, şehvetleri terk, tövbe, halvet, riyâzet, zikir, tefekkür, takvâ, murakabe ve vera' gibi unsurları gerekli görür. Onun mârifete dair dörtlü tasnifi ve muhasebe ehlinin sahip olduğu on özellikle ilgili tesbitleri Abdülkādir-i Geylânî tarafından tekrar edilmiştir (el-Ġunye, II, 184-187).

Riyâ konusunda ilk sûfîler üzerinde derin etkiler bırakan yaklaşımları Muhâsibî'de melâmetî damarın varlığına işaret

etmektedir. Onun gençlik çağlarında oldukça katı bir zühd anlayışına sahip bulunduğu belirtilmektedir. Bu dönemde yazdığı en-Neṣâ'iḥu'd-dîniyye'de mal edinmeyi büyük bir fitne olarak görerek mala karşı açık tavır almış, daha sonra yazdığı Kitâbü'l-Mesâ'il fi'z-zühd ve Kitâbü'l-Mekâsib'de ise malın kendisinin değil kalpteki mal sevgisinin insan için tehlikeli sayılacağını söylemiş, bu hataya düşülmemesi şartıyla mal sahibi olmakta bir sakınca görmemiştir.

Tasavvufta hal kavramı üzerinde duran, kanaat, zühd, üns, yakîn, havf, muhabbet, hayâ, sıdk ve ihlâs gibi kavramları hal diye ortaya koyan, hallerin kontrol altında tutulması ve Kitap ve Sünnet'e dayandırılması gerektiğini söyleyen ilk sûfîlerden biri de Muhâsibî'dir. Ebû Saîd el-

Harrâz’ın Kitâbü’ṣ-Ṣıdḳ adlı eserinde onun ünsle ilgili görüşlerinin etkisi hissedilir. Kendisine Muhâsibiyye adlı bir tarikat nisbet eden Hücvîrî, Muhâsibî’nin rızayı makam değil hal saydığını ve rıza mezhebinin kurucusu olduğunu söyler ve rıza ile ilgili görüşlerini ayrıntılı biçimde anlatır (Keşfü’l-maḥcûb, s. 283-287). Onun tasavvuftaki makam kavramının terimleşmesinde de etkisinin bulunduğu söylenebilir.

Çağdaşlarından Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, İbn Atâ, İbn Mesrûk, İbn Hafîf, Ebû Hamza el-Bağdâdî, sonraki dönemden Sehl et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Nasr es-Serrâc, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Gazzâlî, Muhâsibî’nin etkisinde kalan sûfîler arasında sayılabilir. Kâzerûniyye tarikatının pîri Ebû İshak Kâzerûnî’nin (ö. 426/1035) bir ara İbn Hafîf, Ebû Amr ed-Dımaşkī ve Muhâsibî’nin tasavvufî yolları arasında kararsız kalması, Muhâsibiyye yolunun V. (XI.) yüzyılda varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Şâzeliyye tarikatında er-Riʿâye okuma geleneğinin Muhâsibî’nin bu tarikat üzerindeki uzak etkilerine örnek teşkil ettiği belirtilmektedir (Smith, s. 266-267; EI [İng.], III, 699).

Eserleri. Çok sayıda çalışması bulunduğu belirtilen Muhâsibî’nin tesbit edilebilen yirmi altı eserinden yirmi ikisi günümüze ulaşmıştır. 1. er-Riʿâye li-ḥuḳūḳillâh ve’l-ḳıyâm bihâ. Riyâ, nefsin tanınması, kibir, aldanma ve haset gibi konulardan ayrıntılı biçimde söz eden eser Muhâsibî’nin en tanınmış çalışmasıdır. Tasavvuf ahlâkına dair kitaplara kaynaklık etmiş olan er-Riʿâye’nin son bölümü sonraki dönemlerde tasavvuf çevrelerinde “âdâbü’l-mürîd” diye tanınan eserlerin ilk örneklerindendir (nşr. Margaret Smith, London 1935; nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülbâkī Sürûr, Kahire 1958; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire 1970). Kitabın Türkçe iki tercümesi vardır (trc. Abdülhakim Yüce, Kalb Hayatı, İzmir 1997; trc. Şahin Filiz - Hülya Küçük, er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri, İstanbul 1998). er-Riʿâye, İzzeddin İbn Abdüsselâm tarafından Maḳāṣıdü’r-Riʿâye adıyla ihtisar edilmiştir (Beyrut 1995). 2. Âdâbü’n-nüfûs (Risâle fi’l-aḫlâḳ) (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1988; nşr. Muhammed Abdülazîz Ahmed, Kahire 1992; nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Bedʾü men enâbe ilallāh ile birlikte, Kahire 1992). 3. Kitâbü’t-Tevehhüm bi-keşfi’l-aḥvâl ve şerḥi’l-aḫlâḳ. Ölüm sekerâtı, kabir azabı ve âhiret halleri gibi hususların göz önüne getirilerek hayata yön verilmesi gerektiğine dair olan

eser (nşr. Arberry, Kahire 1937; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1984; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1986) Fransızca'ya (trc. André Roman, "Etude stylistique du Kitab at-Tawahhum le livre de la vision des fins dernières d'al-Muhasibi", Bulletin d'études orientales, XXXI [Damas 1980], s. 167-266) ve Türkçe'ye (trc. Abdülaziz Hatip, İstanbul 1995) çevrilmiştir. 4. en-Neṣâʾiḥu'd-dîniyye ve'n-nefeḥâtü'l-ḳudsiyye li-nefʿi cemîʿi'l-beriyye. Ümmetin ihtilâfları, zâhidler topluluğunun üstünlükleri, malın en büyük fesat sebebi olması, kanaat, tevazu, aklın şerefi gibi konuların ele alındığı eserin mukaddimesi kısmen de olsa tasavvuf çevrelerinde yazılan ilk otobiyografi sayılır. Gazzâlî'nin el-Münḳıẕ'ına örnek oluşturan eserin zenginliğin kalp üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgili bölümü Gazzâlî tarafından aynen iktibas edilmiştir (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire 1965; nşr. Muhammed Abdülazîz Ahmed, Kahire 1992). 5. el-Ḳaṣd ve'r-rücûʿ ilallāh. Allah'a yöneliş, tövbe, nefis muhasebesi, vera', zühd, takvâ, hikmet, muhabbet, hayâ gibi konuları ihtiva eder (nşr. Hüseyin Kuvvetlî, et-Taṣavvufü'l-ʿaḳlî fi'l-İslâm adıyla, Beyrut 1978; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Veṣâyâ içinde, Beyrut 1986). Eser son tarafında eksiklik bulunan Atâ neşri esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Osman Arpaçukuru, Allah'ı Arayış. Manevî Gelişmenin Aşamaları, İstanbul 2001). 6. Bedʾü men enâbe ilallāh. Nefis terbiyesi ve tövbe edenlerin makamları gibi konularla ilgilidir (nşr. Hellmut Ritter, Glückstadt 1935; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Veṣâyâ içinde, Beyrut 1986; nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Âdâbü'n-nüfûs ile birlikte, Kahire 1992). 7. Muḫtaṣar min kitâbi fehmi'ṣ-ṣalâḥ. Eserde namaza dair konular ele alınmıştır (nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Riyad 1984; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Veṣâyâ içinde, Beyrut 1986). 8. Fehmü'l-Ḳurʾân ve maʿnâhü. Muhâsibî'nin er-Riʿâye'den sonraki en hacimli eseridir. Kitapta Kur'an'ın anlaşılması, üstünlükleri, Allah'ın sıfatları, isimleri, ilâhî irade, nesih, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, değişik fırkaların görüşleri ve bunların yanlışlıkları gibi konular üzerinde durulmuştur (nşr. Hüseyin Kuvvetlî, Beyrut 1971). 9. Mâhiyyetü'l-ʿaḳl ve maʿnâhü ve iḫtilâfü'n-nâs fîh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kitâbü'l-Mekâsib, Kitâbü'l-Mesâʾil fi'z-zühd ve Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ile birlikte, Kahire 1969; nşr. Hüseyin Kuvvetlî, Fehmü'l-Ḳurʾân ile birlikte, Beyrut 1971; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1986). 10. Kitâbü'l-Mekâsib ve'l-veraʿ ve'ş-şübühât. Eserde rızık, tevekkül, çalışma, vera' ve Selef'in yeme içme konusundaki tavrıyla ilgili âlimlerin görüşleri nakledilip yorumlanmıştır (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ,

Mâhiyyetü'l-ʿaḳl, Kitâbü'l-Mesâʾil fi'z-zühd ve Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ile birlikte, Kahire 1969; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1984). 11. Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ve'l-cevârih. Eserde nâfile ibadetler, evrâd, kalbin amelleri gibi konular ele alınmıştır (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kitâbü'l-Mekâsib, Mâhiyyetü'l-ʿaḳl ve Kitâbü'l-Mesâʾil fi'z-zühd ile birlikte, Kahire 1969; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Kitâbü'l-Mesâʾil fi'z-zühd ile birlikte, Kahire 1986). 12. Kitâbü'l-Mesâʾil fi'z-zühd ve ġayrihî (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kitâbü'l-Mekâsib, Mâhiyyetü'l-ʿaḳl ve Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ile birlikte, Kahire 1969; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ile birlikte, Kahire 1986). 13. Şerḥu'l-maʿrife ve beẕlü'n-naṣîḥa (Kahire 1969; Beyrut 1987, nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, Dımaşk 1993; nşr. Mehdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1993). 14. Risâletü'l-Müsterşidîn. Sünnete uymanın gerekliliği, niyet, takvâ, nefis muhasebesi, kalbi bozan şeyler, sıdk, sabır, kanaat, zühd, üns, rıza gibi konuların açıklandığı eser birçok defa basılmış, Türkçe'ye de çevrilmiştir (trc. Ali Arslan, Hak Rehberi Risâletü'l-Müsterşidîn Tercümesi, İstanbul 1968; trc. Faruk Beşer, Selefî Tasavvuf, İstanbul 1990). 15. Kitâbü'l-Ḫalve ve't-tenaḳḳul fi'l-

ʿibâdât ve deracâti'l-ʿâbidîn. Zühd, halvet, riyâzet, nefis muhasebesi, mücahede yolları gibi konuları ihtiva eder (nşr. Abduh Halîfe el-Yesûî, Meşriḳ, sy. 48 [Beyrut 1954], s. 182-191; sy. 49/1 [Beyrut 1955], s. 43-54; sy. 49/4-5, s. 451-490). 16. Faṣl min kitâbi'l-ʿaẓame. Yerin, göğün ve içindekilerin yaratılışı, Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, Allah'ın sıfatları ve gönderdiği kitaplar gibi konulara dairdir (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿaḳīdeti'l-müslim li-Ḥâris̱ el-Muḥâsibî ve'l-Ġazzâlî adlı eser içinde Vaḥdetü'n-niẓâm ve vaḥdâniyyetullāh adıyla, Kahire 1977). 17. Kitâbü'ṣ-ṣabr ve'r-rıżâ (nşr. Otto Spies, Islamica, VI [Leipzig 1934], s. 283-289). 18. Aḥkâmü't-tevbe ve reddi meẓâlimi'l-ʿibâd ve'l-ḫalâṣ minhâ ḳable'l-meʿâd (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire 1977). 19. Veṣâyâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire 1986). 20. Kitâbü'n-Naṣîḥa li'ṭ-ṭâlibîn ve'l-farḳı beyne ehli't-taḥḳīḳ ve'l-müddeʿîn. Tek nüshası bilinmektedir (TDCF Ktp., İsmail Saib, nr. 1/3319). 21. Kitâbü'l-Ġıybe. Tek yazma nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde olup (nr. 2053/3) Süleymaniye Kütüphanesi'nde mikrofilmi bulunmaktadır (Mikrofilm Arşivi, nr. 2525). 22. el-Murâḳabe ve'l-muḥâsebe (Chester Beatty Library, nr. 4893; Berlin Staatsbibliothek, Oct. nr. 1435; Sûhâc Ktp.,

Tasavvuf, nr. 136).

Muhâsibî'nin Fehmü's-sünen, Kitâbü'd-Dimâ ͗ ve Aḫlâḳu'l-ḥakîm adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır. Çalışmaları arasında sayılan Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ aʿmâli'l-ḳulûb, Faṣl min Kitâbi'l-ʿaẓame adlı eserinin sonunda yer alan yarım sayfalık bir metinden ibarettir. Ayrıca eserlerinde yer alan tarifler Muḫtaṣarü'l-meʿânî adıyla bir araya toplanmıştır (Bengal Ktp., nr. 1167/6; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 2053/4, Princeton nüshasının mikrofilmi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir, Mikrofilm Arşivi, nr. 2525). Muhâsibî'ye nisbet edilen et-Tefekkür ve'l-iʿtibâr (İbnü'n-Nedîm, s. 230) Câhiz'e, Devâ ͗ü dâ ͗i'l-ḳulûb (Massignon, Essai, s. 226-227) Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye aittir. el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr adlı eser de (Muʿâtebetü'n-nefs ile birlikte, Kahire 1969) ona ait değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 627; Serrâc, el-Lüma': İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 44, 398; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 147, 155, 273; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1993, s. 230; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kūtü'l-kulûb (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1999, II, 95-96, 127; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 56-60; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 308, 341; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 283; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 73-110; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 211-216; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 120, 122, 137, 249, 255-257; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 228, 283-287, 291; Gazzâlî, İḥyâ ͗, İstanbul 1968, III, 245-251; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 62-63, 68, 233-235; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1990, I, 80-81; Sem'anî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 208; IX, 76-78; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi'l-ḥaḳ, Kahire 1375/1956, II, 184-187; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 119-120; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1992, II, 207; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. İsâm Fâris el-Hâristânî), Beyrut 1994, s. 180, 198-199; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 297-302;

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 84, 282; a.mlf., el-Lübâb, III, 171; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye (nşr. Osman Yahyâ - Tâhâ Abdülbâkī Sürûr), Kahire 1992, IV, 260; VIII, 482; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 438-441; Nevevî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ (nşr. Âdil Abdülmevcûd - Ali Muavvaz), Beyrut 1416/1995, s. 390-392; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 157-158; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, V, 208-212; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 208; XII, 111-112; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 241-250, s. 205-210; a.mlf., el-ʿİber, I, 346; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, II, 164-166; İbnü'l-Verdî, Târîḫu İbni'l-Verdî, Beyrut 1417/1996, I, 219; Safedî, el-Vâfî, XI, 257-258; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Muhammed Muavvaz v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), X, 297, 331, 344; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 126; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cinân, Kahire 1413/1993, II, 142-143; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 275-284; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1994, I, 332; İbn Haldûn, Şifâü's-sâil: Tasavvufun Mahiyeti (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s. 151-153, 245-251, 276-277; a.mlf., Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, II, 1115-1118; İbn Hacer el-Askalânî, Taḳrîbü't-Tehẕîb (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1992, s. 145; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1994, II, 123-125; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 288, 302; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), III, 197-198; L. Massignon, Recueil de textes inédits, Paris 1929, s. 17; a.mlf., Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 226-227; a.mlf., "Muḥāsibī", EI (İng.), III, 699-700; M. Smith, An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī, London 1935; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1945, I, 227-228; J. van Ess, Die Gedankenwelt des Ḥārith al-Muḥāsibī, Bonn 1961; a.mlf., "Muhâsibî", İA, VIII, 507-510; Abdülhalîm Mahmûd, Üstâẕü's-sâʾirîn el-Ḥâriṡ b. Esed el-Muḥâsibî, Kahire 1973; Hüseyin Aydın, Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara 1976; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 217-218; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 350-351; Abdullah Aydınlı, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986, s. 201-224; Emrullah İşler, Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı (yüksek lisans tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Berekât M. Murâd,

Ḫaṣâʾiṣü’z-zühd ve’t-taṣavvuf ʿinde’l-Ḥâriṯ b. Esed el-Muḥâsibî, Cezayir 1992; Aidit Ghazali, “Economic Thought of ‘Abd Allah Harith al-Muhasibi”, Readings in Islamic Economic Thought (ed. Abu’l-Hasan M. Sadeq - Aidit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 59-65; E. Griffini, “Lista dei Manoscritti Arabi Nuovo Fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano”, RSO, VIII (1919-20), s. 241-367; A. J. Arberry, “Notes on Islamic Manuscripts Recently Acquired by the India Office Library”, IC, VIII/1 (1939), s. 440-458; K. Schoonover, “al-Muhasibī and His Book Riʾāya”, MW, XXXIX/1 (1949), s. 26-35 (aynı makalenin tercümesi için bk. “Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri” [trc. Ali Bolat], Tasavvuf, XII, Ankara 2003, s. 293-301); Şevkiye İnalcık, “al-Hâris b. Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, DDl., II/1 (1971), s. 49-76; M. Allard, “Comment comprendre le Coran selon Muhāsibī”, BEO, XXIX (1977), s. 5-16; A. Roman, “Etude stylistique du Kitāb at-Tawahhum le livre de la vision des fins dernières d’al-Muhāsibī”, a.e., XXXI (1980), s. 167-266; Hüseyin el-Kuvvetlî, “el-Muṣṭalaḥu’ṣ-ṣûfî lede’l-Muḥâsibî”, Ḥavliyyâtü ferʿi’l-âdâbi’l-ʿArabiyye, I, Beyrut 1981, s. 197-202; a.mlf., “el-Muṣṭalaḥu’l-Muḥâsibî fî siyâḳı ʿaṣrih”, a.e., s. 279-287; R. Arnaldez, “al-Muḥāsibī”, EI² (İng.), VII, 466-467; R. L. Nettler, “al-Muḥāsibī”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 545; İrfan Abdülhamid, “Eşʿarî, Ebü’l-Hasan”, DİA, XI, 446.

Zafer Erginli

MUHÂSİBİYYE

(المحاسبيّة)

Hâris el-Muhâsibî’ye (ö. 243/857) nisbet edilen bir tarikat

(bk. MUHÂSİBÎ).

MUHASSAB

(bk. EBTAH).

el-MUHASSAL

(المحصّل)

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) kelâma dair eseri.

Müellif kitabının mukaddimesinde, âlim ve hakîmlerden oluşan bir grubun kendisinden kelâm ilminin temel ilkelerini içeren muhtasar bir eser yazmasını talep ettiklerini belirtmektedir. Bazı yazma nüshalarında (meselâ bk. Köprülü Ktp., nr. 851; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2152; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5082/1) kitabına el-Muḥaṣṣal adını verdiği kaydedilmektedir.

Eser üzerine şerh yazanlardan Nasîrüddîn-i Tûsî de Râzî’nin çalımasını el-Muḥaṣṣal olarak zikretmektedir (Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal, s. 15-16). Bir kısım nüshaların mukaddimesinde ise kitabın adı el-Envârü’l-Ḳıvâmiyye fî esrâri’l-kelâmiyye şeklinde yazılmıştır. Bu nüshalarda eserin Kıvâmüddin İzzülmelik diye nitelendirilen bir kişiye ithaf edildiğinin belirtilmesinden hareketle ikinci ismin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür (sözü edilen nüshalar hakkında bk. Atay, XXVI [1983], s. 11). Kitabın adı Kâtib Çelebi tarafından Muḥaṣṣalü efkâri’l-müteḳaddimîn ve’l-müteʾaḫḫirîn mine’l-ḥükemâʾi ve’l-mütekellimîn şeklinde kaydedilmiş (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1614), matbu nüshalarda ise baştaki dört kelimeden sonra mine’l-ʿulemâʾ ve’l-ḥükemâʾ ve’l-mütekellimîn biçiminde yazılmıştır.

Eser dört bölümden (rükün) oluşmaktadır. “Kelâm ilminin rükünleri” başlığını taşıyan ve epistemolojiye ayrılan birinci bölüm üç mukaddimeden meydana gelmektedir. Birinci mukaddimede tasavvur ve tasdik kategorisindeki idrak ele alınmış, duyu yoluyla edinilen bilgilerle apaçık bilgilere (hissiyyât, bedîhiyyât) yönelik kabul, red ve eleştiri konumundaki görüşlere yer verilmiştir. İkinci mukaddime istidlâl, üçüncü mukaddime delil bahsini içermektedir. Varlık konusuna tahsis edilen ikinci bölümde bilinenler mevcûd ve ma‘dûm gruplarına ayrıldıktan sonra ma‘dûm hakkında Sünnî kelâmcılarla felâsife ve Mu‘tezile’nin görüşleri işlenmiş, ardından mevcûd vâcip ve mümkin kısımlarına bölünerek her birinin özelliklerine temas edilmiştir. Daha sonra filozofların mümkin anlayışı

belirtilmiş, kelâmcıların yaratılmış telakkisi ele alınarak cevher, araz ve cisim üzerinde durulmuş, bu arada ilim, akıl, kudret, irade gibi özelliği bulunan arazlara değinilmiş, ardından cisimlerin, dolayısıyla âlemin hudûsuna geçilmiş, bu konuda felâsife ve Mu‘tezile gibi farklı görüş sahipleriyle olan tartışmalara yer verilmiştir. Eserin üçüncü bölümü ilâhiyyâta tahsis edilmiş olup zât, Allah’ın sıfatları, fiilleri ve isimleri olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Allah’ın varlığı hudûs ve imkân delilleriyle ispat edilmeye çalışılmış, ikincisinde ilâhî sıfatlar selbî ve sübûtî grupları halinde zikredilmiş, üçüncü kısımda fiilî sıfatlar anlatılmış, hüsün ve kubuh ile vücûb alellah meseleleri işlenmiştir. Dördüncü kısım birkaç satırdan ibaret olup burada bir şeyin ismiyle mahiyeti arasındaki münasebete değinilerek zât-ı ilâhiyyeye teorik olarak nihayetsiz isimlerin nisbet edilebileceği belirtilmiştir. Sem’iyyât konularına ayrılan dördüncü bölüm dört kısım halinde düzenlenmiştir. Birinci kısımda nübüvvet bahsi mûcize ve ismet sıfatı çerçevesinde ele alınmış, ikincisinde haşr-i cismânî ve ayrıca büyük günah işleyenlerin uhrevî sorumluluğu tartışılmış, üçüncü kısımda “esmâ ve ahkâm” başlığı altında imanın tarifi ve unsurları gibi bazı meselelere değinilmiştir. Dördüncü kısımda daha çok Şîa gruplarının telakkilerine yer verilerek imâmet meselesine bakış yapılmıştır. Kitap, Keysâniyye ile Zeydiyye’nin tâli fırkaları ve İmâmiyye’nin imâmetle ilgili bazı görüşlerinin değerlendirilmesiyle sona ermektedir.

el-Muḥaṣṣal’ı müellifin el-Meṭâlibü’l-ʿâliye adlı eserinin muhtasar şekli kabul etmek mümkündür. Râzî bu çalışmasında daha çok filozoflarla, ayrıca Mu‘tezile ve Kerrâmiyye gibi mezheplerle olan ihtilâflı konulara yer vermiştir. Diğer teliflerinde olduğu gibi bu kitabında da ayrıntılı bir iç sistem kullanmış, meselelerin genel konumunu zihinde zaptedip işlenişin seyrini takip etmeyi güçleştirmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’yi ve mensuplarını bildiği, tefsirinde onun Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ına atıflar yaptığı halde muhaliflere karşı Sünnî kelâmın müşterek anlayışının zikredilmesi sırasında sadece Eş‘arîler’i kastederek “bizim ashabımız, bizden başka bütün fırkalar” ifadelerine yer vermiş (s. 178, 189), bu davranışı yüzünden Nasîrüddîn-i Tûsî’nin eleştirilerine mâruz kalmıştır (Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal, s. 178). el-Muḥaṣṣal felsefî konuları kelâma dercetme ve iç plan açısından Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî ve Teftâzânî gibi âlimleri etkilemiştir.

Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır. Bunlar arasında Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2351; Cârullah Efendi, nr. 1261; Fâtih, nr. 2901), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 3199), Konya Yûsuf Ağa (nr. 5082/1) kütüphaneleriyle Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki (Teymur, nr. 268) nüshalarını zikretmek mümkündür. Eser tesbit edilebildiği kadarıyla iki defa Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1323; Tâhâ Abdürraûf Sa'd'ın tashihiyle [bk. bibl.]). Arthur Stanley Tritton, ilk baskı ile British Museum'da bulunan (MS, Or., nr. 3753) nüsha arasındaki farkları içeren bir liste yayımlamıştır (bk. bibl.). Kitabın her iki baskısı da başarılı değildir. Hüseyin Atay eseri önce Kelâma Giriş [el-Muhassal] adıyla Türkçe'ye çevirmiş (Ankara 1978, s. 202), daha sonra neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1991).

Müellifinin meşhur olması yanında felsefî konuların kelâma dercedilmesi, ayrıca şerh ve hâşiye türü eserlere ilgi gösterilmesinin başlangıç dönemine rastlaması gibi sebeplerle el-Muḥaṣṣal âlimlerin ilgisini çekmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Kitabın ilk şârihi Râzî'nin talebelerinden İbrâhim b. Ali es-Sülemî olup şerhi el-Muḥaṣṣal'ın üçüncü bölümünün başlarına kadar olan kısmını içermektedir (Râgıb Paşa Ktp., nr. 792). İbn Ebü'l-Hadîd'in ta'likatı sondan biraz eksiktir (İÜ Ktp., AY, nr. 3297). İsâmüddin el-İsferâyînî eser için bir şerh, Tâceddin İbnü't-Türkmânî bir ta'lik kaleme almıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal'ı Naḳdü'l-Muḥaṣṣal diye de anılmaktadır. Bu adlandırmadan da anlaşılacağı üzere eser (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1974) daha çok eleştiri niteliğinde bir çalışmadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 669; Kahire 1323, el-Muḥaṣṣal ile birlikte; Kahire, ts. Telḫîṣü'l-Muhaṣṣal

üzerine İbn Kemmûne ve daha başkaları tarafından çalışmalar yapılmıştır (a.g.e., II, 1614). Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin de el-Mufaṣṣal fî şerḥi'l-Muḥaṣṣal adlı bir eseri mevcuttur (Râgıb Paşa Ktp., nr. 791; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 659). İbn Haldûn'un Lübâbü'l-Muḥaṣṣal fî uṣûli'd-dîn'i, adından da anlaşılacağı üzere, el-Muḥaṣṣal'ın özeti niteliğindedir (bk. DİA, XIX, 541).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye); a.mlf., Kelâma Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 5-12; Nasîrüddîn-i Tûsî, Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal (Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal içinde, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), s. 15-16, 178; İbn Haldûn, Lübâbü’l-Muḥaṣṣal fî uṣûli’d-dîn (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1995, neşredenin girişi, s. 18-22; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1614, 1974; A. Schmölders, Essai sur les écoles philosophies, Paris 1842 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, s. 88; Brockelmann, GAL, I, 405; Suppl., I, 924; A. S. Tritton, “Al-Muḥaṣṣal by Muḥammad b. ‘Umar ar-Rāzī”, Oriens, XVIII-XIX (1967), s. 335-346; Hüseyin Atay, “Dirâse muḳārene beyne şurrâḥi’l-Muḥaṣṣal ve mevḳıfü Faḫriddîn er-Râzî min ʿ ilmi’l-kelâm”, AÜİFD, XXVI (1983), s. 1-58; Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, DİA, XIX, 541.

İlyas Çelebi

el-MUHASSAS

(المخصّص)

İbn Sîde’nin (ö. 458/1066) konularına göre düzenlenen Arapça sözlüğü.

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın el-Ġarîbü’l-muṣannef’i şeklinde tertip edilmiş olup kadîm sözlük âlimlerinin çeşitli konularda yazdığı risâlelerin muhtevalarını bir araya getiren hacimli ansiklopedik bir sözlüktür. Müellif, el-Muḫaṣṣaṣ ile el-Muḥkem (ve’l-muḥîṭu’l-aʿẓam) adlı iki büyük sözlüğünü Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî’nin isteği üzerine kaleme almıştır. İbn Sîde eserin giriş kısmında el-Muḥkem’i yazdıktan sonra edip, şair, hatip ve yazarlara en uygununu seçme imkânı sağlamak üzere eş anlamlı kelimeleri bir araya getiren ve bunların nüanslarına temas eden bu sözlüğü kaleme almayı gerekli gördüğünü belirtmektedir (I, 10). Müellif sözlüğünün uzun giriş kısmında dilin (lugat) etimolojisi ve tanımı, dillerin doğuşuyla ilgili teorilerin değerlendirilmesi, kaynakları ile bunların eleştirisi gibi konuları ele almıştır (I, 2-15).

Eser “Kitâbü’l-İnsân, Kitâbü’n-Nisâ, Kitâbü’l-Ḫayl, Kitâbü’l-Ġarâʾiż ...” gibi on yedi bölüme, bunlar da farklı hacimlerde alt başlıklara (bab) ayrılmıştır. Bazı bablar bağımsız birer bölüm niteliğinde olduğu gibi bazıları da ana bölümle ilgisiz görünmektedir. Bununla birlikte her bölümde yer alan kelimeler aynı konu etrafında kümelendirildiğinden kitap geniş ölçüde müterâdif kelime ve deyimlerle bunlar arasındaki farkları kapsamaktadır.

el-Muḫaṣṣaṣ Asmaî, Ebû Ubeyde, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Ubeyd, Ferrâ, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Nadr b. Şümeyl, Lihyânî, İbnü’l-A‘râbî, Sa‘leb, İbnü’s-Sikkît, İbn Kuteybe, Müberred, Kürâünneml, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî gibi kadîm dil ve sözlük âlimlerinin, çoğu tek konuya ayrılmış sözlük risâleleri olan eserlerini ihtiva ettiği gibi Ebû Ali el-Fârisî, Sîrâfî, İbnü’s-Serrâc, Rummânî ve İbn Cinnî’nin konuyla ilgili eserleri, Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı, Muhammed b. Kāsım el-Enbârî’nin Kitâbü’z-Zâhir’i ile Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn, İbn Düreyd’in el-Cemhere,

Ebû Ali el-Kālî’nin el-Bâriʿ adlı sözlükleri de onun temel kaynaklarını teşkil eder (el-Muḫaṣṣaṣ, I, 11-14). Bunun yanında kitapta müellife ait sarf ve nahve dair görüşlere de yer verilmiştir.

el-Muḫaṣṣaṣ, Tâhâ b. Mahmûd’un başkanlığında Muhammed Mahmûd et-Türküzî eş-Şinkītî ve Muhammed Abduh’un da içinde bulunduğu bir heyetin tashihiyle beş cilt (on yedi cüz) halinde basılmış (Kahire 1316-1321), Muhammed et-Tâlibî (Tunus 1375/1956) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1389/1969; geliştirilmiş 2. baskı, Beyrut 1411/1991) eserin değişik indekslerini hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr); Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1916, s. 77; Brockelmann, GAL, I, 376; Suppl., I, 542; Muhammed et-Tâlibî, el-Muḫaṣṣaṣ li’bn Sîde, Tunus 1956, bk. Mukaddime; a.mlf., “Ibn Sīda”, EI² (İng.), III, 940; J. A. Haywood, “Ibn Sīda (d. 458/1066): The Greatest Andalusian Lexicographer”, Actas, Madrid 1964, s. 309-316; Elbîr Habîb Mutlak, el-Ḥareketü’l-luġaviyye fi’l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 351-382; R. Hamzoui, “Importance du ‘Muḫaṣṣaṣ’ d’Ibn Sīda dans la lexicographie arabe moderne”, Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de estudios históricos, Madrid 1973, s. 215-233; Abdülkerîm en-Naîmî, İbn Sîde, Bağdad 1984, tür.yer.; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 242-243; D. Cabanelas, “El-Mujaṣṣaṣ de Ibn Sıda de Murcia”, Miscelanea de estudios árabes y Hebraicos, X, Granada 1961, s. 7-36; Mahmûd İbrâhim er-Rıdvânî, “Mâ lem yünşer mine’l-Muḫaṣṣaṣ li’bn Sīde”, MMMA (Kahire), XLV/1 (1422/2001), s. 49-125.

Sahbân Halîfât

MUHASSIL

(محصّل)

Devlete ait vergi ve resimleri toplayan görevlilere verilen ad.

Arapça tahsîl masdarından türeyen, “tahsil edici” anlamındaki muhassıl kelimesi Osmanlı Devleti’nden önce Anadolu Selçukluları’nda kullanılmıştır. Muhassıllar Osmanlı Devleti’nde kuruluştan itibaren Anadolu’da ve Rumeli’de cizye, âşâr, âdet-i ağnâm, imdâd-ı seferiyye ve hazariyye, sâlâriyye, mukabele, bedel-i nüzül, avârız, ispençe vb. adlarla anılan vergilerin tarh ve tahsilinde görev yapmışlardır.

Muhassıl unvan ve yetkileri dönemlere göre değişiklik göstermiş, muhassıllar vergi toplamanın yanı sıra idarî vazifeler de üstlenmişlerdir. Genellikle büyük hasların, zeâmetlerin vergi gelirlerini toplayan bu görevliler taşrada mahallinde tesbit edilirdi. Tahrir defterlerinde muhassıl diye kayıtlı birçok şahsa rastlanması has ve vakıf topraklarının yaygınlığıyla ilgili olabilir. Ancak bunların sayısının fazla oluşu söz konusu görevin niteliği hakkında bazı tereddütlere yol açmıştır. Bunların bir kısmının “ilim tahsil eden” anlamında muhassıl olarak kaydedildiği ve aslında talebe durumunda olup vergi toplamakla alâkaları bulunmadığı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte söz konusu durumun her bölge için genelleştirilemeyeceği açıktır.

Klasik dönemde umumiyetle mahallî unsurlardan seçilen muhassıllar giderek kendi bölgelerinde nüfuzlu şahıslar haline geldiler. Böylece mahallî idarede yeni bir sosyal sınıfın ortaya çıkışına zemin hazırlanmış oldu. XVII. yüzyıldan itibaren muhassıllık daha farklı bir mahiyete büründü, bunlar idarî yetkilerle donatıldılar. XVII. yüzyılın başlarından itibaren timar ve zeâmetlerde yapılan değişiklikler sonucunda bir kısmının mâlikâne haline konulması üzerine Anadolu’da Saruhan, Hudâvendigâr, Karesi, Canik sancakları ile Halep, Musul eyaletleri sancakları ve Mora, Sakız, Sisam, daha sonra Girit ve Taşoz adaları, ayrıca Rumeli’de bazı sancakların gelirlerini toplamakla görevli memurlar muhassıl unvanıyla adlandırılmış

(muhassılü'l-emvâl), aynı zamanda buraların yönetiminden de sorumlu tutulmuştur. 1742'de İran savaşları sırasında eyalet tarzında emaneten yönetilen Kıbrıs adası da sadâret hassı olarak belirlenmiş, ancak muhassıl tayin edilen kimselerin kötü idareleri yüzünden yeniden eski şekline döndürülmüştür. Ayrıca bu yüzyılın başından itibaren mâzul vezir ve sadrazamlar sancaklarda muhassıl sıfatıyla görevlendirilmiştir. Muhassıl tayin edilen kişiler bizzat görev yerine gitmedikleri zaman vekilleri vasıtasıyla idareyi yürütmüşlerdir. XVIII. yüzyıldan itibaren muhassıllıklar daha yoğun biçimde yerli ailelerin eline geçmiş, bunlar mütesellimler gibi yolsuzluklara karıştıklarından haklarında şikâyetler olmuştur. Meselâ Canik muhassıllığına getirilen Canikli Hacı Ali Paşa devleti en çok uğraştıran yerli hânedan reislerinden biridir.

XIX. yüzyıl başlarında pek çok sancak muhassıllık şeklinde yönetilmeye başlanmıştır. Bunlardan Teke sancağı 1812'de muhassıllık şeklinde idare edilmesi şartıyla Karaman Valisi Ali Paşa'ya ilhaken verilmiştir. Yine Darphâne-i Âmire tarafından yönetilen ve devletin en büyük mukātaalarından olan Bolu ile Viranşehir sancakları 3 Mart 1825'te voyvodalıktan çıkarılıp muhassıllığa çevrilmiştir.

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile, öteden beri halkı ve devleti zarara uğratan ve şikâyetlere sebep olan iltizam usulünün kaldırılacağına dair karar alınmış, bu karar çerçevesinde çeşitli isimlerle alınan vergilerin yerine herkesten geliri oranında tek bir verginin tahsil edilmesi esası benimsenmiştir. Böylece devletin gelirlerinin toplanmasında önemli rol oynayan ve halkla devlet arasında aracılık eden mültezimlere işten el çektirilerek vergileri toplamakla vazifeli ve doğrudan merkeze bağlı olan muhassıl-ı emvâl adlı görevliler tayin edilmiştir.

Muhassıllık sisteminin uygulanmasına merkeze yakın eyaletlerden başlanmış, kendilerine yardımcı olmak üzere muhassılların yanına birer mal, emlâk ve nüfus kâtibi verilmiştir. 25 Ocak 1840 tarihinde çıkarılan bir nizamnâme ile muhassılların tayin ve çalışma esasları belirlenmiştir. Buna göre hazinenin bütün gelir kayıtları ve defterler muhassıllara verilecek, kaydı bulunmayanlar belirlenip hazineye bildirilecekti. Nüfus ve mülk sayımının yapılış tarzı ve bu işlerde görev alan kişilerin masraflarının

karşılanma şartları da tesbit edilmiştir. Eski gelirlerin lağvedilip yerine yeni bir sistem getirilmeye çalışılırken devletin rutin giderlerini karşılamak üzere halktan geçici olarak peşin bir verginin alınması kararlaştırılmıştır. Daha sonra yeni usule göre vergi yazım işlemleri tamamlanıp halkın ödeyeceği gerçek vergi oranı ortaya çıkınca daha önce ödenen peşin vergi bu meblağdan düşülecekti.

Muhassıllara yardımcı olmak, vergilerin tesbit ve tevzii ve bu konularla ilgili görüşmeler yapmak üzere sancak merkezlerinde birer muhassıllık meclisi (büyük meclis) teşkil edilecekti. Meclis muhassıl, hâkim, müftü, asker zâbiti, mahallin ileri gelenlerinden dirayetli ve iyi halli dört temsilci ve iki kâtipten oluşmaktaydı. Bölgede gayri müslimler de yaşıyorsa bunlar metropolit ve kocabaşılarından belirlenen iki kişiyle temsil edilecekti. Ancak uygulamada ikiden fazla gayri müslim unsur ve cemaatin bulunduğu yerlerde temsilcilerin nasıl seçileceği meselesi ortaya çıkmış ve bu durum Meclisi Vâlâ'da ele alınarak böyle yerlerde her cemaatin bir kişiyle temsil edilmesi kararlaştırılmıştır. Meclis haftada iki üç gün toplanacaktı.

Eyalet merkezlerinde ise müşirin başkanlığında daha geniş yetkilerle görev yapan aynı nitelikte meclisler oluşturulacaktı. Muhassıl bulunmayan küçük kazalar birleşerek muhassılın tayin edeceği bir vekilin başkanlığında küçük meclisler kurabilecekti. Bu meclisin üyeleri müftü, nâib ve yörenin ileri gelenlerinden seçilecek kişilerdi. Köylerde ise imam ve muhtarlar köyü ilgilendiren konuları karara bağlayacaktı. Gayri müslimlerin köylerinde bu görev kocabaşılar tarafından gerçekleştirilecekti. İmam, muhtar veya kocabaşıların aldığı kararlar büyük meclisin onayından sonra geçerli olabilecekti. Büyük meclislerin vergi suçları ve suistimalleri konusunda kesin yargılama hakkı mevcuttu. Bu haklarını nizamî mahkemelerin kurulmasına kadar kullanmıştır. Meclisin yargı kararının kesinleşmesi davanın önemine göre Meclisi Vâlâ'nın tasdikiyle mümkündü. Vergi toplama işlerinde askerler de muhassıllara yardım edecekti. Toplanacak hazine gelirlerinin muhafaza edilmesi görevi sancak ileri gelenlerinden meclisçe seçilecek olan sandık eminine verilmişti.

Devlet bu sistemle, diğer alanlarda olduğu gibi malî sahada da merkezî bir yapıya gitmek ve mahallî yöneticilerin hazine gelirlerini kendi çıkarlarına göre kullanmalarının önüne geçmek istemişti. Ancak menfaatleri zedelenen

vali, sancak beyi, mütesellim gibi taşra yöneticilerinin yanında mahallî eşraf da bu karardan memnun olmamıştı. Bu yüzden yeni düzenlemeleri başarısızlığa uğratmak için halkı çeşitli söylentilerle kışkırttılar. Kışkırtmalar bazı yerlerde sonuç verdi; nitekim böyle bir tahrik neticesinde ortaya çıkan olayda Tokat'ta bir muhassıl öldürüldü. Bunların yanında bazı yerlerde muhassıllar mahallî eşrafın baskısıyla gerekli vergiyi toplayamazken bazı yerlerde merkezin gözüne girmek isteyen bir kısım görevlilerin fazla vergi koyduğu görülmüştür. Bu gibi uygulamalar ve bazı muhassılların kanunlara aykırı şekilde halktan topladığı paralar ve yapmış olduğu yolsuzluklar da huzursuzluğa yol açmıştır.

Diğer bir önemli husus da meclislere tayin edilmesi gereken mahallî temsilcilerin birçok yerde merkez tarafından işten el çektirilmek istenen âyan ve eşraf arasından seçilmesiydi. Öte yandan bunlar, kendi aralarında mevcut anlaşmazlıkları meclislere taşıyarak meclislerin istenen doğrultuda çalışmasını sekteye uğratmışlardır. Böylece meclisler, müslüman ve gayri müslim halkın temsilcilerinin yönetime katılmasına değil taşradaki nüfuzlu şahsiyetlerin eski durumlarını muhafaza etmesine yardımcı olmuştur.

Kısa süre uygulanan muhassıllık sisteminden beklenen fayda sağlanamamış, 1840 ve 1841 yıllarına ait devlet gelirlerinde büyük azalmalar meydana gelmiştir. Öte yandan maliyede gelirler aleyhinde ortaya çıkan bu farkın bir şekilde giderilmesi gerekiyordu. Devlet bu açığı kâğıt para emisyonuyla kapatmak istemiş ve Osmanlı Devleti'nde ilk defa kâğıt para çıkarılmıştır. Paraya olan ihtiyaç o derece âcildi ki ilk kâğıt paralar yıllık % 12,5 faizle piyasaya sürülmüştü. Bu faiz oranı o dönemde piyasada olan eshamdan birkaç puan daha yüksekti. Bu olumsuz neticeler üzerine muhassıllık sistemi 1842 yılının başında kaldırılarak eski iltizam usulüne dönülmüştür. Bu tarihten itibaren muhassıllıklar birleştirilip eyaletlere defterdar adıyla daha geniş yetkilerle donatılmış maliye memurları gönderilmiştir. Muhassıllık meclisleri ise memleket meclisi adı altında faaliyetlerini 1849 düzenlemesine kadar sürdürmüş, bu tarihte de eyalet meclisleri ismini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), II, 839, 860; Lutfî, Târih, VI, 153-158; VII, 34-36; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1330, II, 7-38; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler, Ankara 1940, s. 59, 138; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, s. 102, 103, 105, 119, 189, 190, 323, 324; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 165, 216, 382, 386; İlber Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878), Ankara 1974, s. 13-29; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1977, s. 142, 371; Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985, s. 237-284; Musa Çadırcı, "Tanzimatın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856)", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (Bildiriler), Ankara 1985, s. 97-104; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Eyalet

ve Sancaklarda Meclislerin Oluşturulması", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 261-268; a.mlf., Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 15, 22, 191-192, 208-218, 340-341, 351; a.mlf., "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", TCTA, I, 212-213; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 126-127; Hasan Moğol, Şer'iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Antalya (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şenol Çelik, Osmanlı Taşra Teşkilatında İçel Sancağı: 1500-1584 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 99, 108; Ali Akyıldız, Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası: Kâğıt Para ve Sosyo-Ekonomik Etkileri, İstanbul 1996, s. 27-30; Ayla Efe, Muhassıllık Teşkilâtı (doktora tezi, 2002), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fehmi Aksu, "Yılanlı Oğullarına Dair Vesikalar", Ün, sy. 54-55, Isparta 1938, s. 758-766; Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 623-648; Pakalın, II, 569-570.

Yücel Özkaya - Ali Akyıldız

MUHASSIL

(محصّل)

Osmanlılar’da XV ve XVI. yüzyıllarda medrese öğrencileri için kullanılan bir tabir.

Arapça tahsîl masdarından türeyen ve “meydana getiren, hâsıl eden” anlamını taşıyan muhassıl kelimesi, devlete ait gelirleri toplayan görevliler ya da merkezden taşraya gönderilen idarecilerin (XIX. yüzyıl) unvanıdır. Ancak Osmanlı tahrir defterlerinde terimin ilmiye teşkilâtı içinde bir başka kesimi ifade etmek üzere de kullanıldığı görülür. Bu ikincisinde tahsil edilenin ilim olduğu anlaşılmaktadır. Muhassılın bu mânayı ne zaman kazandığı kesin olarak tesbit edilememekle birlikte XVI. yüzyılın başlarına ait defterlerde terime rastlanması (BA, TD, nr. 47, s. 185, 186, 189, 197, 208 vd.) en azından XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bu anlama geldiğine işaret eder. Tahrir defterlerine dayalı olarak XV-XVI. yüzyıl Osmanlı şehir ve bölge tarihiyle ilgili yapılan bazı çalışmalarda bu tabir kelimenin “vergi tahsildarı” mânasından hareketle ele alınmakta ve buna göre yorumlanmaktadır. Halbuki tahrir defterlerinde bu statüdeki şahıslar için düşülen şerhler tabirin farklı bir anlama geldiğini ortaya koymaktadır. İçel sancağına ait 1555 tarihli mufassal bir tahrir defterinde muhassıl olarak kaydedilen şahısların isimleri yanında, “Tahsilden feragat ederlerse raiyyet resmi alına” (BA, TD, nr. 272, s. 21); “Şüglden feragat ederse resm-i raiyyet talep oluna” (BA, TD, nr. 272, s. 183); “Tahsilden feragat ederse raiyyet ola” (BA, TD, nr. 272, s. 419); “Şüglden feragat ederse resm vere” (BA, TD, nr. 272, s. 424) gibi açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır. Bunun yanında 936’da (1530) Gelibolu şehrinde oturan yirmi bir muhassıldan birinin isminin yanına düşülen “muhassıl-ı ilm” ibaresi de (BA, TD, nr. 434, vr. 12a) durumu açıklığa kavuşturmaktadır.

Defterlerde oldukça fazla sayıda muhassıla rastlanması, bir şehirde veya bölgede bu kadar çok vergi tahsildarının bulunamayacağını düşündürmektedir. Nitekim 1530’lu yılların başlarına ait Anadolu Vilâyeti Muhasebe İcmal Defteri’ndeki kayıtlara göre Kütahya sancağında 433,

Menteşe'de 284, Kocaeli'de 183, Bolu'da 363 ve Karesi sancağında 101 muhassıl mevcuttur. Yine XVI. yüzyıl boyunca birbirine yakın tarihlerde bazı şehir merkezlerinde tesbit edilen muhassıl sayısı, bunların vergi tahsildarı olarak kabul edilmesine ihtimal verilemeyecek kadar yüksektir. Söz konusu dönemde nüfusu yaklaşık 2950 olan Muğla'da on üç, 2000 civarında nüfusa sahip Milas'ta sekiz, nüfusu 750-800 olan Peçin şehrinde iki, nüfusu ancak 2200'ü bulan Eskişehir'de yirmi bir ve 7700 nüfuslu Gelibolu'da yirmi bir adet vergi tahsildarının bulunması mümkün görünmemektedir. 1572'de Eskişehir'in sekiz mahallesinde kayıtlı yirmi bir muhassılın dokuzu medresenin bulunduğu (Çoban) Mustafa Paşa mahallesinde oturmaktaydı. Göçebe cemaatleri arasında (BA, TD, nr. 47, s. 180, 181; nr. 61, s. 22) ve köy sakinleri içinde de bu statüde şahıslar mevcuttu.

Osmanlı yaya-müsellem tahririne alt defterlerde de muhassıl tabirine rastlanır. 972 (1565) tarihli bir yaya defterinde (BA, TD, nr. 360) yamaklar arasında kırk iki adet muhassıl kaydedilmiş, 986 (1578) tarihli bir başkasında da (BA, TD, nr. 573) yirmi üç yaya / piyade yamağının muhassıl olduğuna dair şerh düşülmüştür. Bunların diğer piyade yamakları gibi sefere katılmadıkları, ancak feragat ederlerse sefere gitmekle yükümlü tutulacakları belirtilmiştir (BA, TD, nr. 360, s. 126-127; nr. 573, s. 91). Burada kastedilen feragat muhtemelen tahsilden vazgeçmedir. Bir piyade yamağının isminin altına "muhassıl ve duacı" ibaresinin kaydedilmesi de (BA, TD, nr. 573, s. 104) muhassılın ilmiye mesleğiyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca muhassıl olarak kaydedilen iki piyade yamağının on iki-on üç yaşında olduğuna dair kayıtlar (BA, TD, nr. 573, s. 71, 190-192) muhassılların yaşlarının tayininde önemli bir ipucudur. Muhassıllara ait kayıtların çoğunun mücerret (genç bekâr erkek) statüsündeki şahıslar arasında bulunması (BA, TD, nr. 61, s. 159, 162) bunların ortalama on beş-yirmi yaşlarında, yani öğrenim çağında olduğunu göstermektedir.

Defterlerde muhassılların ilim tahsiliyle uğraşan kişiler olduğuna dair başka işaretlere de rastlanır. Bazı muhassılların yakın akrabaları içinde kadı, nâib, müderris, dânişmend, mülâzim, muallim, kâtip, vakıf nâzırı, vâiz ve nâsih, imam, hatip, müezzin, hâfız, şeyh, derviş vb. kimselerin bulunması dikkat çekicidir (BA, TD, nr. 61, s. 162; nr. 338, s. 65; nr. 573, s. 104). Ayrıca defterlerden takip edilebilen kayıtlarda bir tarihte muhassıl olarak yazılan

şahıslardan bir kısmının daha sonra kadı, nâib, müderris ve mütevelli diye zikredildiği görülmektedir (BA, TD, nr. 337, vr. 56a; nr. 360, s. 151; nr. 573, s. 80).

Eskişehir'de bir cami hakkında bilgi veren bir vakıf defterinde (TK.KKA, TD, nr. 541, vr. 20b) muhassıllara Kur'an kıraat etmeleri karşılığında bir değirmene ait gelirin bağışlandığının kaydedilmesi, yine Adana'daki bir medrese ile ilgili kayıtta medresenin yanındaki imarethâneden medresede kalan muhassıllara yemek verilmesinin şart koşulması (BA, TD, nr. 969, s. 854) ve iki kanunnâme metninde medrese eğitimini bitirip görev almak için mülâzemete gelenlerden "muhassılîn" diye bahsedilmesi (Kānunnâme-i Ehl-i İlm, nr. 1935, vr. 94b-95b; Kānunnâme-i Sultan Süleyman Han, vr. 122b-123b), XV ve XVI. yüzyıllarda tahrir defterlerinde muhassıl diye kaydedilen kişilerin çoğunun medrese öğrencisi olduğunu ortaya koymaktadır. XVII. yüzyılda klasik tahrir sisteminden vazgeçilmesiyle birlikte bu tür kayıtlar da ortadan kalkmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 47, s. 180, 181, 185, 186, 189, 197, 208 vd.; nr. 61, s. 22, 159, 162; nr. 166; nr. 272, s. 21, 183, 419, 424; nr. 337, vr. 56a; nr. 338, s. 65; nr. 360, s. 126-127, 151; nr. 434, vr. 12a; nr. 573, s. 71, 80, 91, 104, 190-192; nr. 969, s. 854; TK.KKA, TD, nr. 110; nr. 145, 541, vr. 20b; nr. 569; Kānunnâme-i Ehl-i İlm, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1935, vr. 94b-95b; Kānunnâme-i Sultan Süleyman Han, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 122b-123b; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi: 1455-1613, Ankara 1985, s. 91; Yılmaz Kurt, XVI. Yüzyıl Adana Tarihi (doktora tezi, 1992), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83; 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1993-94,

I-II; Şenol Çelik, Osmanlı Taşra Teşkilatında İçel Sancağı: 1500-1584 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 172-173; İbrahim Sezgin, XV. ve XVI. Asırlarda Gelibolu Kazasının Sosyal ve Ekonomik

Tarihi (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39; Feridun M. Emecen, “Osmanlılar’da Yerleşik Hayat, Şehirliler ve Köylüler”, Osmanlı, Ankara 1999, IV, 94; Sezai Sevim, “Tahrir Defterlerindeki Muhassıl Deyimi Üzerine Bazı Bilgiler”, Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler (haz. Alâaddin Aköz v.dğr.), Konya 2000, s. 219-226; M. Çetin Varlık, “XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı’nda Yerleşme ve Vergi Nüfusu”, TTK Belleten, LII/202 (1988), s. 165.

Zekâi Mete

MUHASSİN b. ALİ b. EBÛ TÂLİB

(محسّن بن على بن أبي طالب)

Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan, anne karnında veya küçük yaşta öldüğü belirtilen oğlu.

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali, oğulları Hasan ve Hüseyin'de olduğu gibi üçüncü oğluna da Harb adını koymayı ve Ebû Harb diye anılmayı istemiş, fakat her defasında Resûlullah bu adı beğenmeyerek başka isim koymuş, sonuncusunu da Muhassin (Muhsin) diye adlandırmıştır (Müsned, I, 98, 118). İbn Hacer'in isnadını sahih gördüğü (el-İṣâbe, VI, 243) bu rivayetteki bilgi Taberî (Târîḫ, V, 153) ve Ya'kūbî (Târîḫ, II, 213) gibi bazı tarihçilerin eserlerinde de yer alır. İbn Sa'd, Hz. Ali'nin Fâtıma'dan ve diğer eşlerinden olan çocukları hakkında bilgi verirken Muhassin'den söz etmez ve saydıklarının dışında onun bir çocuğunun olduğuna dair sağlıklı bilgi bulunmadığını kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 19-20). İbn Kuteybe ise Hasan ve Hüseyin'den sonra Muhassin'in adını zikreder ve küçük yaşta öldüğünü belirtir (el-Maʿârif, s. 210, 211). İbn Ebû Şeybe'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali ile Zübeyr, Ebû Bekir'in hilâfetine karşı Hz. Fâtıma'nın evinde faaliyet göstermeye başlamış, durumdan haberdar olan Hz. Ömer, Fâtıma'yı ziyaret ederek Resûlullah ile kendisinin en çok sevdiği insanlar olduğunu, fakat bu durumun hilâfet aleyhtarlarının evinde toplanmaya devam ettikleri takdirde evini yakmasına engel olmayacağını söylemiş, Hz. Fâtıma da toplantılara engel olmuştur (el-Muṣannef, VII, 432). Şiî müellifleri de Hz. Fâtıma'nın Muhassin adında bir çocuğunun olduğunu söyler. Onlara göre Fâtıma, Ümmü Külsûm'den sonra tekrar hamile kalmış ve Resûl-i Ekrem doğumdan önce çocuğun ismini Muhassin koymuştur. Şiîler'e göre Muhassin daha anne karnında iken Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Ebû Bekir'e biat edilmesinin ardından Hz. Ömer biat almak için Ali'nin evine baskın düzenlemiş, olumlu cevap alamayınca evi yakma tehdidinde bulunmuş, nihayet kapıya dayandığında kapı arkasında bulunan Fâtıma'nın kaburga kemikleri kırılmış ve çocuğunu zayi etmiştir.

Bu iddia başlıca üç tür kaynakta yer almaktadır. 1. Şiî müellifleri yahut Şiî temayüllü âlimler tarafından kaleme alınan imâmetle ilgili eserler. Taberî'ye nisbet edilen Delâʾilü'l-imâme'de (s. 28-29) Hz. Ömer'in adı anılmadan ev baskınına temas edilmekte ve bu sırada Fâtıma'nın çocuğunu kaybettiği, hatta bu hadisenin onun ölümüne yol açtığı ileri sürülmektedir. Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb'de ve Ali evlâdı hakkında önemli bilgiler içeren et-Tenbîh'te konuya hiç temas etmezken kendisine aidiyeti tartışmalı olan İs̠bâtü'l-vaṣıyye'de (s. 146) olay nakledilmektedir. 2. Nazzâm'dan bahseden bazı eserler. Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın Ali'nin imâmeti hakkında nas bulunduğu, fakat Ömer'in bunu gizlediği, onun ayrıca Fâtıma'nın karnına vurarak Muhassin'i düşürmesine sebep olduğunu söylediği kaydedilir (meselâ bk. Safedî, VI, 17). Bu bilgiler bazı mezhepler tarihi kaynaklarına da girmiştir (meselâ bk. Şehristânî, I, 50-51). 3. İlk dönem Şiî âlimlerinden Selîm b. Kays el-Hilâlî'nin Aṣl adlı eserinde yer alan bilgiler. Selîm b. Kays'ın Ebân b. Ebû İyâşî'den naklettiği uzun rivayette Şiî müelliflerinin tekrarladığı bilgi etraflıca verilmiştir (Meclisî, XLIII, 197-198). Şîa'nın temel anlayışını teşkil eden imâmet hakkında nas bulunduğu yolundaki iddiayı pekiştirmek ve Hz. Ömer aleyhine delil oluşturmak amacıyla öne sürülen bu rivayet zamanla bazı Şiî kelâm kitaplarına yansımıştır. Meselâ Feyz-i Kâşânî, Şîa'nın önemli kelâm kaynaklarından biri sayılan eserinde ev baskınını anlattıktan sonra Fâtıma'ya Ömer'in değil onun emriyle amcasının oğlu Kunfüz'ün vurduğunu ve Fâtıma'nın aldığı kamçı darbeleri yüzünden çocuğunu kaybettiğini söylemiştir ('İlmü'l-yaḳīn, II, 687). Bu rivayet Fâtıma hakkındaki monografi çalışmalarında da yer almıştır (meselâ bk. M. Kâzım el-Kazvînî, s. 326-327; İbrâhim Emînî, s. 204-210).

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde konuyla ilgili olarak nakledilen rivayetler (bu rivayetlerin isnadlarının hasen, râvilerinin -biri hariç- Buhârî ve Müslim'in de râvileri olduğu, Hânî b. Hânî'nin ise Sünen müelliflerinin râvileri arasında yer aldığı şeklindeki değerlendirme için bk. Müsned [Arnaût], II, 159-160, 264. dipnot) doğrudan Hz. Ali'nin ifadesini taşımaktadır. Buna göre Hasan, Hüseyin ve Muhassin'in doğumları münasebetiyle Hz. Peygamber kızının evine gidip, "Oğlumu bana gösterin, ona ne isim koydunuz?" diye sormuş, her defasında "Harb" cevabını alınca bunu beğenmeyerek bilinen isimleri vermiştir. Bu rivayet, Şiî müelliflerinin çocuğun anne karnında iken öldüğü şeklindeki iddialarını çürütmektedir. Şîa'nın ilk tabaka râvilerinden Selîm b. Kays'ın sahih rivayetlerinin

bulunduğu kabul edilmekle birlikte söz konusu rivayetin yer aldığı Aṣl isimli kitap hakkında Şiî âlimleri tereddüt göstermiş, kendisini güvenilir sayan âlimler de bu kitabın uydurma sayıldığını ve buradaki rivayetlere güvenilemeyeceğini söylemiştir (Ebü'l-Kāsım el-Hûî, VIII, 216-228). Şiî âlimleri ayrıca Selîm b. Kays'ın bu rivayeti aldığı Ebân b. Ebû İyâş'ın zayıf bir râvi olduğunu belirtmiştir (a.g.e., I, 141). Diğer taraftan İbn Hacer, Hz. Fâtıma'nın Ömer'in darbesi yüzünden Muhassin'i düşürdüğü yolunda bir rivayet nakleden Ahmed b. Muhammed b. Serî b. Yahyâ'nın yalancı olduğu hususunda ricâl âlimlerinin ittifak ettiğini aktarmıştır (Lisânü'l-Mîzân, I, 268).

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayetin açık beyanı başta olmak üzere konuya yer veren Sünnî âlimleri Muhassin'in doğduktan sonra öldüğünü kaydetmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin rivayetinde Muhassin'le ilgili bir beyan yoktur. Şiî âlimlerinin ileri sürdüğü görüşlerin ise sübût açısından ikna edici olmadığı ve kendilerine has hilâfet telakkisini destekleyecek bir şekle büründürüldüğü anlaşılmaktadır. Şiîler Muhassin'in hâtırasına özel makamlar tahsis etmiş, hakkında tâziyeler düzenlemiş, aşırı Şiî fırkalarından Nusayrîler sabah namazını Muhassin'e ayırmıştır (Fığlalı, s. 152; İA, VIII, 510).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 98, 118; a.e. (Arnaût), II, 159, 160, 264; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 19-20; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VII, 432; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 210-211; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 213; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 153; a.mlf., Delâʾilü'l-imâme, Beyrut 1408/1988, s. 28-29; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, İs̱bâtü'l-vaṣıyye, Kum 1417/1996, s. 146; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Muhammed Fehmî Muhammed), Beyrut 1410/1990, I, 50-51; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 119; Safedî, el-Vâfî, VI, 17; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 243; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, I, 268; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü'l-yaḳīn, Kum 1358 hş./1400, II, 686-687; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983,

XLIII, 170, 197-199; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikādî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1980, s. 152; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 152-159; M. Kâzım el-Kazvînî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ, Beyrut 1404/1984, s. 324-327; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, I, 141; VIII, 216-228; Ahmed er-Rahmânî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ, Beyrut 1411/1991, II, 519-544; İbrâhim Emînî, Örnek İslâm Kadını Hz. Fâtımâ (trc. Fahrettin Altan - Seyyid Seccâd Hüseynî), Kum 1412/1992, s. 204-210; Âyide Tâlib, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ, Beyrut 1418/1998, s. 221-227; Louis Massignon, "Muhassin b. Ali", İA, VIII, 510-511; M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", DİA, XII, 221.

İlyas Üzüm

MUHASSİR

(محسّر)

Mina ile Müzdelife arasında bir vadi

(bk. MİNA; MÜZDELİFE).

MUHAŞŞÎ SİNAN

(bk. SİNAN EFENDİ).

MUHATAP

Osmanlılar’da padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerine müzakereci olarak katılan âlim

(bk. HUZUR DERSLERİ).

MUHAYRÎḲ en-NADRÎ

(مخيريق النضري)

Abdullāh (el-Husayn) b. ez-Zübeyr b. Bâtâ en-Nadrî el-İsrâîlî (ö. 3/625)

Sahâbî.

Asıl adı Husayn olup İslâmiyet'i kabul edince Hz. Peygamber kendisine Abdullah adını vermiştir. Muhayrîḳ isminin mahiyeti hakkında kaynaklarda bilgi yer almamakla birlikte Huzâî bunun "mihrâḳ" kelimesiyle ilgisi olabileceğine işaret etmekte (Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 564), sözlüklerde bu kelimeye "cömert; uzun boylu, yakışıklı" gibi anlamlar verilmektedir (Lisanü'l-ʿArab, "ḫrḳ" md.). Aslen Medine'de yaşayan Benî Kaynukā' kabilesinin Sa'lebe b. Fıtyevn kolundan olup Benî Nadîr yurdunda ikamet ettiği için Nadrî nisbesiyle anılmıştır. Muhayrîḳ, Tevrat'ı iyi bilen ve geniş hurma bahçeleri bulunan zengin bir kimse idi. Resûl-i Ekrem, hem onun hem de Abdullah b. Selâm'ın dinlerini iyi bilmeleri ve selim bir fıtrata sahip olmaları sebebiyle İslâmiyet'i kabul edeceklerini umuyordu. Fakat Muhayrîḳ, muhtemelen dindaşlarının kendisine olan saygısından dolayı Uhud Gazvesi'ne (3/625) kadar dininden vazgeçmedi. Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi için yola çıkınca Muhayrîḳ yahudilere Resûlullah'a yardım etmeleri gerektiğini söyledi. Onların, "Bugün sebt (şabat) günüdür, bu günde biz ona yardım edemeyiz" demeleri üzerine artık sebt günü diye bir şeyin kalmadığını belirterek Resûlullah'ın huzuruna çıktı ve müslüman oldu; ardından müslümanlarla birlikte savaşa katıldı. Bir süre sonra yaralandı ve mallarının tamamını Hz. Peygamber'e vasiyet etti, daha sonra da şehid oldu. Savaşa çıkmadan önce yakınlarına, ölmesi halinde mallarının tasarruf yetkisini Resûl-i Ekrem'e bıraktığını söylediği de rivayet edilmiştir (Taberî, II, 73).

Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi'nden dönünce her biri sulak bölgelerdeki Benî Nadîr arazileri arasında yer alan Mîseb, Sâfiye, Dellâl, Hasnâ, Burka, A'vâf (A'râf) ve Meşrubetü Ümmi İbrâhîm adlı hurma bahçelerini 7 (629) yılında müslümanların kullanımı için vakfetti (İbn Şebbe, I, 111).

Muhayrîk’a ait olan bu mallar, Benî Kaynukāʻdan intikal etmiş olup Resûl-i Ekrem’in ailesi ve fakir müslümanlar için yaptığı harcamaların önemli kaynaklarından biriydi. Hurmalıklar daha sonraki dönemlerde halifelerin tasarrufuna geçti. Muhayrîk’ın hurma bahçelerinin Resûlullah tarafından müslümanlara vakfedilmesi İslâm’da ilk vakfı kimin yaptığı tartışmasını gündeme getirmiş, bazıları Hz. Ömer’in malını vakfetmesini, bazıları da Muhayrîk’ın Hz. Peygamber’e vasiyet edip onun da müslümanlara vakfetmesini ilk uygulama olarak kabul etmiştir.

İbn Saʻd, diğer kaynakların aksine Muhayrîk’ın İslâmiyet’i benimsemediğini, bu yüzden cenaze namazı kılınmadan müslüman mezarlığının bitişiğine defnedildiğini, Resûl-i Ekrem’in ona hayır duada bulunmadığını, onun için sadece, “Muhayrîḳ yahudilerin en hayırlısıydı” dediğini belirtmiş (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 501), İbn Hacer’in el-İṣâbe’si (VI, 57) dışında sahâbe biyografilerine dair eserlerde Muhayrîk’ın hayatına yer verilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫrḳ” md.; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 501-503; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 110-111; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 73; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, II, 375; III, 287-288; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 241, 290; Kelâî, el-İktifâʾ (nşr. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1417/1997, I, 360; II, 78; Nevevî, Şerḥu Müslim, XII, 82; İbn Kesîr, es-Sîre, IV, 37-38; a.mlf., el-Bidâye, III, 237; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1405/1985, s. 564; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 57; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Hatîb), V, 472; VI, 234; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü’t-tıbâati’l-münîriyye), XV, 20; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 107-108; Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbü’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 586-587.

İbrahim Hatiboğlu

MUHAYYELÂT

(المخيّلات)

Doğru ve kabul edilebilir olsun veya olmasın, insanda sevinç ve rahatlama yahut nefret ve sıkıntı duyguları uyandıran hükümler için kullanılan mantık terimi

(bk. BEŞ SANAT; ZANNİYYÂT).

MUHAYYER

(مخيّر)

Türk mûsikisinde bir makam adı.

Türk mûsikisinin çok eski makamlarından biri olup hüseynî makamının inici şeklinden ibarettir. Abdülbâki Nâsır Dede muhayyeri terkipler arasında zikreder. Dügâh perdesi üzerinde kurulu olan dizisi, bu perdedeki hüseynî beşlisine hüseynî perdesinde bir uşşak dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelmiştir. Dizi, tamamen hüseynî makamı dizisinin aynısı olması sebebiyle bu makam basit makamlar içerisinde yer alır. Ancak muhayyer inici seyirli bir makam olduğundan tiz durak muhayyer perdesi civarından seyre başlanır. Makamın güçlüsü de bu perde

olduğu için yarım karar yine aynı perdede yapılır. Bu sebeple muhayyer perdesi üzerinde bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu alan da durak perdesi üzerindeki hüseynî beşlisinin tiz durak muhayyer perdesi üzerine simetrik olarak göçürülmesiyle elde edilir. Böylece hem makamın genişlemesi yapılmış, hem de tabii seyir alanı ortaya çıkmış olur.

Makamın birinci mertebe güçlüsü tiz durak muhayyer perdesinde uşşak veya hüseynî çeşnisiyle yarım karar, ikinci mertebe güçlüsü hüseynî perdesi üzerinde uşşak çeşnisiyle asma karar yapılır. Makamın diğer asma kararları ise nevâda rastlı (eviç perdesini acemle değiştirmek suretiyle), yine nevâda bûselikli, çârgâhta çârgâhlı, segâh perdesinde segâh veya ferahnâkli karalardır. Rast perdesine düşüldüğü takdirde burada da rastlı asma karar yapılabilir. Nota yazımında donanımına hüseynî makamında olduğu gibi si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır. Makamın yedeni ise sol (rast) perdesidir.

Muhayyer makamının seyrine inici bir makam olduğu için tiz durak muhayyer perdesi civarından başlanır. Bu perde üzerindeki tiz bölgede gezinilip muhayyer perdesinde yarım karar yapılır. Daha sonra orta bölgenin seslerinde karışık gezinilip gerekli asma kararlar ve makamın

diğer özellikleri gösterilerek dügâh perdesinde hüseynî dizisiyle tam karar yapılır.

Muhayyer makamı Türk mûsikisinin dinî ve din dışı sözlü eserleriyle saz eserlerinde, klasik sanat ve halk mûsikisinin hemen her formunda çok beğenilerek kullanılmıştır. Solakzâde Mehmed Hemdemî'nin darb-ı fetih, Sultan I. Mahmud ile Tanbûrî Cemil Bey'in devr-i kebîr usulündeki peşrevleri; Nazîm'in zencir usulünde, "Gönül düşüp hâm-ı giysû-yi yâre kalmıştır", Tosunzâde Abdullah'ın muhammes usulünde, "Derd-i hicrâna tabîbim bir devâ bilmez misin?" mısraıyla başlayan besteleri; Hacı Sâdullah Ağa'nın, "Hâl-i siyeh-i gerdeni nâzik tenindedir" mısraıyla başlayan ağır semâisiyle, "Bir elif çekti yine sîneme cânan bu gece" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Ûdî Nevres Bey'in aksak usulünde, "Gün kavuştu su karardı beni üzme güzelim", Rahmi Bey'in curcuna usulünde, "Yetmez mi sana bister ü bâlin kucağım" mısraıyla başlayan şarkıları; Zekâi Dede'nin, "Şûrîde vü şeydâ kılan yârin cemâlidir beni", Muallim İsmâil Hakkı Bey'in, "Bir fenâ dünyâ imişsin böyle bilmezdim seni" mısraıyla başlayan düyek usulündeki ilâhileri bu makamın en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 16a, 29a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmûası, İstanbul 1280, s. 33; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 82-83; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 95, 102-105; Özkan, TMNU, s. 162-165; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 50.

İsmail Hakkı Özkan

MUHAYYER-BÛSELİK

(مخيّر بوسليك)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

XVI. yüzyıldan beri kullanılmakta olup sonuna bûselik dizi parçası, dörtlüsü veya beşlisinin ilâvesiyle meydana getirilen ve “bûselikliler” adıyla anılan makamlar grubundandır. İnici seyirde bir makam olan muhayyer-bûseliğin karar perdesi, muhayyer ve bûselik makamlarının da karar perdesi olan dügâhtır. Makamın yapısı, muhayyer makamına bûselik dizisi veya beşlisinin eklenmesi şeklindedir. Bu makamda bûseliğin daha çok beşlisi tercih edildiğinden bûseliğin bütün dizisinin kullanıldığı muhayyer-bûselik eserler çok azdır.

Muhayyer-bûselik makamının güçlüsü, önce muhayyer makamının bütün özellikleriyle icra edilmesinden dolayı muhayyer makamında olduğu gibi muhayyer perdesidir. Makamın diğer asma kararları da yine muhayyer makamının asma kararları olan hüseynîde uşşaklı, nevâda rastlı ve bûselikli, çârgâhta çârgâhlı, segâhta segâh veya ferahnâklı kararlardır.

Nota yazımında donanımına muhayyer makamında olduğu gibi si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır. Ancak bu makamın yedeni muhayyer makamının yedeni olan sol (rast) perdesi değildir. Dizinin sonuna bûseliğin eklenmesinden dolayı muhayyer bûselik makamının yedeni, aynı zamanda bûselik makamının da yedeni olan bakiye diyezli sol (nîm zirgüle) perdesidir.

Muhayyer bûselik makamının seyrine muhayyer makamı ile başlanacağından tiz durak muhayyer perdesi civarından seyre girilir. Bu tiz bölgede gezinilip muhayyer perdesinde uşşak veya hüseynî çeşnisiyle yarım kararlar yapıldıktan sonra orta bölgeye geçilir. Burada da karışık olarak muhayyer makamının özellikleri belirtilip dolaşıldıktan sonra dügâh perdesine kadar inilip muhayyer makamı sona erdirilir. Buradan itibaren

bûselik dizi veya beşlisine geçilerek orada da gezinildikten sonra dügâh perdesinde bûselikli ve yedenli tam karar yapılır.

Tanbûrî İsak'ın darb-ı fetih peşreviyle saz semâisi, Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin zencir usulünde, "Çekme zahm-ı dil için merheme zahmet cânâ", hafif usulünde, "Kāmet-i yâre nazar kıl nahl-i mevzun böyledir" mısralarıyla başlayan besteleriyle, "Kul olurdum halk-ı âlem olmasa kulun eğer" mısraıyla başlayan ağır semâisi ve, "Cevher gibi rîzân olayım böyle gerektir" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hâşim Bey'in aksak usulünde, "Gönül düştü o dildâre" mısraıyla başlayan şarkısı ve Zekâi Dede'nin sofyan usulünde, "Mücrimleriz âsileriz yâ rabbi affeyle bizi" mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 36; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 210; IV, 260-261; Özkan, TMNU, s. 383; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 264, 271.

İsmail Hakkı Özkan

MUHAYYER-KÜRDÎ

(مخيّؤ كردي)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

150-200 yıllık bir geçmişi vardır. Türk mûsikisinde “kürdîliler” ve “bûselikliler” adıyla anılan iki grup birleşik makam arasında kürdîliler bir makamın icrasından sonra yerinde kürdî dörtlü, beşli veya dizisinin bir bölümüyle karar eden makamlardır. Sadece birtakım makamlar için söz konusu olan bu işlem sonucunda Türk zevkinin beğenisi doğrultusunda isimleri ve sayıları belli kürdîli birleşik makamlar meydana gelmiştir. Bu şekilde kürdî ile karar eden gruptaki makamlardan biri de muhayyer-kürdîdir.

Bu makam da gruptaki diğer makamlar gibi inici bir seyir takip eder ve dügâh perdesinde karar verir. Makamın asıl yapısı muhayyer makamı dizisinin sonuna bir kürdî dörtlü, beşli veya dizi parçasının eklenmesiyle oluşmuştur. Bu durumda muhayyer makamının icrasından sonra dügâh perdesinde kürdî ile karar verildiğinde muhayyer-kürdî makamı meydana gelir.

Muhayyer-kürdî makamının güçlüsü muhayyer perdesidir ve bu perdede uşşak veya hüseynî çeşnisiyle yarım karar yapılır. Diğer asma kararlar muhayyer makamında olduğu gibi nevâda rast veya bûselikli, çârgâhta çârgahlı, segâhta segâh veya ferahnâklı kararlarla muhayyer makamının durak perdesi olan, fakat şimdi bir asma karar durumunda bulunan dügâh perdesinde uşşak veya hüseynîli asma karardır. Çünkü bu perdede muhayyer dizisi nihayete erdikten sonra geçilecek olan kürdî ile dügâh perdesinde karar edilecektir.

Bu durumda muhayyer-kürdî makamının asıl seyrinde önce muhayyer makamı bütün gerekleriyle icra edilip ardından kürdîye geçilerek karar verileceğinden makamın bu çeşitteki kullanımında donanımına muhayyer makamı gibi si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır; kürdîye

geçildiğinde ve bu arada yapılan diğer değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni sol (rast) perdesidir.

Ülkemizde özellikle son kırk yıl içinde bu makam yukarıda anlatılan biçimiyle hemen hiç kullanılmayıp tamamen inici bir kürdî dizisine muhayyer-kürdî adı verilerek birtakım eserlerin meydana getirildiği görülmektedir. Böyle bir dizinin muhayyer-kürdî ismiyle bile uyuşmadığı ve sadece inici bir kürdî dizisinden ibaret olduğu bir gerçektir.

Hüseyin Sadeddin Arel ve Yılmaz Öztuna tarafından bu makamın bir başka çeşidinin muhayyer-sünbüle makamının sonuna kürdînin eklenmesiyle oluştuğu ileri sürülmüşse de bu yeni makam muhayyer-kürdînin diğer bir türü olmaktan çok muhayyer-sünbülenin bir başka çeşididir. Bu durumda da ona ancak "muhayyer-sünbüle-kürdî" denilebilir.

Muhayyer-kürdî makamına örnek olarak Zekâi Dede'nin darb-ı fetih usulünde, "Arz-ı niyâzım sana gerçi cemîledir"; Hacı Fâik Bey'in muhammes usulünde, "Kayd etme dökülsün ruh-ı hûy-gerdeye kâkül" mısralarıyla başlayan besteleri; Zekâi Dede'nin, "Âgūşa çekerdim seni pîrâhenin olsam" mısraıyla başlayan yürük semâisi verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 37; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 100; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, IV, 264; Özkan, TMNU, s. 383; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 264-265, 282-285, 288.

İsmail Hakkı Özkan

MUHAYYER-SÜNBÜLE

(مخيّر سنبلة)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır; Abdülbâki Nâsır Dede tarafından terkipler arasında zikredilir. Eski adı sünbüle olup içerisinde nihâvend bir geçki bulunmaktaydı. Sultan III. Selim devrinden itibaren yapısının değişikliğe uğradığı ve adının muhayyer-sünbüle olduğu anlaşılmaktadır. Bu değişiklik bizzat padişahın bu makamda bestelediği eserlerde gözlenmektedir.

Dügâh perdesinde karar eden ve inici karakterde bir makam olan muhayyer-sünbülenin genel olarak yapısı, acem perdesindeki çârgâh dizisinin bir kısmı ile sabâ makamı dizisinin birbirine eklenmesinden ibaretse de bazı farklı şekillerde de kullanılmıştır.

Muhayyer-sünbüle makamının şematik gösterilişi ve dizileri şöyledir:

Asıl yapısı yukarıda zikredilen bu makama bestekârlar bazı değişiklikler yapmak suretiyle daha renkli bir özellik kazandırmışlardır. Bu değişikliklerden biri, yukarıdaki dizinin başına muhayyerde bir hicaz dörtlüsüyle sonuna, yani sabâ dizisinden sonra bir kürdî üçlü veya dörtlüsü getirilerek (sabâ zemzeme) makamın, muhayyerde zirgüleli hicaz dörtlüsü + acemde çârgâh beşlisi + yerinde sabâ makamı dizisi + yerinde kürdî üçlü veya dörtlüsü şekline sokulması suretiyle yapılmıştır. Bir diğer değişiklik de acemde çârgâh beşlisi + nevâda acemli hüseynî dizisi + çârgâhta hicaz ailesi makamları + yerinde kürdî üçlü veya dörtlüsü biçiminde şekillenmiştir.

Makam hangi biçimde teşekkül ederse etsin güçlü muhayyer perdesi olup bu perdede kürdî çeşnili yarım karar yapılır. İkinci mertebe güçlü sabâ makamının da güçlüsü olan çârgâh perdesidir ve bu perdede zirgüleli hicaz çeşnisiyle asma karar yapılır. Makamın diğer asma kararları acemde çârgâhlı, dik hisarda hüzzamlı kalışlar ile sabâ makamının diğer asma

kararlarıdır (ayrıca bk. SABÂ).

Nota yazımında donanımına sabâ makamı gibi si için koma bemolü, re için bakiye bemolü yazılır. Makamın yedeni sol (rast) perdesidir. Esasen geniş bir seyir alanına sahip olan makam ayrıca genişletilmez.

Hangi şekil olursa olsun muhayyer-sünbüle makamının seyrine muhayyer perdesi civarından başlanır. Bu bölgedeki çeşnide dolaşılıp muhayyerde kürdîli yarım karar yapılır. Bu arada acem perdesinde çârgâhlı kalışlar da yapıldıktan sonra sabâ makamı dizisine geçilip bu makamın özellikleri gösterilerek gezinilmesinin ardından dügâh perdesinde sabâ çeşnili tam karar yapılır.

Vardakosta Ahmed Ağa'nın remel usulünde, "Câm-ı emelim bâde-i la'linle dolunca", ağır çenber usulünde, "Zebân-ı aşkı anlar sana benzer işveger var mı?" güftesiyle başlayan besteleri; III. Selim'in, "Dem o demlerdir ki edip hemdem-i ülfet beni" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Hacı Sâdullah Ağa'nın, "Şâhım hemîşe lutfun umar bu fütâdecik" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Vardakosta Ahmed Ağa'nın devr-i revân usulünde, "Ey nihâl-i işve bir nevres fidanımsın benim" mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 15b, 24a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmûası, İstanbul 1280, s. 34; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 156-159, 177; IV, 251; Özkan, TMNU, s. 369-372; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 255-256, 282.

İsmail Hakkı Özkan

MUHAYYERLİK

Özellikle satım sözleşmesinde taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme hakkına sahip olması, dolayısıyla ilgili taraf açısından akdin bağlayıcı olmaktan çıkması anlamında fıkıh terimi.

Hayr kökünden türetilen ve "iki şeyden daha iyi olanı seçmek" anlamına gelen muhayyerlik Arapça hıyâr kelimesinin Türkçe'deki karşılığıdır. Fıkıh terimi olarak, tanınan seçim hakkına göre hıyârü'ş-şart ve hıyârü'r-rü'ye gibi tamlamalar içinde kullanılmakla birlikte borçlar hukuku bağlamında muhayyerlik için "anlaşmaya veya şer'î bir gerekçeye dayanarak taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme şıklarından birini (tayin muhayyerliğinde birkaç mebî'den birini) seçme hakkına sahip olması" şeklinde

genel bir tanım verilebilir. Klasik fıkıh doktrininde muhayyerlik konusu daha çok satım sözleşmesi çerçevesinde ele alınmış ve muhayyerliğin söz konusu olabileceği hukukî işlemler büyük ölçüde bu akidle olan benzerliğine göre belirlenmiştir. Muhayyerliğin meşruiyet gerekçesi iradenin olabildiğince sağlıklı biçimde gerçekleşmesini temin etmek, taraflardan biri veya her ikisi için söz konusu olabilecek aldanma ve zarar görme riskini ortadan kaldırmak yahut en aza indirmek diye açıklanır. Yapısı bakımından bağlayıcı olmayan akidlerde taraflardan biri veya her ikisinin tek taraflı iradeyle akde son verebilmesi kural iken yapısı itibariyle bağlayıcı akidde muhayyerlik hakkı kullanılarak akdin feshedilmesi sadece o hak çerçevesinde kalan durumlarla sınırlı istisnaî bir hükümdür. İkisi arasında diğer bir fark feshin etkisinde görülür. Bağlayıcı olmayan akidlerde feshin geriye dönük etkisi yoktur; buna karşılık muhayyerlik sebebiyle feshin etkisi geriye dönük olup akid hiç kurulmamış gibi kabul edilir. Öte yandan muhayyerlik dolayısıyla fesihle fâsid olması yüzünden akde son verilmesi, mevkuf olan akdin onanmaması ve ikāle yoluyla fesih arasında da birtakım farklar bulunmaktadır (Mv.F, XX, 42-44).

Muhayyerlikler klasik fıkıh doktrininde çeşitli açılardan taksim ve tasnif edilmiştir. Mezheplerin benimsediği terminolojide farklılıklar olsa da genel

bir bakışla bu ayırımlar şöylece özetlenebilir: Kaynağı açısından muhayyerlik hükmî ve iradî kısımlarına ayrılır. Doğrudan doğruya şer‘an tanınmış bir gerekçeye dayanıyorsa hükmî (bazı çağdaş yazarların isimlendirmesiyle “kanunî”), akdin taraflarının iradesinden kaynaklanıyorsa iradî (şarta bağlı) muhayyerlik söz konusudur. Şart, nakit ve tayin muhayyerlikleri, ayrıca Hanefîler’e göre ayıp muhayyerliği dışındakiler hükmî kısmına girer. Amacı bakımından muhayyerlikler terevvî ve nakîsa diye ikiye ayrılır; akdin ilgili tarafına daha iyi düşünme veya eksikliği giderip yarar elde etme imkânı verenler birinci, hukuken bulunması öngörülen bir durumun eksikliğinden dolayı tanınanlar ikinci grubun kapsamındadır. Konusu bakımından değişik ayırımlara tâbi tutulan muhayyerlikler için otuzu aşkın isim zikredilmektedir. Gabn, hıyanet, kemiyet, istihkak, neceş, teferruku’s-safka, şart koşulmuş vasfın bulunmaması muhayyerlikleri bunlardan bazılarıdır (a.g.e., XX, 44-46; Haskefî bu sayının on yediye ulaştığını ifade eder, bk. ed-Dürrü’l-muḫtâr, IV, 565-566). Muhayyerlikler, kendileriyle amaçlanan maslahatın gerçekleşmesine imkân vermek üzere akdin hükmünün sübûtuna veya bağlayıcılığına çeşitli düzeylerde engel olur. Meselâ şart muhayyerliği akdin hükmünün sübûtuna (muhayyerliğin satıcıya ait olması durumunda mebîin mülkiyetinden çıkmasına), görme muhayyerliği sabit olmuş hükmün tamamlığına, ayıp muhayyerliği işlerlik kazanmış akdin bağlayıcılığına engel olur (İbnü’l-Hümâm, V, 498). Sadece şart ve ayıp muhayyerlikleri bütün mezheplerce kabul edilmiş olup görme ve tayin muhayyerliklerinin meşruiyeti tartışmalıdır. Literatürde ayrıca borçlar hukukuyla doğrudan ilgili olmayan bulûğ muhayyerliği (baba veya dedesi dışındaki bir veli tarafından evlendirilen küçüğün bulûğa erdiğinde evliliği feshetme hakkına sahip olması), bazı kefâretlerde mükellefin belli seçeneklerden birini tercih edebilmesi gibi başka muhayyerliklerden de söz edilmektedir. Türk hukukunda muhayyerlikler özel isimler altında düzenlenmemekle birlikte bu konudaki ihtiyaçların daha çok üst kavram olarak seçimlik haklar ve yetkiler kapsamında ele alınabilecek düzenlemelerle veya taraflara tanınan hukukî imkânlarla karşılandığı söylenebilir. Satıcının zapta ve ayıba karşı tekeffül borcunda alıcının kanun gereği seçimlik haklara sahip olması bu durumun örneklerindendir. Ayrıca bazı muhayyerlik hükümlerinin borçlar hukukunun sözleşme görüşmelerine son verme hakkı, kanunî şart-iradî şart gibi temel kavramları çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür.

A) Şartlı (İradî) Muhayyerlikler. Tarafların açıkça şart koşmasına bağlı olarak doğan en temel muhayyerliktir. Literatürde tayin ve nakd muhayyerlikleri de şart muhayyerliğiyle birlikte incelenir. Diğer ekollerin farklı tasnif mantıklarına göre genelde şart muhayyerliğinin karşısında konumlandırılan ayıp muhayyerliği Hanefî ekolünde dolaylı bir yorumla şartlı muhayyerlikler arasında mütalaa edilir.

1. Şart Muhayyerliği. “Hıyâr, hıyârü’ş-şart ve bey‘u’l-hıyâr” gibi başlıklar altında incelenen şart muhayyerliği satım ve icâre gibi bedel değişimi esası üzerine kurulu, feshe elverişli bağlayıcı akidlerde tarafların anlaşmasına bağlı olarak birinin veya her ikisinin muayyen bir süre içerisinde akdi onama (imza, icâzet) yahut feshetme hakkına / yetkisine sahip olmasını ifade eder. Şart muhayyerliğinin bu hakkın sahibine akdi tek taraflı feshetme yetkisi verdiği hususunda görüş birliği vardır. Muhayyerlik hakkının üçüncü bir şahsa ait kılınması Züfer b. Hüzeyl ve bazı Şâfiî fakihleri, muhayyerliğin akdin yapılmasından sonra söz konusu edilmesi de Şâfiî ve Hanbelîler dışında mümkün görülür (muhayyerliğin üçüncü bir şahsa ait kılınmasının bunu şart koşan tarafın / tarafların muhayyerliğinden bağımsız düşünülüp düşünülemeyeceği tartışması için bk. Nevevî, IX, 195-198; İbnü’l-Hümâm, V, 516; muhayyerliğin akdin kurulmasından sonra gündeme getirilmesi hakkında bk. İbn Kudâme, VI, 30; Nevevî, IX, 194, 199, 374; Sâlih el-Ezherî, II, 35).

Şart muhayyerliğinin alıcı ve satıcıdan her biri veya aynı anda her ikisi için câizliği hususunda bir iki istisna dışında görüş birliği bulunmaktadır. Bu konuda temel dayanak, alım satımda hep aldatıldığı şikâyetinde bulunan Habbân b. Münkız’a Hz. Peygamber’in söylediği şu sözdür: “Alım satım yaptığında de ki: Aldatma yok ve benim üç gün muhayyerlik hakkım var” (Buhârî, “Büyûʿ”, 48). Nevevî, şart muhayyerliğine ruhsat veren hadislerin sübut ve delâlet açısından bazı zaaflar içerdiğine temas ederek bu konudaki en güçlü delilin icmâ olduğunu söyler (el-Mecmûʿ, IX, 190). Mübâdele temeline dayanan akidlerin şarta bağlanmaya elverişli bulunmadığı ve bağlayıcılık ifade edeceği genel kuralına aykırı olduğunu belirtmekle birlikte bütün ekoller şart muhayyerliğinin ihtiyaç gerekçesiyle meşrû kılındığı kanaatindedir. Ancak Süfyân es-Sevrî, İbn Şübrüme ve bazı Zâhirîler’in, garar içerdiği ve satım sözleşmesinin yapısına aykırı olduğu gibi gerekçelerle şart muhayyerliğini câiz görmedikleri veya ilgili hadisteki

ifadeye binaen muhayyerlik hakkını sadece alıcı için geçerli kabul ettikleri yönünde rivayet bulunmaktadır (İbn Rüşd, II, 174; İbnü'l-Hümâm, V, 500).

İlgili hadiste sadece alım satım için söz konusu edildiğinden şart muhayyerliğinin başka hukukî işlemlerde geçerliliği bunların satım akdine benzerlikleri dikkate alınarak tesbit edilmiştir. Buna göre şart muhayyerliği kural olarak ribâ cereyan etmeyen, karşılıklı bedel esasına dayanan, feshe elverişli ve bağlayıcı nitelikteki hukukî işlemlerde söz konusu olabilir. Bu hususta ekoller arasında ortaya çıkan sınırlı farklılıklar, söz konusu akid veya hukukî işlemin yapı ve mahiyetine ilişkin görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır (İbn Kudâme, VI, 48, 431; VII, 545; X, 279; Nevevî, IX, 175-178; İbn Nüceym, VI, 3-4).

Şart muhayyerliğinin süresi konusunda üç eğilim vardır. a) İlgili hadiste üç günlük süreden söz edildiği için Ebû Hanîfe,

Şâfiî ve Züfer'e göre bu süreyi aşan muhayyerlik şartı akdi fâsid kılar. Daha fazla bir süre şart koşulmakla birlikte muhayyerliğin üç gün içerisinde kullanılması durumunda Züfer'e göre akdin sahih hale gelmesi mümkün değilken Ebû Hanîfe'ye göre mümkündür. Şâfiîler'e göre fâsid zaten bâtıl anlamına geldiğinden böyle bir akid hiçbir şekilde sahihe dönüşmez (meclis dağılmadan önce muhayyerliğin üç güne çekilmesi durumunda akdin sahihe dönüşeceğini savunan görüş için bk. Nevevî, IX, 190, 194). b) Hükmün amacından hareket eden Ebû Yûsuf ve Muhammed ile Hanbelî ve Ca'ferîler, tarafların belli olmak şartıyla muhayyerlik süresini istedikleri gibi kararlaştırabileceğini söyler. c) Mâlikîler, muhayyerlik süresinin satıma konu edilen malın cinsine göre mûtat olan süreyi aşmaması gerektiği kanaatindedir. Muhayyerlik süresi kural olarak akdin kurulmasından itibaren başlar. Ancak meclis muhayyerliğini kabul eden Şâfiî ve Hanbelî ekollerinde bu sürenin tarafların bedenen birbirinden ayrılmasından itibaren başlayacağını ileri sürenler de vardır.

Klasik fıkıh doktrininde satım sözleşmesi, bedellerdeki mülkiyet hakkının karşılıklı el değiştirmesi hükmünün hukukî sebebi (illet) olarak nitelenir. İllet varken hükmün bulunmaması düşünülemezse de muhayyerlikler satımın hükmü olan mülkiyetin intikaline çeşitli derecelerde engel olur. Şart muhayyerliğinin hükmün başlamasına engel oluşunu anlatmak üzere

-özellikle satıcı bakımından-böyle bir akdin ismen ve mânen illet olmakla birlikte hükmen illet olmadığı, yani hüküm hakkında in‘ikad etmediği söylenir. Şart muhayyerliği bulunan akid bu yönüyle mevkuf akidle örtüşür.

Muhayyerliğin bedellerin mülkiyeti üzerindeki etkisi, diğer bir ifadeyle muhayyerlik süresince mal ve semenin mülkiyetinin ve malın zayi / telef olması durumunda hasar / tazmin sorumluluğunun kime ait olacağı konusunda ekollerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Hanefî ekolünde muhayyerliğin bedeller üzerindeki etkisi ayrıntılı biçimde incelenmiştir. a) Muhayyerlik hakkının satıcıya ait olması durumunda mal satıcının mülkiyetinden çıkmaz. Satıcının izniyle kabzetmiş bile olsa alıcının mebî‘ üzerinde tasarrufta bulunma hakkı yoktur ve kendi elinde zayi olması halinde malın semenini değil kıymetini tazminle yükümlüdür. Malın kabzdan önce zayi olması durumunda muhayyerlik hakkının kime ait olduğuna bakılmaksızın -muhayyerlik şartı bulunmayan akidde olduğu gibi- akid infisah eder ve müşteriye bir şey lâzım gelmez. Satıcının muhayyerliği halinde akid müşteri için bağlayıcı olacağından semen müşterinin mülkiyetinden çıkar; Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre satıcının mülkiyetine geçer, Ebû Hanîfe’ye göre geçmez. b) Muhayyerlik hakkının müşteriye ait olması durumunda mebîin mülkiyeti satıcıdan çıkar; Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre müşterinin mülkiyetine geçer, Ebû Hanîfe’ye göre geçmez (gerekçesi ve örnekleri için bk. Kâsânî, V, 265). Satın alınan malda kabzdan sonra gerçekleşen kesb, galle gibi asıldan doğmayan artışların akdin feshedilmesi halinde kime ait olacağı meselesi de bu görüş ayrılığına göre çözümlenmiş olup Ebû Hanîfe bu türden artışların satıcıya iade edileceği, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise müşteriye ait olacağı görüşündedir (satın alınan malda kabzdan sonra gerçekleşen ne tür artışların feshe mani olacağı konusunda bk. el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 48). Malın müşterinin elinde zayi olması veya muhayyerlik süresi içerisinde düzelmeyecek biçimde ayıplı hale gelmesi durumunda müşterinin semeni ödemesi gerekir. Müşterinin muhayyerliği halinde semenin mülkiyeti müşteriden çıkmayacağı için satıcı bu süre zarfında semenin kendisine ödenmesini talep edemez. c) Her iki tarafın birlikte muhayyerlik hakkına sahip olması durumunda mebî‘ ve semenin mülkiyetinde hiçbir değişme olmaz.

Mâlikî ekolünde satılan mal muhayyerlik süresince satıcının

mülkiyetindedir. Bu süre içerisinde gerek geliri gerekse kabzdan önce hasar sorumluluğu kendisine aittir (Şehâbeddin el-Karâfî, V, 31, 44). Satılan malın kabzdan sonra zayi olması durumunda tazmin sorumluluğunun kime ait olacağı malın cinsine ve müşterinin kusurlu olup olmamasına göre değişiklik gösterir. Müşteri muhayyerlik süresince satılan maldan deneme amacı dışında yararlanmayı, satıcı da müşterinin ödemede bulunmasını şart koşamaz.

Şâfiî ekolünde meclis muhayyerliği ve şart muhayyerliği bulunan satım akdinde mülkiyetin akdin yapılmasıyla intikal edeceği, muhayyerlik süresinin dolmasıyla intikal edeceği ve muhayyerlik hakkının ne yönde kullanılacağına karar verileceği âna kadar askıda kalacağı şeklinde üç yaklaşım vardır. Farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte bu yaklaşımlarda genellikle muhayyerliğin hangi tarafa ait olduğu hususunda ayırım yapılmaz (muhayyerlik süresinde malda meydana gelen artışın kime ait olacağı gibi meselelerin bu yaklaşımlara göre farklı çözümleri için bk. Nevevî, IX, 211-219). Malın muhayyerlik süresi içerisinde müşterinin elinde zayi olması muhayyer olan tarafın fesih ve imza hakkını etkilemez. Muhayyer olan satıcı bu durumda akdi feshederse müşterinin semeni değil malın kıymetini ödemesi gerekir; akde onay verirse müşterinin semen mi yoksa kıymet mi ödeyeceği, muhayyerlik süresinde mülkiyetin kime ait olacağına ilişkin yaklaşımlara göre farklılık gösterir (farklı ihtimallere göre ortaya çıkan ayrıntılı hükümler için bk. a.g.e., IX, 219-222).

Hanbelî ekolünde kabul gören görüş, muhayyerlik kime ait olursa olsun mülkiyetin muhayyerlik süresinin dolmasına bağlı olmaksızın bizzat akidle müşteriye intikal edeceği ve akid ister onama ister fesihle sonuçlansın bu süre zarfında meydana gelecek munfasıl artışların müşteriye ait olacağı ve tarafların muhayyerlik süresi içerisinde satılan malda tasarruf haklarının bulunmadığı yönündedir.

Muhayyerlik süresince bedelin / semenin tesliminin gerekli değil mümkün olduğu Mâlikîler dışında genel olarak kabul edilmekle birlikte teslimin şart koşulmasının akdi fâsid kılıp kılmayacağı tartışmalıdır. Yine muhayyerlik süresi dolmadan satım konusu mal üzerinde şüf‘a hakkının kullanılıp kullanılamayacağı hususunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır.

Şu durumlarda şart muhayyerliği sona erer: a) Muhayyerlik hakkı sahibinin süresi içinde açık biçimde veya satım, hibe vb. bir tasarrufta bulunmak gibi dolaylı bir yolla akdi onaması veya feshetmesi (buradaki onamanın fuzûlînin satımındaki icâzetten farklı olarak inşa anlamı içermediği hakkında bk. Kâsânî, V, 264). Ebû Hanîfe'ye ve Muhammed'e göre fesih beyanının geçerliliği için diğer tarafın muhayyerlik süresi içerisinde bundan haberdar olması gerekir; Ebû Yûsuf, Mâlik, Şâfiî, Ahmed ve Züfer'e göre ise gerekmez. Dolaylı (fiilî) fesih durumunda ise karşı tarafın bilgisinin aranmayacağı konusunda Hanefî imamları fikir birliği içindedir (İbnü'l-Hümâm, V, 511-513). Mezheplerin, bu tür tasarrufların tarafların durumuna göre icâzet veya fesih anlamı taşıması ve hukukî sonuçlarıyla ilgili farklı değerlendirmeleri vardır. b) Onama yahut fesih olmaksızın muhayyerlik süresinin dolması. Bu durumda akid bağlayıcı hale gelir; ancak Mâlikî mezhebinde bu konu, malın satıcının veya alıcının elinde bulunması ve sürenin kesin olarak belirlenmiş olup

olmaması ihtimalleri ayırt edilerek ele alınmış ve duruma göre farklı çözümlere ulaşılmıştır. c) Akid konusu malın muhayyerlik hakkına sahip olan tarafın elinde -ister kendi fiili isterse tabii âfet veya başkasının fiiliyle olsun-fesih imkânını ortadan kaldıracak şekilde zayi olması veya ayıplı hale gelmesi (satılan maldaki muttasıl artışların hükmünün buna göre belirleneceği hakkında bk. Kâsânî, V, 270). Hanbelî ekolündeki iki görüşten birine göre böyle bir durumda tarafların muhayyerlikleri ortadan kalkar, müşteri semen ödemek durumunda kalır; diğerine göre ise satıcının muhayyerliği kalkmaz, akdi feshedip malın kıymetini isteyebilir. d) Hanefî ve Hanbelîler'e göre muhayyerlik hakkına sahip olan tarafın ölmesi. Şart muhayyerliğini sahibinin irade ve tercihine bağlı şahsî bir hak olarak gören Hanefîler'e ve ekseri Hanbelîler'e göre -ister satıcıya ister müşteriye ait olsun-bu hak vârislere intikal etmez; bunu akdin bir sonucu ve malî bir hak olarak değerlendiren Şâfiî'ye göre ise intikal eder; Mâlik'in görüşü de bu yöndedir. Hak her iki tarafa ait olup ikisi birden ölürse akid tamam olur, biri ölürse diğerinin muhayyerliği devam eder. Muhayyerlik hakkı olmayan tarafın ölmesi muhayyerlik sahibini etkilemez. Yine hak sahibinin bayılması veya aklî dengesini kaybetmesi halinde şart muhayyerliği Şâfiî ve Mâlikîler'e göre velisine intikal eder; Hanefîler'e göre ise bu durumun sürenin dolmasına kadar devam etmesi halinde -bizâtihi bu sebeple değil süresi içinde ihtiyarî bir hak kullanımı olmadığı için-muhayyerlik düşer.

2. Tayin Muhayyerliği. Kıymet yahut vasıfları farklı birkaç şeyin fiyatları ayrı ayrı belirtilerek alıcının bunlardan dilediğini alması veya satıcının dilediğini vermesi kaydıyla yapılan satım sözleşmesinde tanınan seçim hakkıdır. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Züfer, akdin konusunda bir tür belirsizlik bulunduğu için tayin muhayyerliğini câiz görmemişlerdir. Hanefîler ve Mâlikîler de bu durumun kural olarak akdi ifsat edeceğini kabul etmekle birlikte şart muhayyerliğinin cevaz gerekçesi olan bir süre düşünme ihtiyacının bu konuda da geçerli olduğu ve bu yönde bir teamül oluştuğu için tayin muhayyerliğini istihsanen câiz görmüşlerdir. Ancak tayin muhayyerliğinin mahiyeti, seçilecek mal adedinin üçten, tayin süresinin üç günden fazla olup olmayacağı ve tayin muhayyerliğinin sadece müşteriye ait olup olmadığı hususu tartışmalıdır; konu kaynaklarda daha çok alıcıya tanınan bir hak şeklinde işlenir.

Meşruiyet delili ve ekseri hükümleri bakımından aralarında sıkı bir ilişki bulunduğundan tayin muhayyerliği şart muhayyerliğinin alt bölümü gibi ele alınır. Hatta Hanefîler'de iki eğilimden ağırlıklı olanı, tayin muhayyerliğinin ancak şart muhayyerliğiyle birlikte bulunabileceği yönündedir. Şart muhayyerliğiyle birleştiğinde süre zaten sınırlı olmakla beraber yalnız tayin muhayyerliğinin söz konusu olması halinde seçim işinin sürüncemede kalmaması için süre tayini gerekli görülür. Tayin muhayyerliği bulunan satım akdinde kabzedilen şeylerden muayyen olmayan birinin mülkiyeti müşteri için sabit hale gelir, diğeri mâlikin temlik ve sübût amaçlı olmayan izniyle kabzedildiğinden müşterinin elinde emanet hükmünde bulunur. Belirleme yapıldıktan sonra mülkiyeti alıcıya ait olduğu kesinleşen mebî‘ ile ilgili sonuçlar akdin in‘ikadı vaktinden itibaren doğmuş sayılır. Kabzdan önce mallardan biri helâk olursa satım akdi bâtıl olmaz, müşteri kalan malı semeniyle alıp almamakta muhayyerdir; fakat hepsi helâk olmuşsa sözleşme bâtıl hale gelir. Kabzdan sonra mallardan biri müşterinin elinde zayi olur veya ayıplı hale gelirse bunun alıcının mülkiyetine geçen mal olduğu kabul edilir ve semenini ödemekle yükümlü olur; elde kalan veya ayıpsız mal ise emanet hükmünde olduğu kesinleştiğinden satıcıya iade edilir. Elinde tutmaya devam eder ve telef olursa bunu da tazminle yükümlü olur. Kabzdan sonra her ikisinin müşterinin elinde zayi olması halinde hangisinin mebî‘ ve hangisinin emanet olduğu bilinemediğinden alıcı her ikisinin semeninin yarısını öder

(a.g.e., V, 262).

Mâlikîler yalnız şart muhayyerliği içeren satıma “bey‘u hıyâr”, yalnız tayin muhayyerliği içerene “bey‘u ihtiyâr”, her ikisini kapsayana “bey‘u hıyâr ve ihtiyâr” adını verir. Şart muhayyerliğinde de iki malın söz konusu olduğu varsayılarak bunların her birinde malların sadece birinin zayi olması, her ikisinin zayi olması yahut seçim yapmadan muhayyerlik süresinin dolması ihtimallerine göre başlıca dokuz durumla karşılaşıldığı belirtilir. a) Bey‘u hıyârda her iki mal mebî‘ hükmünde olup müşteri bunları kabzetmişse birinin veya her ikisinin zayi olduğunu iddia ettiğinde tazminle yükümlü olur, seçim yapmadan muhayyerlik süresi dolmuşsa her ikisini alması gerekir. b) Bey‘u ihtiyâr söz konusu ise üç durumda da her bir malın semenin yarısını ödemekle yükümlü olur. c) İki muhayyerlik türü birleştiğinde her ikisinin zayi olduğunu iddia ederse sadece birinin tam semenini öder, sadece birinin zayi olduğunu söylerse bunun yarısını tazmin eder ve kalanı seçme hakkına sahip olur; seçim yapmadan muhayyerlik süresi dolmuşsa kendisine bir şey lâzım gelmez (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, V, 123-125; Muhammed Ahmed ed-Desûkī, III, 106).

Tayin muhayyerliği, müşterinin mallardan birini seçtiğini açıkça belirtmesi veya mallardan birinde onu seçtiği anlamına gelecek bir tasarrufta bulunması ile sona erer. Ayrıca -yukarıda belirtildiği gibi-Hanefîler’e göre kabzdan önce her iki malın ve kabzdan sonra ister birinin ister her ikisinin helâk olmasıyla muhayyerlik zorunlu olarak son bulur. Mâlikîler’e göre ise zorunlu sona erme bütün malların helâk olması durumunda söz konusudur. Belirlenen sürenin dolması da tayin muhayyerliğini sona erdirir; ancak Hanefîler’e göre müşteri kazâen seçim yapmaya zorlanabilir. Mâlikîler’e göre ise bu durumda her birinin yarısının semenini ödemekle yükümlü olur. Tayin muhayyerliği, şart muhayyerliğinden farklı olarak müşterinin ölümüyle sona ermeyip vârislere intikal eder. Vâris mallardan birini seçip almak durumundadır. Satım bedeli henüz ödenmemişse terekeden ödenir.

3. Nakit Muhayyerliği. Belirli süre içinde müşterinin semeni ödememesi veya satıcının semeni iade etmesi halinde satımın gerçekleşmeyeceğinin kararlaştırılmasıdır. Şâfiî mezhebinde ağır basan yaklaşıma göre bu şartla yapılan satım muhayyerliğin kime ait olduğuna bakılmaksızın bâtıldır. Nakit muhayyerliğini câiz gören Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ve

bir kısım Şâfiî fakihleri ise bunun şart muhayyerliği anlamında olduğunu öne sürer. Ancak şart muhayyerliğinde anılan süre geçtiğinde akid kesinleşirken bunda anılan süre zarfında ödeme yapılmadığı takdirde akid fâsid olur. Nakit muhayyerliğinin üç günden fazla bir süreye bağlanmasını Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf câiz görmezken İmam Muhammed câiz görür. Hanbelî ekolünde de muayyen olması kaydıyla sürenin üç günden fazla olabileceği kabul edilir. Belirlenen süre dolduğu halde ödeme yapılmazsa infisahtan mı yoksa butlândan mı söz edileceği tartışmalıdır.

4. Ayıp Muhayyerliği. Taraflardan birinin akdin konusunu oluşturan bedellerden birinde, özellikle müşterinin satın aldığı malda değer düşürücü veya akidden beklenen haklı maksadı engelleyen bir kusur bulunduğunu farketmesi üzerine bu

gerekçeyle akdi fesih hakkına sahip olmasıdır. Bütün ekollerce kabul edilen bu muhayyerliğin meşruiyeti açıklanırken haksız kazancı yasaklayan ve akidlerde rıza esasına vurgu yapan bazı âyet ve hadislerle akıl ve icmâ delillerine atıfta bulunulur (Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, s. 120-123). Bununla birlikte Hanefîler ayıp muhayyerliğini dolaylı bir yorumla iradî muhayyerlikler kapsamında ele alır. Şöyle ki: Satıma konu olan şeyin ayıpsız olması delâleten şart koşulmuş kabul edildiğinden bu şartın gerçekleşmemesi durumunda müşteri için muhayyerlik hakkı doğmaktadır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Hanefî ekolünde şer'î kaynaklı olan rü'yet muhayyerliğinin sarih ıskatla düşmesi mümkün görülmezken iradî sayılan ayıp muhayyerliğinin bu yolla düşeceği kabul edilmektedir. Ayıp muhayyerliği Hanefîler'e göre icâre, kısmet, mal karşılığı sulh, kasten öldürmede sulh bedeli, mehir ve muhâlea bedelinde de geçerlidir. Mâlikîler ayıp muhayyerliğinin kural olarak muâvaza akidlerinde söz konusu edilebileceğini, hibe ve sadaka gibi muâvaza kastı bulunmayan işlemlerde geçerli olmadığını belirtir (nikâh akdinde ayıp muhayyerliğinin bulunup bulunmadığı tartışması için bk. İbn Kudâme, X, 61-62).

Muhayyerliğin sabit olması için şu şartların bulunması gerekir. a) Akid konusu malın emsalinde normal sayılmayan ve değerinde eksiklik oluşturan bir ayıbın ortaya çıkması. Şâfiîler bu şartın değerlendirilmesinde akidden beklenen haklı maksadı engelleme, Hanbelîler eşyanın aynındaki noksanlık kriterine ağırlık verirler. b) Ayıbın kadîm olması yani akdin yapılmasından

veya malın teslim alınmasından önce var olması. c) Müşterinin akid ânında veya kabz esnasında bundan haberdar olmaması. d) Fesih öncesinde ayıbın ortadan kalkmamış olması. e) Satıcı tarafından ayıptan berî olma şartının koşulmamış olması (bu şartın mutlak olup olamayacağı hakkındaki görüş ayrılıkları için bk. Kâsânî, V, 276-278; Vehbe ez-Zühaylî, IV, 262-263). Ayıp sebebiyle muhayyerlik hakkının sübûtu belirli bir süreyle sınırlı olmayıp ayıbın ortaya çıkması ile sabit olur. Muhayyerlik hakkına temel teşkil eden ayıbın tesbiti için herkesin anlayabileceği açık ayıplarda hâkimin veya onun tayin ettiği emin kişinin bakması yeterli olurken ihtisas gerektiren ayıplarda uzmanların görüşüne başvurulur.

Ayıp muhayyerliğinin hükmü, işlerlik kazanmış olan akdi bağlayıcı olmaktan çıkarması ve bu hakkın sahibine tek taraflı olarak akdi feshetme yetkisi vermesidir; bu takdirde malı iade ederek ödediği bedeli geri alır. Bununla birlikte muhayyerlik hakkına sahip olan müşteri dilerse aynı bedelle malı elinde tutabilir ve bu yöndeki iradesini açıklamasıyla akid bağlayıcı hale gelir. Şâfiîler’e ve Ahmed b. Hanbel’den bir rivayete göre fesih beyanının ve iadenin hemen yapılması gerekir; Hanefîler’e ve Hanbelîler’de sahih kabul edilen görüşe göre rızaya delâlet edecek bir söz veya davranışta bulunmadığı sürece yapılabilir; Mâlikîler’e göre ise bir gün içerisinde veya rızasının bulunmadığını yeminle teyit ederse iki gün içinde iade edebilir. Ayıbın mal henüz satıcının elindeyken sübut bulması durumunda, mahkeme kararına veya karşılıklı rızaya gerek olmaksızın müşterinin akidden vazgeçtiği ve malı iade ettiği yönündeki beyanı ile feshin gerçekleşeceğinde görüş birliği vardır. Ayıbın müşteri tarafından malın teslim alınmasından sonra sübut bulması halinde Hanefîler feshin ancak mahkeme kararı veya karşılıklı rıza ile olacağını öne sürerler; Şâfiî ve Hanbelîler’e göre buna gerek yoktur, fesih beyanında bulunması yeterlidir. Feshin geçerliliği için muhayyerlik hakkının düşmemiş olması, malın teslim alındığı hal üzere bulunması, karşı tarafın fesihten haberdar olması ve feshin satıcı aleyhine akdin bölünmesine yol açmaması şarttır. Meselâ ölçüyle veya tartıyla satılan bir mal alıp bir kısmının ayıplı olduğunu gören müşterinin sağlamları elinde tutup ayıplı olanları iade etmesi akdin bölünmesi anlamına gelir.

Ayıplı malın iadesi mümkün olduğu halde müşterinin bunu elinde tutup ayıp dolayısıyla meydana gelen değer farkını satıcıdan isteyip

isteyemeyeceği veya henüz ödememişse satım parasından düşüp düşemeyeceği sorusuna Hanefî ve Şâfiîler olumsuz, Hanbelîler olumlu cevap verirler. Mâlikîler'in yaklaşımı ise ayıbın çok olması durumunda Hanefî ve Şâfiîler'in, orta düzeyde bulunması halinde Hanbelîler'in görüşüne paraleldir. Satıcının ayıbın yol açtığı eksikliği telâfi etmeye razı olması müşterinin iade hakkını engellemez; fakat Hanefîler'e, Mâlikîler'e ve Şâfiîler'deki bir yoruma göre iade hakkını kullanmaktan vazgeçme konusunda müşterinin satıcı ile bir mal karşılığında anlaşması mümkündür. Şart ve görme muhayyerliklerinde ise kural olarak mücerret haklar karşılığında bir bedel almak câiz olmadığı için müşterinin muhayyerlik hakkını kullanmama karşılığında satıcıyla bir mal mukabilinde anlaşması ittifakla câiz görülmemiştir. İadenin kendisinden kaynaklanan bir sebeple imkânsız hale gelmesi durumunda müşteri satıcıya değer noksanlığını tazmin talebiyle rücû edemezse de kendisinden kaynaklanmamışsa rücû edebilir. Rücû hakkı müşterinin bundan vazgeçtiğini açıklamasıyla ve ayıba açıkça veya dolaylı biçimde rıza göstermesiyle düşer. Ayıp muhayyerliğinin vârislere intikal edeceği hususunda kayda değer bir tartışma yoktur.

Ayıp muhayyerliğini düşüren sebepler şöylece sıralanabilir: a) Müşterinin aldığı malın ayıplı olduğunu öğrendikten sonra açık biçimde veya malı satılığa çıkarması gibi dolaylı olarak ayıba rıza göstermesi. b) Müşterinin muhayyerlik hakkını açık şekilde veya dolaylı olarak satıcıyı ayıptan ibra ederek iskat etmesi. c) Satın alınan malın zayi olması. d) Satılan malda eksilme veya artma meydana gelmesi (hangi tür ve kimden kaynaklanan eksilme veya artışların fesih sebebi olacağı hakkında bk. Kâsânî, V, 284-286; ayrıca bk. AYIP).

B) Şer'î (Hükmî) Muhayyerlikler. 1. Rü'yet Muhayyerliği. Müşterinin görmeksizin satın aldığı malı gördüğünde akdi fesih hakkına sahip olmasıdır. Bir şeyi görmeden satın alma halinde vasfın bilinmezliği rızayı haleldar ettiği ve bu durum akdin hükmünün tamamlanmasına yani mülkiyetin bağlayıcılığına mani olduğundan müşteri için muhayyerlik hakkı doğmakta ve akdi onun açısından bağlayıcı olmaktan çıkarmaktadır.

Akid meclisinde hazır olmayan bir malın satılmasını Şâfiî câiz görmezken Hanefîler kendisine veya bulunduğu yere işaret edilmesi, Mâlikîler ve bazı küçük farklarla Hanbelîler ise tavsif edilmesi ve kabzdan önce vasfının

değişmeyeceğinden emin olunması şartıyla câiz görürler. Mâlikîler, Hanbelîler ve Ca‘ferîler’e göre mal tavsif edildiği şekilde çıkarsa müşterinin muhayyerlik hakkı ortadan kalkar ve akid bağlayıcı olur; Hanefîler bu durumda da görme muhayyerliğinin süreceği fikrindedir. Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’den nakledilen iki rivayetten birinde bunların gaip malın satımını câiz görmedikleri, dolayısıyla görme muhayyerliğini kabul etmedikleri, Mâlik’ten gelen ikinci rivayete göre ise onun rü’yet muhayyerliğini müşterinin bunu şart koşmasına bağladığı belirtilir.

Görme muhayyerliğinin temel dayanağı, görmediği şeyi satın alan kimsenin muhayyer olduğuna dair Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisle (Dârekutnî, III, 4, 5; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 268)

sahâbeye atfedilen uygulamadır. Bu muhayyerliği gerekçelendirme sadedinde Hanefîler söz konusu hadis ve uygulamaya ilâveten in‘ikad için bedellerden biri olan semeni görmek şart olmadığı gibi satılan malı görmenin de şart olmadığını ve ilgili tarafa fesih hakkı tanınması halinde görmemenin taraflar arasında bir çekişmeye yol açmayacağını söylemişlerdir.

Rü’yet muhayyerliği şart muhayyerliği gibi karşılıklı bedel esasına dayanan, feshe elverişli ve bağlayıcı nitelikteki hukukî işlemlerde söz konusu olabilir; selem akdinde olduğu gibi muayyen bir şeyin tavsif yoluyla satımında ise görme muhayyerliği sabit olmaz. Malın önceden görülmüş olması muhayyerliği kaldırır. Ancak aradan malı müşteri açısından mâlûm olmaktan çıkaracak bir sürenin geçmesi halinde muhayyerlik hakkı doğar. Numune ile satılan şeylerde numunenin görülmesi satın alınacak malın görülmesi hükmündedir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde görme muhayyerliği yalnız malın mülkiyet veya kullanım hakkını iktisap eden tarafa tanınırken bazı Hanefî fakihleriyle Hanbelîler ve Zâhirîler’e göre satıcı ve kiralayan gibi temlik eden tarafa da tanınması gerekir. Rü’yet muhayyerliği malın bilgi edinmeye yetecek ölçüde görülmesi ânında sabit olur. Nelerin bu anlamda görme sayılacağı malın cinsine ve teamüle göre değişiklik göstermektedir. Görme muhayyerliği şer‘an sabit olduğu için Hanefîler’e göre görmeden önceki icâzetle akid bağlayıcı hale gelmeyeceği gibi muhayyerlik hakkından vazgeçtiğini açıkça söylemesiyle de (sarih ıskat) müşterinin bu hakkı düşmez. Buna mukabil görme muhayyerliğine

değil akdin bilinmezlik taşımasına binaen fesih hakkının malın görülmesinden önce kullanılabileceği kabul edilmiştir. Görme muhayyerliği sebebiyle feshin geçerli olması için Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed satıcının bunu bilmesini şart koşarken Ebû Yûsuf bunu gerekli görmez (kör için sabit olan muhayyerliğin nasıl kalkacağı konusunda bk. Ebû Bekir el-Haddâd, I, 252).

Görme muhayyerliği bedellerde mülkiyetin sübutuna değil bağlayıcılığına engel olduğundan bedellerin mülkiyeti muhayyerlik şartı içermeyen akidlerde olduğu gibi akdin yapıldığı anda el değiştirir ve bağlayıcı olmamakla birlikte müşteri satılan mala, satıcı da semene mâlik olur. Dolayısıyla müşterinin görmeden satın aldığı mal üzerinde görmeden önce bir başkasına satma, rehin verme gibi bir tasarrufta bulunması mümkündür, bu suretle satım bağlayıcı hale gelmiş olur.

Şart ve ayıp muhayyerliklerini düşüren sebepler görme muhayyerliğini de düşürür. Aralarındaki temel fark, görme muhayyerliğinin hukūkullah kapsamında (kamu düzeninden) sayılması sebebiyle sarih ıskatla düşmemesidir. Hanefîler ve Hanbelîler görme muhayyerliğinin vârislere intikal etmeyeceği, Mâlikîler ise intikal edeceği görüşündedir.

2. Meclis Muhayyerliği. Akid meclisinden bedenen ayrılmadıkları sürece tarafların münferit iradeleriyle akidden vazgeçme hakkına sahip olmalarıdır. “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler” hadisini (Buhârî, “Büyûʿ”, 44, 45; Müslim, “Büyûʿ”, 43, 44) bedenen ayrılma şeklinde yorumlayan Şâfiî ve Hanbelî ekollerinde taraflara böyle bir hak tanınırken Hanefî ve Mâlikî ekollerinde bu hadis sözle ayrılma olarak yorumlanmış ve tarafların iradelerini birbirine uygun biçimde beyan etmesinden sonra -ayrıca şarta bağlanmamışsa-tek taraflı olarak bundan vazgeçemeyecekleri ilkesi benimsenmiştir. Meclis muhayyerliğini kabul edenlere göre bu hak, tarafların bedenen birbirlerinden ayrılmaları veya akdin bağlayıcı olmasını tercih ettiklerini bildirmeleriyle sona erer. Şâfiî ekolünde ağırlıklı görüş meclis muhayyerliğinin vârislere intikal edeceği yönündedir. Ölümü daha büyük bir ayrılık olarak değerlendiren Hanbelîler’e göre taraflardan birinin ölümü meclis muhayyerliğini ortadan kaldırır; bu mezhepteki diğer bir görüş ölenin bu konuda vasiyetinin bulunup bulunmadığını esas alma yönündedir. Şâfiî ekolünde meclis muhayyerliği süresince satılan malın

mülkiyetinin ve hasar sorumluluğunun kime ait olduğu yönünde üç farklı görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre malın mülkiyeti satıcıya, bir görüşe göre müşteriye aittir, üçüncü görüşe göre ise sonuçlanış keyfiyetine bağlı olarak akid mevkuf sayılır. Hanbelî mezhebinde kabul gören görüş, meclis muhayyerliğinin varlığına rağmen mülkiyetin müşteriye intikal edeceği yönündedir (ayrıca bk. MECLİS).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1304-1305; Buhârî, “Büyûʿ”, 44, 45, 48; Müslim, “Büyûʿ”, 43-44; Sahnûn, el-Müdevvene, Beyrut 1994, III, 206-237; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Dârü’l-mehâsin), III, 4, 5; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1350, VIII, 370-378; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, V, 268; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 157, 201, 228, 261-306; Kādîhân, el-Fetâvâ, II, 178-222; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), III, 27-41; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 129-130, 144-153, 174-178; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1989, VI, 10-50, 431; VII, 447-448, 545; X, 61-62, 279; Muhakkık el-Hillî, el-Muḫtaṣarü’n-nâfiʿ fî fıḳhi’l-İmâmiyye, Kahire, ts. (Vezâretü’l-evkāf), I, 121-122; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 174-225, 374; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕahîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, V, 20-120; Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’n-nasr), I, 475-481; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 180; Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü’n-neyyire, İstanbul 1323, I, 246-258; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire, ts. (el-Matbaatü’l-Meymeniyye), V, 497-546; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1980, IV, 60, 63-104; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1317, II, 151-168; Rassâ‘, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân - Tâhir el-Ma‘mûrî), Beyrut 1993, II, 378-379; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VI, 2-74; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 43-63; Abdurrahman Şeyhîzâde,

Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1328, II, 23-53; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 38-102; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), IV, 565-604; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 109-162; Muhammed Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 91-159; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 565-604; Mecelle, md. 300-360; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, md. 328-341; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1967, V, 130-131, 198-261, 280-285; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fi s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, I, 444-460, 577-578; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 384-410; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Ḫıyârü'l-meclis ve'l-ʿayb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1400; Bilmen, Kamus2, VI, 55-85; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 34-55; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, IV, 250-275; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, II, 283-300, 308; Ali el-Bedrî Ahmed eş-Şerkāvî, el-Ḫıyârât fi'l-beyʿ, [baskı yeri yok] 1990; A. Faruk Kuluş, İslâm Hukukunda Satım Akdine İlişkin Muhayyerlikler (yüksek lisans tezi 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Yaşar, İslâm Borçlar Hukukuna Göre Satım Akdinde Ayıp Muhayyerliği ve Hukuki Sonuçları (doktora tezi 1993), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Süleyman el-Eşkar, "Ḫıyârü'ş-şarṭ fi'l-büyûʿ ve taṭbîḳuhû fî muʿâmelâti'l-meṣârifi'l-İslâmiyye", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V/10, Küveyt 1988, s. 13-42; Muhammad Ma'sum Billah, "Caveat Emptor Versus Khiyār al-'Ayb", The American Journal of Islamic Social Sciences, XIV/2, Herndon 1997, s. 208-230; A. M. Delcambre, "Khiyār", EI² (İng.), V, 25; "Ḫıyâr", Mv.F, XX, 41-184; "Şüfʿa", a.e., XXVI, 145-146.

H. Yunus Apaydın

MUHAYYİSA b. MES‘ÛD

(محيّصة بن مسعود)

Ebû Sa‘d Muhayyisa b. Mes‘ûd b. Kâ‘b el-Evsî el-Ensârî

Sahâbî.

Hicretten önce müslüman oldu. Uhud, Hendek gazvelerine ve daha sonraki gazvelere katıldı. İslâm düşmanlığı ile tanınan yahudi şair Kâ‘b b. Eşref’in katlinin ardından Hz. Peygamber’in yahudileri öldürmeye izin verdiğine dair duyduğu bir haber üzerine ağabeyi Huveyyisa ile dostluk ve dayanışma yemini yapmış olan yahudi tüccarı İbn Süneyne’yi öldürdü. Bunu öğrenen Huveyyisa, “Sana o kadar iyiliği dokunan birini nasıl öldürürsün?” diyerek Muhayyisa’yı dövdü. Muhayyisa da, “Onu öldürmemi emreden kişi seni öldürmemi istese hiç tereddüt etmeden senin de boynunu vururum” anlamında bir şiir inşad etti. Huveyyisa kardeşini kendisine bu derece bağlayan dini öğrenmek istedi ve Resûl-i Ekrem’in yanına gittiklerinde müslüman oldu. Bu olayın, Benî Evs’in müttefiki Benî Kurayza’nın Hendek Gazvesi’nde müslümanlara ihanet etmesi ve bundan dolayı erkeklerinin katledilmesi üzerine meydana geldiği de rivayet edilmektedir.

Hayber kuşatması devam ederken (7/628) Hz. Peygamber, Muhayyisa’yı bir müfreze ile halkını İslâm’a davet etmesi için önemli bir yahudi yerleşim merkezi olan Fedek’e gönderdi. Muhayyisa orada iki gün kalarak Fedek yahudilerini İslâm’a davet etti. Bu daveti kabul etmezlerse Resûl-i Ekrem’in şehirlerini işgal edeceğini, Hayberliler’in başına gelenlerin onların başına da geleceğini bildirdi. Önceleri Muhayyisa’yı önemsemeyen Fedek halkı, Hayber’den gelen haberler üzerine durumun ciddiyetini anlayıp Resûlullah’a birkaç temsilci gönderdi. Fedekliler, mahsullerinin yarısını vermek ve müslümanların istediği anda bölgeyi terketmek şartıyla anlaşma yaptılar. Muhayyisa ve arkadaşları Hayber’in fethinde bulunmadıkları halde ganimetten pay aldılar, ayrıca kendilerine humustan belli bir maaş bağlandı.

Muhayyisa ile Huveyyisa'nın adı kasâme ile ilgili bir olayda da geçmektedir. Bir kıtlık sırasında Muhayyisa, Abdullah b. Sehl b. Zeyd ile Hayber'e hurma toplamaya gitmişti. Her biri ayrı yerlerde çalışmış, Muhayyisa, Abdullah'ın çalıştığı yere gittiğinde onun boynu kırılarak bir çukura atılmış olduğunu görmüştü. Bunun üzerine Medine'ye dönen Muhayyisa, kardeşi Huveyyisa ve maktulün kardeşi Abdurrahman ile birlikte Hz. Peygamber'in yanına giderek cinayeti yahudilerin işlemiş olabileceğini söyledi. Resûl-i Ekrem bu iddialar için yemin etmelerini isteyince hadiseyi görmedikleri için yemin etmediler. Olayı Hayberliler'den de soruşturan Resûlullah, onların cinayeti işlemediklerine dair yemin etmeleri üzerine anlaşmazlığa son vermek için maktulün diyetini beytülmâlden ödedi.

Bedir ehlinden olduğu söylenen Muhayyisa Eslem b. Hâriş'in kızı Süheyme ile evlendi. Bu evlilikten çocuğu olup olmadığı bilinmemekte, diğer hanımı Hind bint Amr'dan Harâm, Dihye ve Rebî' adlı oğullarının doğduğu rivayet edilmektedir. Muhayyisa'nın oğlu Sa'd da sahâbîdir (İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 36). Torunu Harâm b. Sa'd, Muhayyisa'dan da rivayetleri olan sika bir muhaddistir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 223).

Muhayyisa'nın hacamat yapmak ya da kölesine yaptırmak için Hz. Peygamber'den izin istediği, bu işten elde ettiği kazancı hayvanlarına ve kölelerine harcamak şartıyla ondan izin aldığı belirtilmektedir. Onun Resûl-i Ekrem'den olan rivayetlerinin de bu konuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır (Müsned, V, 435-436).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳasâme", 1, 2; Müsned, IV, 2, 3, 142; V, 435-436; Buhârî, "Ṣulḥ", 7, "Cizye", 12, "Edeb", 89, "Aḥkâm", 38; Müslim, "Ḳasâme", 1, 3, 4, 6; İbn Mâce, "Diyât", 28; Ebû Dâvûd, "Diyât", 8; Tirmizî, "Diyât", 23; Nesâî, "Ḳasâme", 1-4; İbn İshak, es-Sîre, s. 300; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 192; II, 515, 551, 684, 695, 706-707, 713-715; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 58-59, 273, 336-337; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 333, 396; İbn Abdülber, el-

İstiʿâb, III, 498-501; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 74-75; V, 119-120; a.mlf., el-Kâmil, II, 224-225; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 8-9; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 363-364; II, 36; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 223; Tecrid Tercemesi, VIII, 468-470; X, 282; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, V, 155-157, 188-189; Hüseyin Algül, "Fedek", DİA, XII, 294; M. Hamîdullah, "Hayber", a.e., XVII, 22; Ali Bardakoğlu, "Kasâme", a.e., XXIV, 528.

Asri Çubukcu

MUHÂZÂT

(المحاذاة)

Cemaatle namazda aynı hizada bulunmak anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “aynı hizada olmak” mânasına gelen muhâzât kelimesi, fıkıhta cemaatin imamla veya kadınların erkeklerle aynı hizada bulunmasını ifade eden bir terim olup ikincisine muhâzâtü’n-nisâ denir. Fakihlerin çoğunluğuna göre cemaatle namazda imama uymanın geçerli sayılabilmesi için imamın cemaatle aynı hizada olmayıp önde bulunması şarttır (bk. İKTİDÂ). Öte yandan Hanefîler’e göre kadınla erkeğin aynı hizada olması da bazı şartların varlığı halinde erkeğin namazının bozulmasına yol açar.

Safların düzenli tutulmasının cemaatle namazın eksiksiz edası için gerekli bulunduğunu belirten Resûl-i Ekrem (Buhârî, “Ezân”, 71; Müslim, “Ṣalât”, 124, 126) saf düzeninin nasıl olacağını kendi uygulamalarıyla göstermiştir. Gerek Hz. Peygamber’in bu uygulamalarını (örnekler için bk. Müsned, II, 336; Buhârî, “Ṣalât”, 20, “Ezân”, 78, 161, 164; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 44; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 69, 70) gerekse konuya ilişkin bazı ifadelerini (Müslim, “Ṣalât”, 122-123; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 95) göz önüne alan fıkıh âlimleri imamın arkasında önce yetişkin erkeklerin, ardından çocukların, daha sonra da kadınların yer alacağını belirtmiştir. Cemaate katılmaları durumunda kadınların namazı en arka safta kılmalarının istenmesi tabii ve fıtrî sebeplere dayanan, erkeklerin ve kadınların namaz sırasında huşû içinde olmalarını hedefleyen bir tedbirdir. Resûl-i Ekrem’in mescide gelen kadınlara güzel koku sürünmemelerini emretmesi (Müslim, “Ṣalât”, 142), erkeklerin ilk safta ve kadınların kendi saflarının sonunda durmasını özendirmesi de (Müslim, “Ṣalât”, 132; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 97) bu konudaki düzenlemenin karşı cinslerin bir arada bulunmasının mâbed âdâbını ve ibadet huşûunu zedeleyecek durumlara yol açmasını önleme gibi bir amaç güttüğünü göstermektedir.

Fakihler, cemaatle namazda kadınların erkeklerle birlikte aynı hizada veya onların ön tarafında namaz kılmasının uygun olmayacağı noktasında

birleşmiştir. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre bu şekilde namaz kılınması mekruh olmakla birlikte namazı bozmaz. Hanefî âlimlerine göre ise şu şartların bulunması halinde erkeğin namazı bozulur: 1. Kadının ayağının erkeğin ayağıyla aynı hizada veya daha önde olması. Kadının ayağı daha arkada bulunup da rükû ve secde halinde vücudunun bir bölümünün erkekle aynı hizaya gelmesi veya onu geçmesi muhâzât sayılmaz. 2. Namazın mutlak yani rükûlu ve secdeli olması. Bu özelliği taşımadığı için cenaze namazında ve tilâvet secdesinde kadınlarla aynı hizada bulunmak namazı bozmaz. 3. Kadının bulûğ çağına ulaşmış

veya yaklaşmış olması. 4. Kadının temyiz gücüne sahip bulunması. 5. Kadınlarla erkeklerin aynı namazı aynı imama uyarak kılması. Yan yana durup aynı namazı tek başlarına kılmaları veya biri imama uyduğu halde diğerinin yalnız başına kılması durumunda namaz bozulmaz. Yine bir veya birkaç rek'at kılındıktan sonra imama uyan erkek ve kadın (mesbûk) imam selâm verdikten sonra bu rek'atları tamamlarken muhâzât meydana gelmesi namazı bozmaz; çünkü bu esnada münferit hükmündedirler. 6. Kadınla erkek arasında muhâzâta engel bir durumun bulunmaması. Aralarında 1 arşın (yaklaşık 50 cm.) yüksekliğinde bir engel, bir kişi sığacak kadar boşluk, perde, sütun yahut duvar olması halinde namaz bozulmaz. 7. Kadınla erkek arasında mekân birliğinin bulunması. Meselâ birinin mescidin üst katında, diğerinin alt katında aynı hizada namaz kılması namazın geçerliliğine engel teşkil etmez. 8. Kadınla erkeğin yönlerinin bir olması. Meselâ Kâbe'nin içinde aynı hizada, fakat başka yönlere dönerek cemaatle namaz kılmaları namazın sıhhatini etkilemez. 9. Muhâzâtın en az namazın bir rüknünü eda edecek kadar bir süre devam etmesi. 10. İmamın namaza başlarken kadınlar için de imâmete niyet etmiş olması. Aksi takdirde kadınların imama uyması sahih olmayacağından kadının erkekle aynı safta durması halinde erkeğin değil kadının namazı bozulur. Hanefî imamlarından Züfer'e göre ise imam niyet etmese dahi kadınlar erkek cemaatiyle birlikte namaz kılabilirler. Bu şartların hepsi birlikte bulunduğu takdirde ister mahrem ister nâmahrem olsun erkeklerle aynı safta namaz kılan kadının iki yanında bulunan birer erkekle arkasında bulunan erkeğin namazı bozulur. Kadın sayısı birden fazla ise yanlardaki birer kişi ile arkadaki o sayıda erkeğin namazı bozulur. Bu şartlara bütün olarak bakıldığında Hanefî mezhebinde cemaatle namazı belli bir disiplin içinde eda etme gayretinin öne çıktığı görülür. Muhâzâtın sadece erkeğin

namazının geçerliliğini etkilemesi hükmü, Abdullah b. Mes‘ûd’dan mevkuf olarak nakledilen bir hadisin namazda cemaati tanzim görevinin erkeklere yüklenmiş olduğu yönündeki yorumuna dayandırılmaktadır (Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, II, 328-329; ʿUmdetü’l-ḳārî, IV, 451).

Özellikle hac sırasında ve kalabalık umre zamanlarında Mescidi Harâm’da ve Mescidi Nebevî’de muhâzât konusunda çoğunluğun görüşüne uyulması büyük kolaylık sağlamaktadır. Nitekim benzeri bir uygulama olarak namaz kılan kimsenin önünden geçilmemesi hususunda hassasiyet gösteren Hz. Peygamber’in Mescidi Harâm’da namaz kılarken sütre koymayıp önünden insanların geçtiği rivayet edilmekte (Müsned, VI, 399; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 88) ve Hanefîler’in de içinde bulunduğu pek çok fakihin bu doğrultuda bir yaklaşım sergilediği görülmektedir (Mv.F., XXXVII, 240-241).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 336; VI, 399; Buhârî, “Ṣalât”, 20, “Eẕân”, 71, 78, 161, 164; Müslim, “Ṣalât”, 122-124, 126, 132, 142; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 44; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 69, 70, 95, 96, 97, “Menâsik”, 88; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1970, II, 407-408; III, 148-149; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 158-159, 187, 316; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 36-37; Nevevî, el-Mecmûʿ, IV, 296-302; Osman b. Ali ez-Zeylâî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 136-139; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400/1980, II, 328-343; a.mlf., ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, IV, 451; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 352-365; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, I, 375-380; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1315, II, 186-187; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, II, 29; “Muḥâẕât”, Mv.F, XXXVI, 171-175; “el-Mescidü’l-Ḥarâm”, a.e., XXXVII, 240-241; Beşir Gözübenli, “Muhâzâtu’n-Nisâ”, İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 326-328.

H. İbrahim Acar

MUHBİR

(مخبر)

1867'de İstanbul'da, 1868'de Londra'da yayımlanan siyasî gazete.

İstanbul Devresi. İlk sayısı 25 Şâban 1283 (1 Ocak 1867) tarihinde çıkan ve haftada üç gün yayımlanan gazetenin sahibi Diyarbekirli Filip Efendi'dir. Filip Efendi İstanbul'a gelip matbaalarda hizmetli olarak çalışmaya başlamış, bir müddet sonra âdeta Osmanlı basınının patronu konumuna ulaşmıştır. Muhbir'den başka Hakāik, İstanbul, Veledü'l-cevâib, Mecmûa-i Maârif, Terakkî, Vakit gazetelerinin de sahibi olmuş, her dönemde gazetelerini sattıracak politikalar takip etmiştir (Filip Efendi'nin sahip olduğu yayın organları için bk. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, s. 56, 74, 77-78, 83).

Filip Efendi, Muhbir'i çıkarmaya karar verdiği sırada Şehzade Camii'nde vaaz ve ders veren Ali Suâvi'nin şöhretinden yararlanmak için ona muharrirlik teklif eder. Teklifi kabul eden Ali Suâvi ilk sayısından itibaren Muhbir'in sürekli yazarı, Londra devresinde de sahibi olur. Sade bir dil kullanmaya çalışan Ali Suâvi gazeteyi yalnız haber veren bir vasıta değil okuyucusunu uyandıran, bilgi kazandıran bir mektep olarak görür (Muhbir, nr. 28, 4 Mart 1867).

Muhbir'in neşri sırasında "Kararnâme-i Âlî" diye bilinen nizamnâme yürürlükteydi. Buna rağmen Ali Suâvi ihtiyatlı davranmıyor, padişah tarafından yurt dışına sürülmüş Mustafa Fâzıl Paşa'nın Belçika'daki Nord gazetesine yazdığı, kendisini Jön Türkler'in lideri diye tanıtan yazısını Courrier d'orient'dan iktibas edip yayımlıyor (Muhbir, nr. 20, 21 Şubat 1867), onun Girit'teki müslümanlara yaptığı yardımı gazetenin birinci sayfasında ilân ediyordu (Muhbir, nr. 31, 9 Mart 1867). Muhbir'in yine 31. sayısında Belgrad Kalesi'nin Sırbistan'a terkedilmesini eleştiren bir yazı yayımlanır. Bunun üzerine gazete 32. sayıda bir ay süreyle kapatılır ve Ali Suâvi Kastamonu'ya sürülür. Filip Efendi bir beyannâme neşrederek Bâbıâli'den gazetesinin niçin kapatıldığını sorar. Nâmık Kemal söz konusu

beyannâmeyi Tasvîr-i Efkâr'da yayımlar, ayrıca kapatmayı eleştiren bir yorum ekler. 25 Nisan 1867'de yeniden

çıkan gazete 55. sayıda (27 Mayıs 1867) tekrar kapatılır. Yine Kastamonu'ya sürülen Ali Suâvi'nin bu dönemde gazeteye yazı veremediği, ancak 47. sayıdan sonra Kaydü'l-mevcûd saydü'l-mefkud adlı bir eserinin coğrafyayla ilgili kısmının tefrika edildiği görülmektedir.

Muhbir'deki yazıların ağırlığı eğitim konusundadır. İlkokullardan medreselere kadar eğitimin problemleri, müfredat, metot, fen derslerinin ihmalindeki yanlışlık, eski eğitim sisteminin eksiklikleri gibi konular gazetede "Maarif" başlığı altında ele alınmıştır. Politikaya da ağırlık veren gazetenin daha ilk sayısında Ali Suâvi'nin, çoğu o günkü Osmanlı toplumuna yabancı olan birtakım siyasî terimlerin açıklandığı "Ta'rifât" isimli bir tefrikası çıkmıştır. "Dâhiliyye" genel başlığı altındaki yazılar genellikle Girit ve Mısır meseleleriyle Belgrad Kalesi'nin Sırbistan'a terkedilmesi konularına ayrılmıştır. Bunun yanında Girit'te müslüman ahaliye yardım toplamak amacıyla gazetenin açmış olduğu kampanyaya, ayrıca fakirlere ve hayır kurumlarına yardım etmeye dair olan yazılar Muhbir'de önemli bir yer tutar. Nâmık Kemal, daha sonra Tasvîr-i Efkâr'da çıkan bir mektubunda Muhbir'in yayımlarına ve Ali Suâvi'ye övgüler yağdırmış, Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'in nâşiri Alfred Churchill de gazeteye methiyeler düzmüştür (Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 455, 29 Ocak 1867). Muhbir bu döneminde yönetime karşı ciddi muhalefet yapabilen ilk Türk gazetesidir.

Londra Devresi. Sultan Abdülaziz'in iradesiyle Mısır Hidivliği'ndeki hakkından mahrum edilen, buna karşılık ağabeyi İsmâil Paşa'nın verdiği 4,5 milyon sterlinlik büyük servetiyle Avrupa'da yaşayan Mustafa Fâzıl Paşa, Osmanlı yönetimine karşı muhalefet amacıyla Nâmık Kemal ve Ziyâ Bey'le (Paşa) beraber Ali Suâvi'yi de yanına çağırır. Ali Suâvi, Mustafa Fâzıl Paşa'nın malî desteğiyle Muhbir'i Londra'da yeniden yayımlamaya başlar (31 Ağustos 1867). Gazete daha ilk sayısında, "Muhbir doğru söylemek yasak olmayan bir memleket bulur, yine çıkar" cümlesiyle Bâbıâli'ye meydan okuyordu. Haftada bir çıkan ve yayını kesintiye uğrayan Muhbir'in bu dönemi elli sayı devam etmiştir. Muhbir'in 1. sayısında Ali Suâvi gazetenin çıkarılış amacını iki maddede özetliyordu: Şark ahalisinin eğitim

ve medeniyette ileri gitmesini sağlayacak yeni fikirleri serbestçe yazmak, Avrupalılar'ın Şarklılar hakkındaki yanlış telakkilerini düzeltmek. Gazete sadece Türkler'i değil Avrupa kamuoyunu da hedef alıyor, başlığını ayrıca "Le Mukhbir" şeklinde yazıyordu. 8-12. sayıların Fransızca özetleri gazeteye eklenirken 37. sayıda İngilizce özetler de gazeteye dahil edilmiş ve 38. sayıdan itibaren "Le Mukhbir" ibaresi "The Mukhbir"e çevrilmiştir.

Ali Suâvi, daha ilk sayıda Mustafa Fâzıl Paşa'nın ve diğer arkadaşlarının tepkisini üzerine çekmiş, gazeteyi hemen hemen kendine mal etmiştir. Yeni Osmanlılık'la ilgili anlayışı da Mustafa Fâzıl Paşa ve diğer arkadaşlarının anlayışından farklıdır. Bu durumda Nâmık Kemal ile Ziyâ Bey, Ali Suâvi'ye yazdıkları 22 Mayıs 1868 tarihli mektupta Muhbir'in son sayfasına basılan "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" ambleminin kaldırılmasını isterler; ancak Ali Suâvi amblemi basmaya devam eder. Yeni Osmanlılar, 29 Haziran 1868 tarihinden itibaren Londra'da yine Mustafa Fâzıl Paşa'nın malî desteğiyle Hürriyet gazetesini çıkarmaya başlarlar. Bu arada baskı için kullanılan harfler Ali Suâvi'nin elinden alınır; 38. sayıdan itibaren gazetenin ebadı küçültülerek İncil Cemiyeti'nin Osmanlıca İncil basmak için kullandığı harflerle basılır. Neticede Ali Suâvi gazetenin neşrini sürdüremez ve 3 Kasım 168 tarihli 50. sayısı ile yayımına son verir.

Londra devresinde Muhbir'de genellikle Osmanlı Devleti'nde gayri müslimlere kötü muamele yapıldığı iddialarına cevaplar, meşrutî bir idare kurulması, Bâbıâli yönetiminin sert bir dille eleştirilmesi, Girit'te baş gösteren isyan hareketiyle ilgili haber ve yorumlar, Osmanlı Devleti'nin dış devletlere borçlanmasının tenkidi gibi meselelere ağırlık verilmiştir. Gazetenin 19. sayısında başlayan "Emrâz-ı Dâhiliyye" serisinde çeşitli meseleler yanında taklitçilik, içki alışkanlığı, ülkede üzerinde anlaşılacak bir resmî dilin olmaması gibi konular ele alınmıştır.

Muhbir'in Osmanlı ülkesine sokulması da yasaklanmıştır (Bâbıâli ile İngiliz makamları arasında konuya dair yazışmalarla ilgili belgeler İngiliz Devlet Arşivi Public Record Office'de bulunmaktadır: PRO, F. O. 195/894, nr. 42; F. O. 195/893, nr. 35; F. O. 195/842; F. O. 195/876; F. O, 195/832; F. O. 195/898). İstanbul'da Muhbir okuyanlar takibata uğramış, zaman zaman gazeteler topluca imha edilmiştir. Bu sıkı takibattan dolayı Muhbir'in sayıları karaborsaya düşmüş ve bir sayısının 4 liraya satıldığı olmuştur

(Pakalın, II, 36-37). Ebüzziya Tevfik'in bir mektubunda Ali Suâvi'nin resminin de yüksek fiyatla alıcı bulduğu ifade edilmektedir (Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, s. 167, 748).

Gazetede basılan birçok başmakale, Londra'da çıkan Public Opinion gazetesi tarafından İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır (Public Opinion, 7 September 1867, 5 October 1867, 22 February 1868, 14 March 1868, 18 April 1868, 30 May 1868, 20 June 1868). Ayrıca The Levant Herald, La Turquie, Le Stamboul, Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, İstanbul, Journal des débats, Le Mémorial diplomatique gazetelerinde Muhbir'in yurda sokulmaması ve neşrettiği yazılarla ilgili pek çok haber ve yorum vardır.

Muhbir'in İstanbul baskılarının koleksiyonları çeşitli kütüphanelerde (Duman, Katalog, s. 278; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Kataloğu, s. 178), Londra baskısı koleksiyonunun mikrofilmleri ise Millî Kütüphane'de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 56, 74, 77-78, 83; M. Zeki Pakalın, Tanzimat Maliye Nazırları, İstanbul 1940, II, 36-37; Midhat Cemal [Kuntay], Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi, İstanbul 1946, s. 25-35; Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, tür.yer.; ayrıca bk. Dizin; Hasan Duman, Katalog, s. 278; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu, Ankara 1987, s. 178; Hüseyin Çelik, Ali Suavi, Ankara 1993, s. 8-10, 15-23; a.mlf., Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 71-80, 97-179, 748,

ayrıca bk. tür.yer.; Zeki Taştan, Muhbir Gazetesinin Sistematik Tahlili (yüksek lisans tezi, 1994), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Eren, "Muhbir", TA, XXIV, 392-393; İhsan Sungu, "Muhbir Gazetesi", AA, II, 401-404; Mustafa Kutlu - Tanju Oral, "Muhbir", TDEA, VI, 426-427.

Hüseyin Çelik

MUHDESÛN

(المحدثون)

Müvelledûn adıyla da anılan ve şiirleri Arap grameriyle sözlük biliminde şâhid olarak kabul edilmeyen şairler tabakası için kullanılan terim

(bk. MÜVELLEDÛN).

MUHİB

(المحبّ)

Sûfî olmadıkları halde sûfîliğe ve tarikat ehline yakınlık duyanlar için kullanılan bir terim.

Sözlükte “seven, dost” anlamına gelen muhib (muhibb) kelimesi, başlangıçta sevgi üzerinde fazla duran ilk sûfîler tarafından “âşık” mânasında kullanılmıştır. Bu dönemde aşk yerine hub ve mahabbet (muhabbet), âşık yerine muhib terimleri görülmektedir. Serî es-Sakatî, iki kişiden her birinin diğerini kendisi olarak görmedikçe sahih bir muhabbetin gerçekleşmeyeceğini söylerken bununla aşkı kastetmiştir (Kuşeyrî, s. 618). Allah sevgisini (muhabbetullah) tasavvuf anlayışının temeli kabul ettiğinden Semnûn b. Hamza (Abdullah) “Semnûn el-Muhib” diye tanınmıştır.

Öte yandan tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfî veya tarikat ehli olmadıkları halde tarikat ehline karşı sevgi besleyenlere de muhib denilmiştir. Bu anlamda muhib Hak dostlarının dostu olan kişidir. Sûfîler ve tarikat ehli kendi yollarına ilgi duyup sevgi besleyen muhibleri takdir etmiş, bir bakıma kendilerinden saymışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, “Sûfîlik iddia edenleri takdir ediniz ki gerçek sûfî olsunlar, eğer himmetleri yüce olmasaydı başka bir şey iddia ederlerdi” demiş, Cemâl-i Mevsılî, Hak dostlarına dost olanların onların hal, remiz ve işaretlerinin muhibbi olduklarını belirtip ilgiyle sevgi arasındaki alâkaya dikkat çekmiştir.

Kuşeyrî, “Kişi sevdiğiyle beraberdir” hadisini (Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 165) zikrederek muhib olmanın önemine işaret etmiştir (er-Risâle, s. 616, 624). Bu bağlamda tasavvufta velîlerle gönülden birliktelik önemli bir mertebedir. Sühreverdî, bir araya gelip Hakk’ı zikredenlerin faziletinden bahsederken onların arasında tesadüfen bulunan bir kişinin de bedbaht olmayacağını bildiren hadise (Buhârî, “Daʿavât”, 66) dikkat çekmiştir (ʿAvârifü’l-maʿârif, s. 70). Sûfîler, “Bir kavme benzeyen onlardandır” hadisini (Müsned, II, 50; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4) “Velîlere benzemeye

özenen onların zümresindendir" şeklinde yorumlamışlardır. Sûfîliğe özenenlerin arasında gayri samimi ve çıkarcı kişiler her dönemde bulunagelmiş, sûfîler "müddeî, sahtekâr, mukallit, mustasvıf" adını verdikleri bu riyakârlara karşı çevrelerindeki insanları sürekli uyarmışlardır.

Muhib terimi, tarikatlar döneminde bir tarikata intisap etme hazırlığında olan kişiler için de kullanılmıştır. Tasavvufta hırka giymekle amaçlanan şeylerden biri de tarikata girenlerin birbirine benzemesini sağlamaktır. Dervişlerin kıyafetlerinin aynı olması gönüllerinin de benzeşmesi ve birleşmesine sebep olur (Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, s. 23). Mevlevîlik ve Bektaşîlik'te tarikata intisap eden kişiye muhib denir ve tarikat hiyerarşisinde ilk dereceyi temsil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 299; Müsned, II, 50; Buhârî, "Daʿavât", 66, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 165; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 195, 408, 561; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 616, 618, 624; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 65, 70; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 23, 273, 288; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 14-22; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 28.

Süleyman Uludağ

MUHİBBÂN

(محبّان)

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra yayımlanan siyasî, dinî ve tasavvufî dergi.

İlk sayısı 22 Ağustos 1325'te (4 Eylül 1909), "Müştâk-ı hürriyyeti tâmme olan bilcümle muhibbân-ı Meşrûtiyyet'in neşr-i efkârı olarak her ay başı neşrolunur" (2. sayıdan itibaren "her ayın on beşinde") başlığıyla İstanbul'da çıkan Muhibbân 12. sayısının (23 Ağustos 1326 / 5 Eylül 1910) ardından yayımına iki ay ara vermiş, ikinci yılının ilk sayısı 20 Kânunuevvel 1326'da (2 Ocak 1911) neşredilmiştir. Bu dönemde 4 Mart 1328 (17 Mart 1912) tarihine kadar dokuz sayı daha çıkmış (7 ve 8. sayılar bir arada), uzun bir aradan sonra 14 Temmuz 1334 (1918) tarihli nüshasıyla üçüncü dönem yayımına başlamıştır. Bu dönemin 5. sayısı 1 Mayıs 1335 (1919) tarihini taşımaktadır. Daha sonra Muhibbân'ın yayımına devam edip etmediği bilinmemektedir. Sahibi ve mesul müdürü Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar (Yeğtaş), Millî Kütüphane'deki koleksiyonunun sonunda yer alan 27 Kasım 1935 tarihli mektubunda Muhibbân'ı kaç sayı çıkardığını hatırlayamadığını, Manizâde Hacı Hüseyin adlı bir hasmının kendisini işgal kuvvetlerine şikâyet ettiğini, bunun üzerine Bursa'ya hicret etmek zorunda kaldığını, Muhibbân'ı orada iki sayı daha neşrettiğini, bunları Hey'et-i Vekîle'ye göndermek üzere beş-on adet bastırdığını söyler. Künyesinde "gazete" olduğu kaydedilmekle birlikte Muhibbân'ın daha çok bir dergi niteliği taşıdığı görülmektedir.

Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Muhibbân'ın ilk sayısında yer alan mukaddimede kendini Rifâî Dergâhı post nakibliğinde bulunmuş bir tarikat mensubu olarak tanıtır. Meşrutiyet'in ilânından bir yıl önce Paris'te bulunduğunu, ramazan ayını İttihat ve Terakkî mensuplarıyla geçirdiğini, bu sırada düzenlenen toplantılardan inkılâptan sonra yapılacak ilk işin cami dersleriyle tekke görevlerinin ıslahı olduğunu ifade ettiğini, bu görüşleri daha önceki yıllarda Paris'te yayımladığı Feryad gazetesinde de savunduğunu, istibdat idaresi bertaraf edilince Muhibbân'ı çıkarmak üzere

faaliyete geçtiğini ve gazete için gerekli sermayeyi sağlamak amacıyla ramazan ayında Beyazıt'ta ticarî bir sergi

açtığını anlatır. İlim ve edepten mahrum, riya kisvesine bürünmüş ulemâ ile ömründe bir defa bile dergâha gitmemiş, yabancı dervişlerin şeriat namına yaptıkları dinsizliklerden hayâ ettiğini söyleyen Ahmed Muhtar'ın Muhibbân'ın yayın ilkelerini açıklarken yer verdiği, "iş ne demek olduğunu öğretmek ve hepimizin velinimeti olan köylülerin haklarını izhar etmek" şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Aynı yazıda Muhibbân'ın temel ilkesinin tasavvufu herkesin anlayacağı bir dille ortaya koyarak kamuoyunu aydınlatmak olacağının söylenmesine rağmen ilk sayılarında siyasî makalelerin ön plana çıktığı, ayrıca Osmanlı yemek kültürüne dair yazılara yer verildiği, okuyuculardan gelen birkaç yazı, şiir ve iktibaslar dışında gazetenin bütün yazılarının Ahmed Muhtar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Öte yandan Muhibbân idaresine müracaat edildiği takdirde sigara kâğıdından fabrika aletlerine kadar her türlü eşyanın taşraya hızla gönderileceğine, taşrada üretilen her türlü ürüne müşteri bulunacağına, verimsiz tarlaların toprağından örnek gönderilirse uygun ilâç temin edileceğine, bir sanat öğrenmek isteyenlere hoca tavsiye edileceğine dair duyurulardan gazetenin ticarî bir işletme gibi çalıştığı anlaşılmaktadır. Gazetenin ilk yıl abonelerinin % 10'unu hıristiyan vatandaşların oluşturması bununla ilgilidir.

Muhibbân'ın 5. sayısının kapağına Mithat Paşa'nın tam sayfa fotoğrafı konularak altına "Meşâyih-i Hâlidiyye'den şehîd-i hürriyyet merhum Ahmed Midhat Paşa" ibaresi yazılmış, paşa hakkında 6. sayıdan ikinci dönemin 5. sayısına kadar on iki sayı devam eden bir tefrika yayımlanmıştır. Bir yılın muhasebesinin yapıldığı 12. sayıda, Muhibbân'ın "yalnız menfaatini düşünen Muâviye tıynetli eşhasa el değil selâm vermeye tenezzül etmez bir Alevî olduğu" ilân edilmiş; gazeteyi destekleyen Kosova, Kalkandelen, Selânik, Manastır, Girit, Yanya, Mısır ve İşkodra gibi yerlerdeki farklı tarikatlara mensup şeyhlerin isimlerine yer verilmiştir. Kuruluş hazırlıkları, Abdülhamid devrinde Fizan'a sürülen ve orada vefat eden Ağaçkakan Bedevî Dergâhı şeyhi Nâilî Efendi tarafından başlatılan Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'nin faaliyete geçmesi için girişimlerde bulunan Muhibbân bu konuda başarılı olamamıştır. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi başkanlığında kurulan Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin faaliyete

başlaması üzerine (1327r./ 1911) Muhibbân, Mûsâ Kâzım Efendi'ye, cemiyete ve cemiyet tarafından yayımlanan Tasavvuf mecmuasına karşı tavır almış, cemiyetin açılış törenine sadece on dokuz şeyhin katıldığını yazarak Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin tarikat camiasını temsil edemeyeceğini ima etmiştir.

Başlığı, "Siyasetten başka her şeyden bahseder" şeklinde değiştirilen Muhibbân'ın, üçüncü döneminde Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Sâmih Rifat ve Bahâ Said yazı kadrosuna katılmıştır. Rıza Tevfik'in, "Gel derviş evrâdı çıkar koynundan / Hidâyet vermemiş o kitap sana" ve Sâmih Rifat'ın, "Ezelden âşıkım ben Muhammed Mustafâ'ya / Fedâ olsun hayâtım bütün Âl-i abâya" mısralarıyla başlayan nefesleri bu dönemin ilk sayısında yayımlanmıştır (14 Temmuz 1334/1918). Daha sonraki sayılarda Rıza Tevfik'in Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin tasavvufun tanımlarını içeren manzumesinin şerhi "Hikmeti Sûfiyye" başlığıyla tefrika edilmiştir. Gazete sahibinin sadâret makamına yazdığı, Bektaşîliğin artık serbestçe faaliyet göstermesine izin verilmesini isteyen dilekçenin metnini neşreden Muhibbân'ın (8 Teşrînisâni 1334/8 Kasım 1918, sy. 3) bu son döneminde Bektaşî meşrebinin ön plana çıktığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbân, DİA Ktp., Dergi nr. 1076 (Millî Kütüphane koleksiyonunun fotokopisi); Türkiye Maarif Tarihi, I, 30; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1999, s. 229; a.mlf., Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri: 1839-2000, İstanbul 2002, s. 40 vd.; Cengiz Gündoğdu, "Osmanlının Son Döneminde Yayınlanan Tasavvufî Muhtevalı Muhibban Dergisi ve 1327/1911 Yılı 4. Sayısında Yer Alan Bazı Makaleler", Tasavvuf, sy. 7, Ankara 2001, s. 293 vd.

Mustafa Kara

MUHİBBÎ

(محبّي)

Kanûnî Sultan Süleyman’ın şiirlerinde kullandığı mahlas

(bk. SÜLEYMAN I).

MUHİBBÎ, Muhammed Emîn

(محمّد أمين المحبّي)

Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkī (ö. 1111/1699)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair ve tarihçi.

1061 (1651) yılında Dımaşk'ta doğdu. X-XI. (XVI-XVII.) yüzyıllarda âlim, şair, edip, fakih ve kadılar yetiştiren, atalarından birinin Memlükler döneminde Dîvânü'l-ceyş başkanlığı (nâzırü'l-ceyş) yapmasından dolayı "Beytü nâzıri'l-ceyş" adıyla da tanınan Dımaşklı Muhibbî ailesine mensuptur. İstanbul ve Bursa'da, ayrıca Dımaşk'ta müderrislik, Kahire'de ve Beyrut'ta kadılık yapmış, çoğu günümüze kadar ulaşmayan çeşitli eserler yazmış olan Fazlullah el-Muhibbî'nin oğludur. Büyük dedesi yüksek ilmî görevlerde bulunan, bazıları yayımlanmış birçok eserin sahibi ve Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'nin yakın dostu Ebü'l-Fazl Muhibbüddin Muhammed'dir.

Hayatının ilk yirmi beş yılını Dımaşk'ta geçiren Muhammed Emîn ilk bilgilerini babasından aldı. Onun İstanbul ve Bursa'da bulunduğu dört yıl boyunca (1662-1666) yetiştirilmesi işini Dımaşk Mahkemesi'nde kadı nâibi olan amcası ile aynı yerde kâtiplik yapan dayısı üstlendi. Yirmi beş yaşına kadar, Ḫulâṣatü'l-es̱er'i ile Nefḥatü'r-Reyḥâne'sinde kendilerinden övgüyle söz ettiği İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Haskefî, Mencek b. Muhammed, İsmâil b. Ali el-Hâik ve Abdülganî en-Nablusî gibi hocalardan Arap dili ve edebiyatı, belâgat, tefsir, hadis, fıkıh, usul ve tasavvuf okudu. Bu sırada Halvetîliğe intisap ederek tarikatın esaslarını öğrendi. 1086-1092 (1675-1681) yılları arasında ilmini geliştirmek amacıyla önce Bursa ve Edirne'de, beş yıl da İstanbul'da bulundu. Edirne'de Abdülkādir el-Bağdâdî'den Ḫizânetü'l-edeb adlı eserini okudu ve Başkadı Mehmed Efendi'nin tefsir derslerine katıldı. İstanbul'da üstat tanıyarak himayesine girdiği İzzetî Mehmed Efendi'nin özellikle Arap şiiri ve edebiyatı derslerine devam etti ve onun zengin kütüphanesinden yararlandı. Yine bu şehirde ünlü

hocalardan tefsir, hadis, fıkıh, mantık, kıraat, nahiv ve belâgat dersleri aldı. Bu süreçte birçok edip ve şairle dostluk kurdu; Türkçe ve Farsça'sını geliştirip Türk ve Fars şiirleriyle ilgilendi, bunlardan Arapça'ya çeviriler yaptı.

İzzetî Mehmed Efendi'nin vefatının (13 Şevval 1092 / 26 Ekim 1681) ertesi günü Dımaşk'a dönmek için İstanbul'dan ayrılan Muhibbî üzüntüsü sebebiyle bir müddet uzlet hayatı yaşadıktan sonra telifle ilgilendi. Biyografik bir eser olan Nefḥatü'r-Reyḥâne üzerinde çalışırken Hicaz ve Yemen ediplerinin eksik olduğunu görerek hem bu malzemeyi temin etmek hem de hac görevini yerine getirmek amacıyla 1100 (1689) yılı ortalarında Mekke'ye gitti. Orada kaldığı iki yıl boyunca kendisine teklif edilen kadı nâibliğini yürütürken birçok âlim ve ediple tanışıp onlardan faydalandı ve eserinin eksikliklerini tamamladı.

Dımaşk'a dönüşünde ilmî çalışmalarını sürdürdü. Bir süre sonra Mısır'a kadı tayin edilen (Haziran 1692) İstanbul'dan tanıdığı Abdülbâki Ârif Efendi'nin kadı nâibliği teklifi üzerine Kahire'ye geçti. Burada Mısırlı âlimlerle o sırada Kahire'de bulunan hocası Abdülganî en-Nablusî'den yararlandı. 1107'de (1695) Dımaşk'a dönünce Emîniyye Medresesi'ne müderris oldu. 18 Cemâziyelevvel 1111 (11 Kasım 1699) tarihinde vefat etti ve Zehebiye Kabristanı'nda defnedildi. Hakkında Dımaşk üdebâsından birçok kimse mersiye yazmıştır (Ẕeylü Nefḥati'r-Reyḥâne, s. 429-444).

Eserleri. 1. Ḫulâṣatü'l-es̱er fî aʿyâni'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer (I-IV, Kahire 1284; Beyrut, ts.). İslâm dünyasının çeşitli ülkelerinde 1001-1100 (1592-1688) yılları arasında yaşamış ünlü kişilerin biyografisini içeren alfabetik bir eserdir. Mevcut baskısında 1289 biyografi yer almasına karşılık Suâlâtî ile Murâdî'nin 6000 küsur biyografi içerdiğini belirtmeleri (a.g.e., s. 402; Silkü'd-dürer, IV, 86), kitabın müellife ait el-Aʿlâm adlı daha geniş çalışmadan seçmeler olduğu görüşünü doğrulamakta ve bu rakamla asıl eserin muhtevasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Ḫulâṣatü'l-es̱er Ali b. Abdülhay el-Gazzî tarafından Muḫtârât adıyla ihtisar edilmiştir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 403). 2. el-Aʿlâm. Bütün zamanların ünlü şahsiyetlerine dair biyografik bir eserdir. 6000'den fazla biyografi içeren kitabın (Îżâḥu'l-meknûn, II, 270) mîm harfine ait bir müsveddenin Leipzig'de bulunduğu kaydedilmektedir (EI2 [Fr.], VII, 469). 3. Nefḥatü'r-

Reyḥâne ve reşḥatü ṭılâʾi'l-ḥâne. Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Reyḥânetü'l-elibbâ ve zehretü (nüzhetü)'l-ḥayâti'd-dünyâ adlı kitabına (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-II, Kahire 1387/1967) yazılan bir zeyildir ve Reyḥânetü'l-elibbâ'nın iki katı hacmindedir. Muhibbî çağdaşı âlim, edip ve şairleri memleketleri olan Dımaşk, Halep, Anadolu, Irak-Bahreyn, Yemen, Hicaz, Mısır ve Mağrib bölgelerine göre sekiz bölümde ele almış ve çalışmalarından örnekler vermiştir. Anonim bir muhtasarı da bulunan eseri (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 1280) Abdülfettâh Muhammed el-Hulv çok ayrıntılı bir indeksle birlikte neşretmiştir (I-V, Kahire 1387-1389/1967-1969). Müellif bu eserine bir zeyil yazdığı gibi (aş.bk.) öğrencilerinden Muhammed İbnü's-Semmân'ın da kitaba bir zeyli vardır. 4. Ẕeylü Nefḥati'r-Reyḥâne (Ẕeylü'n-Nefḥa ve neylü'l-minḥa). Eserin Muhibbî'nin vefatı üzerine eksik kalan kısımlarını öğrencisi Suâlâtî tamamlamıştır. Dımaşk, Medine ve Halep esas alınarak düzenlenen otuz biyografi içerir (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1391/1971). 5. Mâ yuʿavvel ʿaleyhi fi'l-mużâf ve'l-mużâf ileyh. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Arap dilinde deyim ve atasözü gibi kullanılan 1244 isim tamlamasının anlamları ile söyleniş sebepleri üzerine kaleme aldığı S̱imârü'l-ḳulûb fi'l-mużâfi ve'l-mensûb adlı eserine yapılan ilâvelerle, müşkil kelimelerin izahı ve alfabetik olarak düzenlenmesiyle meydana getirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 388, Ayasofya, nr. 4236, Damad İbrâhim Paşa, nr. 956; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2247; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4854; TSMK, III. Ahmed, nr. 2455). Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil, bu esere dayanarak dört ciltlik Ravżatü'l-eşrâf fi'l-mużâf ileyh ve'l-mużâf adlı bir çalışma hazırlamıştır. 6. Cene'l-cenneteyn fî nevʿayi'l-müs̱enneyeyn. Muhibbî'nin bir önceki esere zeyil olarak yazdığını söylediği (s. 5) bu çalışması Arap dilindeki gerçek ikillerle (müsennâ) tağlîb üslûbu üzere gelen mecazi ikiller hakkındadır (Dımaşk 1348/1929; Beyrut 1981). 7. ed-Dürrü'l-merṣûf fi'ṣ-ṣıfati ve'l-mevṣûf (Murâdî, IV, 86). Arapça'da kullanılan sıfat tamlaması şeklindeki tabir ve deyişlere dair olmalıdır. 8. Râḥatü'l-ervâḥ câlibetü's-sürûr ve'l-efrâḥ. Arap meselleriyle vecize ve deyişleri (hikemiyat) üzerine yazılmış recez vezninde didaktik bir urcûzedir (Ahlwardt, VII, 147). Halep Ahmediyye Kütüphanesi'nde yazma nüshasının bulunduğu kaydedilen Kitâbü'l-Ems̱âl'in de aynı eser olması muhtemeldir. 9. Ḳaṣdü (Sevâʾü)'s-sebîl fîmâ fi'l-luġati'l-ʿArabiyye mine'd-daḫîl. Arapça'daki yabancı kökenli kelimelere dair geniş kapsamlı alfabetik bir çalışmadır (nşr. Osman Mahmûd es-Sînî, Riyad 1415/1994). 10. Ḥıṣṣa ʿalâ Dîvâni'l-Mütenebbî

(Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî, nşr. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Yemenî eş-Şirvânî, Kalküta 1230/1814). 11. Dîvân. Hz. Peygamber'e övgü niteliğinde uzun bir maksûre ile başlayan eser Muhibbî'nin önemli kişileri öven şiirlerinden oluşmuştur (Ahlwardt, VII, 146-147). İçerdiği şiirlerin kafiyelerine göre değil şahısların önem sırasına göre düzenlenmesiyle dikkat çeker. 12. en-Nâmûs ḥâşiye ʿale'l-Ḳāmûs (Murâdî, IV, 86). Muhibbî'nin ayrıca el-Emâlî ve Şerḥu'l-Maḳṣûre (li'l-Ḳarṭâcennî) adlı iki eserinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Muhibbî'nin divanından başka Nefḥatü'r-Reyḥâne'sinde şiirlerinden bol miktarda örnekler, başkalarının şiirlerine yazdığı nazîreler ve bazı manzum mektuplar bulunmaktadır. Ayrıca Ḫulâṣatü'l-es̱er'inde ve Murâdî'nin Silkü'd-dürer'inde (IV, 87-91) şiirleri yer almıştır. Yine, kendisinin yazdığı ve öğrencilerinden Muhammed es-Suâlâtî'nin düzenleyip ikmal ettiği Ẕeylü Nefḥati'r-Reyḥâne'nin sonuna Suâlâtî tarafından eklenen biyografisinin çoğunu da şiirlerinden verilen örnekler teşkil eder (s. 402-428).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Emîn el-Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1387/1967, neşredenin girişi I, 3-32; a.mlf., Ẕeylü Nefḥati'r-Reyḥâne (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1391 /1971, s. 400-444, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-2; a.mlf., Cene'l-cenneteyn, Dımaşk 1348 /1929, s. 5; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, neşredenin girişi, I, 34-35; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 86-91; İbn Şâşû, Terâcimü baʿżi aʿyâni Dımaşḳ min ʿulemâʾihâ ve üdebâʾihâ, Beyrut 1886, s. 97-101; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 146-147; IX, 362; Brockelmann, GAL, II, 377-379; Suppl., I, 500; II, 403-404; a.mlf., "Muḥibbī", EI² (Fr.), VII, 468-469; Îżâḥu'l-meknûn, I, 432, 447, 528; II, 227, 270, 428, 514, 617, 669; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 307; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 318; Selâhaddin el-Müneccid, el-Müʾerriḫûne'd-Dımaşḳıyyûn fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî ve âs̱âruhümü'l-maḫṭûṭa, Beyrut 1964, s. 57-58; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 331-332; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü't-türâs̱i'l-ʿArabî el-İslâmî, [baskı yeri yok] 1403/1983, III, 816-817; Leylâ es-Sabbâğ, Min aʿlâmi'l-fikri'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mâniyyi'l-evvel: Muḥammed el-Emîn el-Muḥibbî, Dımaşk 1406/1986, s. 41-144, ayrıca bk. tür.yer.; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 52-54; F. Wüstenfeld, "Die Gelehrtenfamilie Muḥibbī

in Damaskus", Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXX/3, Berlin 1884, s. 1-28; Muhsin Cemâleddin, "Aʿlâmü üdebâʾi'l-Yemen fî Nefḥati'r-Reyḥâne li'l-Muḥibbî", el-İklîl, VIII/1-2, San'a 1990, s. 150-158; Cevat İzgi, "Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil", DİA, XVII, 17; İsmail Durmuş, "Kartâcennî", a.e., XXIV, 519.

İsmail Durmuş

MUHİBBULLAH b. ABDÜŞŞEKÛR

(bk. BİHÂRÎ).

MUHİBBÜDDİN el-HATÎB

(محبّ الدين الخطيب)

Muhibbüddîn b. Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdilkādir el-Hatîb (1886-1969)

Suriyeli fikir adamı, gazeteci ve nâşir.

Şam'da doğdu. Babası Zâhiriyye Kütüphanesi'nin genel müdürlüğü görevinde bulunmuştur. İlk öğreniminin ardından idâdîye kaydoldu. Babasının bir yıl sonra vefatı üzerine (1897) Tâhir el-Cezâirî'nin yardımıyla öğrenimine devam etti. Liseyi Beyrut'ta tamamladı (1905). İstanbul'a gidip Edebiyat ve Hukuk fakültelerine kaydolduysa da sadece hukuk öğrenimini sürdürdü.

İstanbul'da Arap asıllı öğrencilerle karşılaşan Muhibbüddin el-Hatîb, bunların Arap kültüründen uzak kaldıkları kanaatine vararak Cem'iyyetü'n-nehdati'l-Arabiyye adlı bir dernek kurdu. Ancak çalışmalarının Türkçü çevrelerce hoş karşılanmayacağını anlayıp 1907'de öğrenimini tamamlamadan Şam'a döndü ve orada cemiyetin şubesini açmaya çalıştı. Aynı yıl İngiltere'nin Yemen Konsolosluğu, Osmanlı hukukuna vâkıf, Arapça'yı ve Osmanlıca'yı bilen birinin gönderilmesini talep edince Mısır'a uğradıktan sonra Yemen'e gitti. Mısır'da Tâhir el-Cezâirî, Muhammed Kürd Ali, Abdullah Cevdet ve M. Reşîd Rızâ ile görüştü. Yemen'deki görevi sırasında devlet ricâliyle iyi ilişkiler kurdu. Bu arada İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin bürosunu açtı (Cem'iyyetü'ş-şûrâ el-Osmâniyye). Ayrıca Yemen'de Cerîdetü'l-ʿArab adıyla bir gazete ile bir matbaa kurdu. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine İstanbul'a dönerek Hukuk Fakültesi'nde öğrenimine devam edip mezun oldu. Ardından Kahire'ye geçerek el-Müʾeyyed gazetesinin yazar kadrosu arasına girdi; özellikle Protestan misyonerlerinin İslâm dünyasındaki faaliyetlerini anlatan Fransızca makalelerin tercümesini üstlendi. Bu yazılar gazetede neşredildiğinde Mısır kamuoyu büyük tepki gösterdi. 1913'te Kahire'de kurulan Hizbü'l-lâmerkeziyye el-idâriyye'nin idare meclisi üyesi ve ikinci sekreteri oldu. Aynı yıl Paris ve Beyrut'ta açılan Cem'iyyetü'l-Arabiyye el-fetât'ın

Mısır'daki temsilciliğini yaptı. I. Dünya Savaşı başladığında kendisi ve bir öğrencisi, Arap örgütleri tarafından körfez ülkelerindeki liderlerle görüşmek üzere görevlendirildi. Önce Aden'e gitti, ardından Bombay'a yaptığı yolculuk sırasında Küveyt'te İngilizler tarafından tutuklandı; dokuz ay sonra serbest bırakılınca Mısır'a döndü.

1916 yılında Şerîf Hüseyin'in daveti üzerine Mekke'ye giden Muhibbüddin el-Hatîb burada el-Matbaatü'l-emîriyye'yi kurdu ve Cerîdetü'l-Ḳıble adlı gazetenin başyazarlığını üstlendi, Şerîf Hüseyin'in müsteşarlığını yaptı. Bu dönemde Osmanlı Devleti tarafından hakkında gıyabî idam hükmü verildi. 1918'de Osmanlı Devleti'nin Şam'dan çekilmesi ve Prens Faysal ordusunun şehre girmesinin ardından Şam'a geldi. 1919'da Suriye matbuat müdürü ve el-ʿÂṣıme gazetesinin başyazarı oldu, aynı zamanda Cem'iyyetü'l-Arabiyye el-fetât'ın merkez yönetim kurulu üyeliğine getirildi. Fransızlar'ın Şam'a girmesinden (1920) sonra Şam'dan Yafa'ya, oradan da Kahire'ye gitti. Kahire'de bir yayınevi (el-Mektebetü's-Selefiyye) ve matbaa kurarak faaliyetlerini sürdürdü. el-Ehrâm gazetesindeki yazarlığının yanı sıra (1920-1925) ez-Zehrâʾ ile el-Fetḥ dergilerini çıkardı; ikinci derginin yayımı Ekim 1948'e kadar devam etti. Mecelletü'l-İḫvâni'l-müslimîn yayımlanmaya başlanınca başyazarlık görevini üstlendi. Muhammed Hıdır Hüseyin'in Ezher şeyhliği zamanında Mecelletü'l-Ezher'in de başına getirildi ve bu görevi altı yıl kadar sürdü. Mısır'da Amerikan misyonerlik grubu olarak bilinen Dârü'ş-şübbâni'l-Mesîhiyye'ye karşılık Cem'iyyetü'ş-şübbâni'l-müslimîn'i kurdu ve sekreterliğini yürüttü. O dönemde kaleme aldığı "el-Ḥürriyye fî bilâdi'l-eṭfâl" adlı makalesiyle bazı dost ülkeleri incittiği için bir ay hapse mahkûm edildi. Muhibbüddin el-Hatîb 30 Aralık 1969 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Muhibbüddin el-Hatîb'in öğrenim hayatı İslâm dünyasında büyük çalkantıların yaşandığı bir döneme rastlamıştır. Lise yıllarında onunla ilgilenen Tâhir el-Cezâirî'den etkilendiğini bizzat kendisi söylemektedir (Enver el-Cündî, s. 384). İslâm dünyasının I. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşadığı ağır şartlar, siyasî ve dinî akımların etkinliği gibi faktörler kişiliğinin oluşmasında rol oynamıştır. Eserlerinin büyük bir kısmında bunun yansımalarını görmek mümkündür. Ayrıca Mısır'daki İhvân-ı Müslimîn ile olan münasebetleri onun mânevî yapısında etkili olmuştur. İttihad ve Terakkî Cemiyeti ile ilişkileri, bir dönemden sonra kendisinin

İslâmî görüşlerinin cemiyetin anlayışıyla bağdaşmadığı kanaatine varması üzerine kesilmiştir. Üzerinde durduğu en önemli konu İslâm ülkelerinin birleşmesi ve bu birleşmede Arap milletinin lâyık olduğu yeri almasıydı. Bu birlik kavramı içinde dünyadaki bütün müslüman toplumların bir vatan teşkil ettiği fikri de mevcuttu. Akaidde Selef telakkisini benimseyen Muhibbüddin, Ehl-i beyt'e olan sempatisine rağmen bu konudaki aşırı görüşlere karşı çıkmış ve bazı Şiî kesimleriyle tartışmalara girmiştir. Cemâleddîn-i Efgānî ile Muhammed Abduh'u etkilendiği hocaları arasında zikretmektedir. Muhibbüddin ilmin evrensel, kültürün Arapça, eğitimin de İslâmî olmasının gerektiğini düşünüyordu. Arapça'nın halk diliyle yazılmasına şiddetle karşı çıkmış, misyonerlik, Batılılaşma ve Bahâîlik akımlarıyla mücadele etmiştir. Ticânîler aleyhindeki yazıları yüzünden kendisine er-Reddü'l-müstebîn fî daḥḍi iftiraʾâti Muḥibbi'ddîn ʿalâ müʾessisi'ṭ-ṭarîḳati't-Tîcâniyye adıyla bir reddiye yazılmıştır (Hartum 1957).

Eserleri. A) Telif Eserleri. Taḳvîmünâ eş-şemsî (Abdülfettâh Katlân ile birlikte, Kahire 1336); Târîḫu Medîneti'z-zehrâʾ (Kahire 1343); İtticâhü'l-mevcâti'l-beşeriyye

fî Cezîreti'l-ʿArab (Kahire 1344/1974); el-Ezher mâżîhi ve ḥâżıruhû ve'l-ḥâcetü ilâ ıṣlâḥih (Kahire 1345); Tâġūr (Kahire 1347); el-Ḫuṭûṭu'l-ʿarîża li'l-üsüs elletî ḳāme ʿaleyhâ dînü'ş-Şîʿa el-İmâmiyye el-İs̱nâʿaşeriyye (Muhammed Nasîf'in mukaddimesiyle, Cidde 1380; Riyad 1390; Kahire 1390, 1393); eser Urduca'ya ve Şiîlik (İmamiyye-İsnâaşeriyye) Dinî Esaslarının Görünen Çizgileri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (baskı yeri ve tarihi yok); Ḥameletü risâleti'l-İslâm elevvelûn (Kahire 1952); Mecmûʿu's-sünne (Mahmûd el-Mellâh ve Muhammed Behcet el-Baytâr'la birlikte, I-II, Cidde 1966); el-İslâm daʿvetü'l-ḥaḳ ve'l-ḫayr (müslüman toplumların yaşadığı dinî bunalımlara çare bulunması ve İslâm'ın doğru anlatılması amacıyla kaleme alınmıştır, Kahire 1971); el-Bahâʾiyye (Beyrut, ts. [Mektebetü'l-Menâr]); el-Ḥadîḳa (edebî seçmeler mecmuası olup çeşitli tarihlerde on dört cilt halinde yayımlanmıştır).

B) Tahkik ve Neşirleri. İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî (Kahire 1328); İbn Kuteybe, Kitâbü'l-Meysir ve'l-ḳıdâḥ (Kahire 1342, 1385/1965); Ebû İshak İbrâhim b. Abdullah el-Kâtib en-Necîremî, Eymânü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye (Kahire

1343); İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (Abdüsselâm Muhammed Hârûn ile birlikte, Kahire 1345/1927); Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, el-Lemḥatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naṣriyye (Kahire 1347); Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Resâʾil beyne Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî vedâʿi'd-duʿâti'l-Fâṭımiyyîn (Kahire 1349/1930); İbn Sînâ, Esbâbü ḥudûs̱i'l-ḥurûf (Kahire 1352); İbnü'l-Hâik el-Hemdânî, el-İklîl (I-X, Kahire 1368/1949; Beyrut 1407/1987); Emîn el-Hulvânî, Muḫtaṣaru Meṭâliʿi's-Suʿûd (Kahire 1371/1953); Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, el-Minḥatü'l-ilâhiyye (Kahire 1373/1953); Zehebî, el-Münteḳā min minhâci'l-iʿtidâl (İbn Teymiyye'ye ait Minhâcü's-sünne'nin Zehebî tarafından yapılan muhtasarıdır, Kahire 1374/1954; Riyad 1409, 1413/1993); İbn Teymiyye, Cevâbü ehli'l-ʿilm ve'l-îmân (Kahire 1375, 1405; Riyad 1413); Müslim el-Kāsımî, ed-Doḳtor Ṣalâḥuddîn el-Ḳāsımî 1305-1334 âs̱âruh (Kahire 1379); İbn Kayyim el-Cevziyye, Ṭarîḳu'l-hicreteyn ve bâbü's-saʿâdeteyn (Kahire 1394/1974; Beyrut 1982); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım (ashapla ilgili bölümün notlar ilâvesiyle neşri, Kahire 1371, 1399); İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (M. Fuâd Abdülbâkī ve Kusay Muhibbüddin el-Hatîb ile birlikte, Kahire 1407/1986-87; Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]).

Ayrıca A. le Chatelier'nin la Conquête du monde musulman adlı eserini (el-Ġāre ʿale'l-ʿâlemi'l-İslâmî, önce el-Fetḥ dergisinde yayımlanmış, ardından kitap halinde basılmıştır [Kahire 1350; Cidde 1350]); Halide Edip Adıvar'ın Ateşten Gömlek isimli romanını (Ḳamîs min nâr, Kahire 1341); Ahmed Şuayb'ın Devlet ve Cemiyet'ini (ed-Devle ve'l-cemâʿa, Kahire 1912) ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Serâirü'l-Kur'ân'ını Arapça'ya çevirmiştir. Muhibbüddin el-Hatîb'in büyük kısmı telif 1500'ü aşkın makalesi Cerîdetü'l-ʿArab, Cerîdetü'l-Ḳıble, Mecelletü'l-Ezher, el-Müʾeyyed, el-ʿÂṣıme, el-Ehrâm, ez-Zehrâʾ, el-Fetḥ, Mecelletü'l-İḫvâni'l-Müslimîn gibi gazete ve dergilerde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbüddin el-Hatîb, Muḥibbüddîn el-Ḫaṭîb (terceme ẕâtiyye), Dımaşk 1399; M. Cemîl eş-Şâttî, Terâcimü aʿyâni Dımaşḳ, Dımaşk 1367/1948, s.

65-66; Zâfir el-Kāsımî, Mektebü ʿAnber, Beyrut 1964, tür.yer.; Ahmed Kudâme, Meʿâlim ve aʿlâm fî bilâdi'l-ʿArab, Dımaşk 1965, I, 380; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 237-240; Adnân el-Hatîb, eş-Şeyẖ Ṭâhir el-Cezâʾirî, Kahire 1971, s. 41-51; Süleyman Mûsâ, "Muḥibbüddîn el-Ḫaṭîb", el-Müʾtemerü'd-devlî es̱-s̱ânî li-târîẖi bilâdi'ş-Şâm, Dımaşk 1978, II, 113-132; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'd-daʿve ve'l-fikr, Kahire 1981, s. 381-396; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 282; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza, Târîẖu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1406/1986, II, 847-862; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 237-238; M. Abdurrahman Burc, Muḥibbüddîn el-Ḫaṭîb ve devrühû fi'l-ḥareketi'l-ʿArabiyye: 1906-1920, Kahire 1990, s. 7-148; a.mlf., "Dirâse fi'l-fikri't-terbevî li-Muḥibbiddîn el-Ḫaṭîb fî baʿżi veşâʾiḳıh", el-Ḥayâtü'l-fikriyye fi'l-vilâyâti'l-ʿArabiyye es̱nâʾe'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Zağvân 1990, I, 93-99; Ebü'l-Vefâ el-Merâgī, "Muḥibbüddîn el-Ḫaṭîb kemâ ʿareftüh", ME, sy. 10 (1970), s. 776-779; Süheyle er-Rîmâvî, "Cânib min faʿâliyyâti Muḥibbiddîn el-Ḫaṭîb (el-Cânibü's-sıhafî)", Dirâsât târîẖiyye, sy. 33-34, Dımaşk 1989, s. 23-48.

Muhammed Harb - Muhammed Aruçi

MUHİBBÜDDİN et-TABERÎ

(محبّ الدين الطبري)

Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî (ö. 694/1295)

Mekke kadısı, muhaddis ve Şâfiî fakihi.

17 Cemâziyelâhir 615'te (10 Eylül 1218) Mekke'de dünyaya geldi. Bu tarihten on gün, hatta bir yıl önce doğduğu da zikredilmiştir. Hz. Hüseyin'e dayanan ve altı yüzyıllık bir ilim geleneğine sahip bulunan bir aileye mensuptur. Babasının dedesi Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim et-Taberistânî, 580 (1184) yılı civarında Taberistan'dan göç edip Mekke'ye mücâvir olmuştur. Muhibbüddin et-Taberî, Ebû Dâvûd'un es-Sünen, Kādî İyâz'ın eş-Şifâ᾽ ve Vâhidî'nin el-Vasîṭ'ının rivayet icâzetini Mekke'de Ebü'l-Hasan İbnü'l-Mukayyer el-Bağdâdî'den, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin bir kısmının rivayet icâzetini Abdurrahman b. Ebû Haramî'den, tamamının rivayet icâzetini ise babasının amcaları Takıyyüddin Ali ve Kemâleddin Ya'kūb b. Ebû Bekir'den, Ṣaḥîḥu Müslim ve Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân'ın rivayet icâzetini de Şerefeddin Muhammed b. Abdullah b. Ebü'l-Fazl el-Mürsî'den aldı. Ayrıca Bahâeddin İbnü'l-Cümmeyzî ve Şuayb b. Yahyâ İbnü'z-Za'ferânî'den hadis öğrendi. Kendisinden Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Attâr, Alemüddin el-Birzâlî, Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, Kutbüddin el-Halebî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, ayrıca her biri Mekke kadısı olan oğlu Cemâleddin Muhammed ile torunu Necmeddin Muhammed b. Muhammed ilim tahsil etti. Zehebî de oğlu Cemâleddin'in ve onun vasıtasıyla Muhibbüddin et-Taberî'nin rivayet ettiği eserlerin icâzetini almıştır (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ, I, 22-23). Muhibbüddin et-Taberî'nin şöhretini duyan Yemen Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer er-Resûlî'nin Muhibbüddin'i Yemen'e davet ettiği, hem kendisinin hem oğlu Sultan el-Melikü'l-Müeyyed er-Resûlî'nin ondan hadis okuduğu bilinmektedir. Muhibbüddin, el-Melikü'l-Muzaffer'in isteği üzerine bu aileye ait olan Mekke'deki Mansûriyye Medresesi'nde ayda 50 dinar maaşla ders verdi. 2 Cemâziyelâhir 694'te (19 Nisan 1295) Mekke'de

vefat eden Muhibbüddin et-Taberî orada defnedildi. Aynı yılın ramazan ayında öldüğü de söylenmektedir. Kaynakların verdiği bilgiler karşısında İbnü'lKayserânî'nin onun vefat tarihini 674 yılının Cemâziyelâhiri (Aralık 1275) şeklinde kaydetmesi bir zühûl eseri olarak değerlendirilmelidir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1474). Muhibbüddin et-Taberî, Mekke kadısı olarak görev yapıp fetva vermiş, ilmî kudret ve şöhreti sebebiyle "şeyhülharem" lakabıyla anılmıştır. Onun yedi çocuğu dünyaya gelmiş, bunlardan ailenin ilim geleneğini sürdüren âlimler yetişmiştir. Üçüncü nesilden torunu Ebü'l-Hayr Zeynüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhibbüddin Ahmed bunlardan biridir.

Eserleri. 1. el-Aḥkâmü'l-kübrâ (Ġāyetü'l-iḥkâm fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm). Altı cilt

olduğu söylenen bu çalışmada (Safedî, VII, 135) sahih ve hasen hadislerden başka zayıf hadislere de yer verilmiş, eser zayıf hadisler hakkında açıklama yapılmadığı için eleştirilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 20). Kitabın İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 236; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 652, 653). Müellifin talebesi Yâfiî'nin Târîḫ'inde naklettiğine göre oğlu Cemâleddin, babasının büyükçe bir cilt halinde el-Aḥkâmü'l-vüsṭâ (Meslekü'n-nebîh fî telḫîṣi't-Tenbîh) ve 1015 hadis ihtiva eden el-Aḥkâmü'ṣ-ṣuġrâ (Taḥrîrü't-Tenbîh) adlı iki eserinin daha olduğunu belirtmiştir. 2. Ḫulâṣatü siyeri seyyidi'l-beşer. Hindistan'da neşredilen eseri (1343) daha sonra Tallâl b. Cemîl er-Rifâî yayımlamıştır (Mekke-Riyad 1418/1997). 3. et-Teşvîk ile'l-beyti'l-ʿatîḳ (Beyrut 1419/1998). 4. Ḫayrü'l-ḳırâ fî ziyâreti Ümmi'l-ḳurâ (el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ ve s̱evâbü ẕâlik) (nşr. Mustafa es-Sekkā, Beyrut, ts. [el-Mektebetü'l-ilmiyye], Kahire 1367/1947, 1390/1970). Müellif bu çalışmasına dayanarak daha sonra Ṣafvetü'l-ḳırâ fî ṣıfati ḥacceti'l-Muṣṭafâ'yı kaleme almıştır. Ḥaccetü'l-Muṣṭafâ ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem adıyla yayımlanan kitap da (Kahire 1981; Medine, ts. [Mektebetü's-sekāfe]; Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]) bu eser olmalıdır. 5. es-Simṭu's̱-s̱emîn fî menâḳıbi ümmehâti'l-müʾminîn (nşr. Râgıb et-Tabbâh, Halep 1328, 1346; Kahire 1402/1983; Beyrut 1418/1997). 6. er-Riyâżü'n-naḍire fî feżâʾil (menâḳıb)i'l-ʿaşere. Aşere-i mübeşşere hakkındadır (I-II, Kahire 1327, 1953; I-IV, Beyrut 1405/1984; I-II, Beyrut 1405/1984; nşr. Îsâ b. Abdullah b. Muhammed b. Mâni' el-Himyerî, 1-11, Beyrut 1996). 7.

Zeḫâʾirü'l-ʿuḳbâ fî menâḳıbi ẕevi'l-ḳurbâ. Ehl-i beyt'in faziletine dairdir (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1356/1937; Bağdat 1967; nşr. Muhammed Mustafa Ebü'l-Alâ, I-IV, Kahire 1388/1969; tashih Süleyman Hasan Abdülvehhâb, I-II, Tanta 1372/1953; nşr. Îsâ b. Abdullah el-Himyerî, I-II, Beyrut 1996; Beyrut 1974). 8. Taḳrîbü'l-merâm fî Ġarîbi'l-Ḳāsım b. Sellâm. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Ġarîbü'l-ḥadîs̱'indeki, hadislerin alfabetik olarak tertip edildiği küçük bir çalışmadır. Aynı konuya dair ed-Dürrü'l-mens̱ûr li'l-meliki'l-manṣûr da muhtemelen bu eserdir. 9. Muḫtaṣaru ʿAvârifi'l-maʿârif. Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye ait eserin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1028, vr. 112-172). 10. Şerḥu ġarîbi eḥâdîs̱i Câmiʿi'l-uṣûl fî eḥâdis̱i'r-Resûl. Süyûtî'nin eseriyle ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Musallâ Medresesi, nr. 1950). 11. İrşâdü'l-faḳīh ilâ maʿrifeti'l-edilleti't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye ait eser üzerine yapılmış bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 803). 12. el-Muḥarrer li'l-Meliki'l-Muẓaffer. Ṣaḥîḥayn'daki hadislerden ahkâma dair olanların bir araya getirildiği kitabı müellif daha sonra el-ʿUmde adıyla ihtisar etmiştir. Kitabı Muhammed b. İbrâhim er-Raînî ed-Dımaşkī'nin de ihtisar ettiği kaydedilmektedir. 13. Eḥâdîs̱ müşkile. Brockelmann eserin bir nüshasının Medine'de bulunduğunu belirtmektedir (GAL, I, 445). 14. Şerḥu't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin on cilt halindeki şerhi olduğu söylenmektedir. Bu çalışma üzerine müellif en-Nüketü'l-kübrâ, en-Nüketü's-suġrâ, Muḫtaṣaru't-Tenbîh gibi eserler kaleme almıştır. 15. eṭ-Ṭırâzü'l-Mühez̠z̠eb fî telḫîṣi'l-Mühez̠z̠eb. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'inin telhis edildiği bu iki ciltlik çalışmanın müsvedde halinde kaldığı zikredilmektedir. 16. İstiḳṣâʾü'l-beyân fî mesʾeleti'ş-şâẕervân. Kâbe'nin şadırvanıyla ilgili bir fetvadan ibaret olduğu belirtilmektedir (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5536/10). Müellif ayrıca İbnü'l-Ecdâbî'nin fıkhü'l-luga mahiyetindeki Kifâyetü'l-müteḥaffiẓ adlı eserini manzum hale getirmiştir (DİA, XXI, 21). Taberî'nin bunlardan başka el-ʿUḳūdü'd-dürriyye ve'l-meşyeḫatü'l-Mekkiyye el-Muẓafferiyye, ʿAvâṭıfü'n-nuṣra fî tafżîli'ṭ-ṭavâf ʿale'l-ʿumre, Tertîbü Câmiʿi'l-mesânîd li'bni'l-Cevzî, el-Kâfî fî ġarîbi'l-Ḳurʾân, el-Ḳabesü'l-esnâ fî keşfi ġarîbi'l-maʿnâ gibi çalışmalarının bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbüddin et-Taberî, Ḫulâṣatü siyeri seyyidi’l-beşer (nşr. Tallâl b. Cemîl er-Rifâî), Mekke-Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, s. 7-15; a.mlf., el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, neşredenin girişi, s. 9-11, 17-23; a.mlf., er-Riyâżü’n-naḍire fî menâḳıbi’l-ʿaşere (nşr. Îsâ b. Abdullah b. Muhammed b. Mâniʿ el-Himyerî), Beyrut 1996, neşredenin girişi, I, 29-56; İbnü’lKayserânî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1415, IV, 1474; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVI, 10; Zehebî, el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ bi’l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, I, 22-23; Safedî, el-Vâfî, VII, 135; Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 85; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 18-19; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, III, 61-72; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 20, 79, 465, 491, 727; II, 1177; Brockelmann, GAL, I, 444-445; Suppl., I, 615; Sezgin, GAS, VIII, 85-87; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 220, 407; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 53-58; F. Bauden, “al-Ṭabarī”, EI² (İng.), X, 16-17; Héffening, “Taberî”, İA, XI, 593-594; Ahmet Turan Arslan, “İbnü’l-Ecdâbî”, DİA, XXI, 21.

İbrahim Hatiboğlu

MUHÎT

(المحيط)

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a nisbet edilen isimlerden biri.

Sözlükte “görüp gözetmek, savunup korumak” anlamındaki havt (hîta, hıyâta) kökünün if‘âl kalıbından (ihâta) türeyen muhît kelimesi “bir şeyin etrafını çeviren, bir şeyi ve bir hususu bütün yönleriyle bilen” demektir. Râgıb el-İsfahânî ihata kavramının iki mânaya geldiğini söyler. Birinci anlam cisimlere yönelik olup, “Filân yeri ihata ettim” örneğinde ve, “Allah her şeyi ihata edendir, her yönüyle koruyandır” âyetinde (en-Nisâ 4/126; Fussılet 41/54) görülür. İkinci anlamı “bilmek”tir. Bir şeyi ilmiyle ihata etmek onun varlığına, cinsine, miktarına, keyfiyetine, meydana getirilmesiyle ne amaçlandığına, kendisinden ne elde edilebileceğine vâkıf olmak demektir. Böyle bir vukuf sadece Allah’a mahsustur (el-Müfredât, “ḥvṭ” md.).

İhata kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de beş âyette mâzi kalıbında, sekiz âyette muhît şeklinde Allah’a izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥvṭ” md.). Fiil kalıbıyla izâfe edilenler “ilâhî kudret ve ilim” mânasına gelmektedir (Taberî, XV, 137; Mâtürîdî, vr. 424a). Muhît ismiyle Allah’a nisbet edilen ihata kavramlarının çoğunda “ilmiyle kuşatma” anlamına yönelik bir üslûp hâkim olup bir kısmında da “kudret” mânası mevcuttur. Bakara sûresinin, “Allah kâfirleri ihata edendir” meâlindeki âyetinde (2/19) muhît, kâfirlerin ilâhî kudretin dışına çıkamayacakları ve eninde sonunda yenilgiye uğrayacakları şeklinde yorumlanmıştır (Zeccâc, s. 46-47).

Muhît kelimesi İbn Hacer’in Kur’an’dan derlediği esmâ-i hüsnâ arasında mevcuttur (DİA, XI, 408). Tirmizî ve İbn Mâce’nin listesinde geçmemekle birlikte yine Ebû Hüreyre’den rivayet edilip Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Müstedrek’inde yer aldığı bildirilen listede bulunmaktadır (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 63a; M. Abdürraûf el-Münâvî, I, 333; krş. Hâkim, I, 64).

Muhît, Halîmî tarafından Cenâb-ı Hakk’ı acz ve gafletten tenzih açısından

zâtî-selbî, ilim ve kudretle ilgisi bakımından zâtî-sübûtî sıfatlar içinde mütalaa edilmiş, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise muhîti kudret sıfatı çerçevesinde ele almıştır. Muhît doksan dokuz esmâ-i hüsnâdan alîm, habîr, latîf, muhsî ve vâsi‘ isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥvṭ" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥvṭ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥvṭ" md.; Kāmus Tercümesi, III, 39-40; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥvṭ" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 137; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 46-47; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 424a; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 102; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. M. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 195, 198-199; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 63-64; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 169b; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 63a-b; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Teysîr bi-şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Kahire 1286, I, 333; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 408.

Bekir Topaloğlu

el-MUHÎT

(bk. KİTÂBÜ'l-MUHÎT).

el-MUHÎT

(المحيط)

Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) tarafından hazırlanan Arapça sözlük

(bk. SÂHİB b. ABBÂD).

MUHÎTÜ’l-MAÂRİF

(محيط المعارف)

Türkçe’de ilk kapsamlı ansiklopedi girişimi.

Başlangıç halinde kalmış bazı ansiklopedi çalışmalarından sonra Türkçe’de modern bir anlayışla hazırlanmaya başlanan genel konulu ilk ansiklopedi girişimidir. Sahibi ve yayımcısı İkdam’ı çıkaran Ahmed Cevdet, başmuharriri Emrullah Efendi olan eserin “Âsur Nazîr-Habal” maddesine kadar gelen 639 sayfalık I. cildi 1318’de (1900) neşredilmiştir. Emrullah Efendi “Muhîtü’l-maârif” terkibini ansiklopedi kelimesine karşılık olarak kullanmıştır.

Eserin neşrinden önceki hazırlık döneminde İkdam gazetesinde “Ansiklopedi yahut Muhîtü’l-maârif” üst başlığıyla 26 Kasım 1897 - 17 Nisan 1899 tarihleri arasında ellinin üzerinde imzasız makale çıkmıştır. Emrullah Efendi tarafından kaleme alındığı bilinen bu yazıların (Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 471-472) ilkinde (14 Teşrînisâni 1313 / 26 Kasım 1897, nr. 1208) girişilen işin mahiyeti anlatılmakta, böyle bir eserin sanat ve ilim dilinin gelişmesine sağlayacağı katkıya işaret edilmektedir. Baş tarafına “maârif-i beşeriyye”nin tanım ve sınıflandırılmasına dair uzun bir mukaddimenin konulması tasarlanan ansiklopedide her ilim ve fennin, sanat ve mesleğin tarifi, kısımları yer alacak ve ilimler etraflı şekilde ortaya konulacaktır. Ayrıca Muhîtü’l-maârif’e dahil edilecek “ulûm ve maarif”ten ilim ve fenler kısmının dökümü verilmiş, “vahiy ve nakle müstenid ilimler” ve “ulûm-i akliyye” genel ayırımından sonra 120’den fazla alt başlık sıralanmıştır. Buradaki düşüncelerden bazılarının zaman içinde geliştirildiği görülmektedir. Emrullah Efendi, diğer yazıların birini felsefeye ayırdıktan sonra “ulûm-i lisâniyye” üzerinde durmuş, Rauf Yektâ Bey “Muhîtü’l-maârif’te Istılahât-ı Mûsikiyye” (29 Mayıs 1314 / 10 Haziran 1898, nr. 1405) ve Ali Kemal “İkdam’ın Ulûm-i Lisâniyye Muharriri Fâzılına” (4, 25 Temmuz 1314 / 16 Temmuz, 6 Ağustos 1898, nr. 1441, 1462) adlı makaleleri kaleme almış, Said Bey Tercüme-i Galatât’ın on altıncı defterine konuyla

ilgili bir fıkra yazmıştır. Dil ve özellikle terim meselesinin öne çıktığı bu tartışmalarda Türkçe'de yeni terimlerin ortaya konulması sırasında takip edilecek metot anlatılmıştır. Ancak neşredilen tek cildin başına uzun mukaddime yerine eserin yayımlanmasındaki amacı açıklayan kısa bir yazı konulmakla yetinilmiştir.

Bu teşebbüsten on yıl kadar sonra Emrullah Efendi, Maarif nâzırlığı sırasında Veliaht Yûsuf İzzeddin Efendi'nin desteğiyle ikinci bir çalışma başlatmış, 3 Şubat 1911'de Beyazıt Kütüphanesi'nde yapılan toplantının ardından ansiklopedinin yeniden çıkarılması için Yeni Muhîtü'l-maârif Cemiyeti adıyla bir dernek kurulmuş, ilmî bir kurul oluşturulmuş ve durum bir beyannâme ile ilân edilmiştir (25 Şubat 1911). Cemiyetin fahrî başkanı olan Emrullah Efendi yazı heyeti başkanlığını da üstlenmiştir. Derneğin üyeleri kurucular heyeti, yazı ve ilim heyetleriyle fahrî üyelerden oluşacaktı. İdarî işler, kuruculardan Edirne mebusu Fâik ve matbaa sahibi emekli erkânıharp binbaşısı Kânî beylere verilmişti.

Cemiyetin kuruluş amaçları arasında Osmanlı fen ve ilim dili için geçerli olan veya yeni kullanılması düşünülen terim ve tabirlerin belirlenmesi, edebî ve ilmî dilin olgunlaştırılması maksadıyla çalışma başlatılması önde gelmektedir. Buna bağlı olarak bir ansiklopedinin hazırlanması ve bir süreli yayının çıkarılması hedeflenmiştir. Bu yayın organı, Yeni Muhîtü'l-maârif Cemiyeti Gazetesi adıyla 27 Nisan 1911'de neşredilmeye başlanmıştır. Başmuharriri Emrullah Efendi, sorumlu müdürü Kânî olan ve on beş günde bir yayımlanan gazete 2 Eylül 1911 tarihine kadar yedi sayı çıkarılabilmiştir. Gazetede Yeni Muhîtü'l-maârif Cemiyeti'nin amaçları ve faaliyetleri doğrultusundaki yazılara ağırlık verilmiştir. Dört sayı devam eden "Ansiklopedilerin Lüzum ve Faydası" başlıklı makale dışında 2. sayıdan itibaren Yeni Muhîtü'l-maârif'in programı yayımlanmış, 6. sayıda da ilk formasının çıktığı ilân edilmiştir (10 Ağustos 1911).

Dört yılda yazılması planlanan ansiklopedinin 1000'er sayfalık otuz cilt tutacağı kaydedilmiş, cemiyet bünyesinde kurulmuş olan on ilim şubesiyle bunlara ayrılan yaklaşık sayfalar da belirtilmiştir. Ayrıca bu ilim şubelerine katkı sağlamak üzere 200'ün üzerinde ilim adamının vaadde bulunduğu ifade edilmiştir. Yeni Muhîtü'l-maârif yalnız bir ansiklopedi değil aynı zamanda Türkçe'nin bütün kelimelerini, deyim ve terimlerini ihtiva eden

bir sözlük olacaktı. Bunun için Fransızlar'ın son büyük ansiklopedisi (La Grande encyclopédie) örnek kabul edilmişti. Yeni Muhîtü'l-maârif resimli olacaktı.

1328'de (1912) "Âsûriye" maddesine kadar 752 sayfalık I. cildi yayımlanan Yeni Muhîtü'l-maârif genellikle Muhîtü'l-maârif'le aynı içeriğe sahiptir. Maddelerde bazı düzeltmeler ve ilâveler yapılmış, böylece modern ansiklopedi düzenine biraz daha yaklaşılmıştır. Değişik ilim adamlarına ait maddeleriyle Yeni Muhîtü'l-maârif dönemi içinde oldukça zengin bilgiler veren bir ansiklopedi görünümündedir. Pek çok madde alt tabirlerle genişletilmiş, yer yer şekil ve krokiler konmuş, gerektikçe kavramların Fransızca karşılıkları gösterilmiştir. Edebiyatla ilgili maddelerde Arapça, Farsça ve Türkçe nazım parçaları örnek olarak verilmiştir. Bazı maddeler de (elif 47, at 92, âsâr-ı atîka 42 sayfa) oldukça uzun ve ayrıntılı oluşlarıyla dikkati çekmektedir. Madde müelliflerinin imzalarına ise nâdiren rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 199-200, 204, 206, 246, 250, 253, 369; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, I, 471-473; Nuri Akbayar, "Ansiklopediciliğimizin İlk 80 Yılı", Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984), İstanbul 1984, s. 219-234; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devleti'nde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 29; "Yeni Muhîtü'l-Maârif Cemiyeti", Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Mecmuası, sy. 12, İstanbul 1326/1910, s. 337-339.

Âlim Kahraman

MUHÎTÜ’l-MUHÎT

(محيط المحيط)

Butrus el-Bustânî’nin (ö. 1300/1883) hazırladığı Arapça’dan Arapça’ya ilk modern sözlük.

1860’lı yıllarda telifine başlanan eserde Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’i esas alınmış, bu eserin şerhi Tâcü’l-ʿarûs ile birlikte birçok kaynaktan faydalanılıp madde ve anlam eksiklikleri giderilmiştir. Zemahşerî’nin Esâsü’l-belâġa adlı sözlüğündeki usule uyularak kelimeler kök harflerine göre alfabetik sıralanmıştır. Her kökte önce mücerred fiillerin mâzi, muzâri ve masdarları, ardından mezîd fiiller ve daha sonra o kökten türeyen isimler kaydedilmiştir. Böylece önceki sözlüklerin çoğunda uygulanan kökün son harfine göre alfabetik dizimden kaynaklanan yanlışlıklar, nâkıs kelimelerin babları ile “vav”lı veya “yâ”lı olmalarından doğan zorluklar, türemiş kelimelerin rastgele dizilmesi sebebiyle aranan kelimenin bulunması güçlüğü ortadan kaldırılmıştır. Sözlükte el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’te yer alan özel isimlerin terkedilmesine karşılık III-IV. (IX-X.) yüzyıllardan itibaren Arapça’ya girmeye başlayan yeni kelimelerle (müvelled, dahîl), avamın kullandığı kelimeler ve terimler alınmıştır. Bu sebeple esere el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’ten daha kapsamlı olduğunu ifade etmek üzere Muḥîṭü’l-muḥîṭ adı verilmiştir.

Sözlükte şâhid olarak âyet ve hadislerle kadîm Arap şiirinden örneklerin kullanılmasının yanında, lugatta ve gramerde II. (VIII.) yüzyılın yarısından sonra yaşamış olan şairlerin şiirleriyle istişhad edilemeyeceği teamülüne rağmen, Zemahşerî’nin Esâsü’l-belâġa’sında yaptığı gibi bunların

şiirlerine de yer verilmiştir. Muḥîṭü’l-muḥîṭ’te gerçekleştirilen yenilikler Aḳrebü’l-mevârid (Saîd b. Abdullah eş-Şertûnî), el-Bustân (Abdullah b. Mîhâîl el-Bustânî), el-Müncid (Luvîs Ma‘lûf el-Yesûî) ve el-Muʿcemü’l-vasîṭ (Kahire Arap Dil Kurumu) gibi sözlüklerle sürdürülmüştür.

Muḥîṭü’l-muḥîṭ, özellikle Suriye ve Lübnan bölgesinde halk ağzındaki bir

kısım kelimelere yer verilmesi, yanlış ve eksik nakiller yapılması, bazı âyet ve hadislerin anlamının değişikliğe uğratılarak kullanılması, İslâmî tabir ve terimlerden ziyade Hıristiyanlığa ait tabir ve terimlerin alınması, bilinmeyen bir kelimenin yine bilinmeyen bir kelime ile karşılanması ve kelimelerde eskilerin kapalı tarif ve izahlarının aynen tekrarlanması gibi hususlar açısından eleştirilmiştir.

İlk defa iki cilt halinde basılan Muḥîṭü'l-muḥîṭ (I-II, Beyrut 1867-1870) daha sonra tek cilt olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1966, 1977). Müellif eserini Sultan Abdülaziz'e ithaf etmiş, basılınca da kendisine sunmuş, Sultan Abdülaziz onu yüksek bir nişan ve 250 altın lira ile ödüllendirmiştir. Muḥîṭü'l-muḥîṭ'in basımı devam ederken müellif kitabın büyük bir hacme ulaştığını görünce eserini Ḳuṭrü'l-Muḥîṭ adıyla kısaltarak tek cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1869). Ahmed Fâris eş-Şidyâk Taṣvîbü sihâmi't-taġlîṭ ʿalâ Ḳuṭri'l-Muḥîṭ ismiyle bir kitap yazmıştır (İstanbul 1288/1871).

BİBLİYOGRAFYA

Butrus el-Bustânî, Muḥîṭü'l-muḥîṭ, Beyrut 1867-70; a.mlf., Ḳuṭru'l-Muḥîṭ, Beyrut 1869; İbrâhim b. Nâsif el-Yâzîcî, Tenbîhâtü'l-Yâzîcî ʿalâ Muḥîṭi'l-Bustânî (nşr. Selîm Şem'ûn - Cübrân en-Nehhâs), İskenderiye 1933, tür.yer.; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 711-716; Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1985, s. 138-142; Ali Tevfîk elHamed, "Buṭrus el-Bustânî ve cühûdühü'l-muʿcemiyye", Fi'l-Muʿcemiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâṣıra, Beyrut 1987, s. 305-335; Ahmed Muhtar Ömer, el-Baḥs̱ü'l-luġavî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1988, s. 310; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 254-255; Yûsuf Kazma el-Hûrî, Racülün sâbıḳ li-ʿaṣrih: el-Muʿallim Buṭrus el-Bustânî, Beyrut 1994, s. 80-94; Adnân el-Hatîb, el-Muʿcemü'l-ʿArabî beyne'l-mâżî ve'l-ḥâżır, Beyrut 1414/1994, s. 52; Ahmed M. Ma'tûk, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Ebûzabî 1420/1999, s. 63-65, 153; Anistas Mârî el-Kermelî, "el-Bustân fi'l-mîzân", MMİADm., XI (1931), s. 226-236; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʿlâmühâ fi'n-nehḍati'l-ʿArabiyyeti'l-ḥadîs̱e, Beyrut

1978, s. 211-217; M. Sâlih Tevfîk, “Muḥîṭü’l-muḥîṭ li-Buṭrus el-Busṭânî”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 16, Riyad 1417/1996, s. 371-410.

Hulûsi Kılıç

MUHKEM

(المحكم)

Başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadislerle fıkıh usulünde açıklık bakımından en üst düzeydeki lafız türü için kullanılan bir terim.

Sözlükte “sağlam kılınmış, dış etkilere ve bozulmalara karşı korunmuş” gibi mânalara gelen muhkem kelimesinin tefsir ve hadis ilimlerindeki terim anlamı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte genel kabule göre başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadisleri ifade eder; fıkıh usulü terminolojisinde ise açıklık bakımından yapılan sıralamada en üst düzeye yerleştirilen lafız türünün adıdır. Kur’an’da muhkem bir sûrenin indirilmesine temas eden âyet (Muhammed 47/20) yanında, bu kelimenin masdarı olan ihkâmdan türetilmiş fiillerle kitabın âyetlerinin muhkem kılınmasından (Hûd 11/1) ve Allah’ın kendi âyetlerini sağlam biçimde -peygamberin kalbine-yerleştirmesinden (el-Hac 22/52) söz eden iki âyet bulunmakla birlikte, kitabın âyetlerini muhkemat ve müteşâbihat şeklinde bir ayırıma tâbi tutan Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin yorumu, bu terimin ve karşıtı olan müteşâbihin anlam ve kapsamını belirlemede en önemli rolü oynamıştır. Belirtilen âyetteki ayırımın sözün sahibi açısından ve nefsü’l-emrde değil sadece muhatap açısından olduğu ve “kitabın anası” olarak nitelenen muhkemlerin müteşâbihat için asıl teşkil ettiği genel kabul görmekle beraber buradaki muhkem ve müteşâbihten ne kastedildiği hususunda çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Muhkem, mânaya delâleti başka beyana ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık, müteşâbih, mânası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı ve ayrıca beyana muhtaç olan; 2. Muhkem tek mânalı olup te’vile ihtiyaç duyurmayan, müteşâbih birden fazla mânaya ihtimalli olup kolayca anlaşılamayan; 3. Muhkem, kendisiyle ne kastedildiği delâletinin açıklığı sebebiyle veya te’vil yoluyla anlaşılabilen, müteşâbih, hurûf-ı mukattaa ve kıyamet vakti gibi mânası ancak Allah tarafından bilinen; 4. Muhkem farzları, helâl ve haramları, va‘d ve vaîdi bildiren, müteşâbih kıssaları ve misalleri içeren; 5. Muhkem hem iman edilen hem kendisiyle amel olunan, müteşâbih amel olunmayıp sadece inanılan; 6. Muhkem mensuh olmayan

veya kendisi neshetme konumunda bulunan, müteşâbih neshedilen; 7. Muhkem illeti akılla idrak edilebilen, müteşâbih -namaz rek‘atlarının sayıları gibi-illeti bilinemeyen demektir. Tek başına muhkem için yapılmış bazı açıklamalar da vardır. Meselâ İbn Abbas'ın Hz. Peygamber devrinde "muhkem"i okuduğunu söylediği ve bununla mufassal sûreleri kastettiği nakledilir. Öte yandan Râgıb el-İsfahânî âyetleri mutlak olarak muhkem, mutlak olarak müteşâbih ve bir yönden muhkem, bir yönden müteşâbih olanlar şeklinde üçe ayırır (anılan âyetin nüzûl sebebi ve farklı düşünce ekollerinin bu konudaki yaklaşımları için bk. MÜTEŞÂBİH).

Gerek muhkem hakkında yapılan açıklamalarda gerekse bu terimin değişik ilim dallarındaki kullanımlarında, lafzın mânaya delâleti, nesih, lafızla bildirilen mânanın bilgi (sübut) değeri, lafzın bildirdiği (muhberi) olmak üzere dört bakış açısının bulunduğu görülür. Bunlardan ilk ikisinin esas alınması daha yaygındır. Muhkemi birinci açıdan inceleyen Gazzâlî, muhkem ve müteşâbihten maksadın ne olduğu hakkında naklî delil bulunmadığına göre lugavî vaz‘a başvurmak gerekeceğini, bu çerçevede muhkemin "işkâl ve ihtimal söz konusu olmayacak derecede mânası açık" ve "zâhirine yahut çelişki izâfe edilemeyecek bir te'vile göre düzgün bir mâna ifade eden söz" şeklinde iki anlamı bulunduğunu, ancak bunlardan ikincisinin müteşâbih karşıtı olmadığını, dolayısıyla muhkeme sadece ilk anlamın verilebileceğini ileri sürer. Bu bağlamda önemli bir husus terimin sadece müfred lafız için kullanılıp kullanılmadığıdır. Yine bir âyetin sırf muhberinde müphemlik bulunmasının o âyetin muhkem olmasına engel teşkil etmeyeceğine dikkat edilmelidir. Meselâ kıyametin kopacağını bildiren âyetler mânaya delâleti itibariyle muhkemdir, fakat haber verdikleri olayın zamanı ve keyfiyeti bakımından müphemlikler söz konusudur. İlk iki bakış açısına göre bir tasnif yapan Zerkeşî muhkemin özel anlamda kullanıldığında mensuhun zıddını, genel anlamda kullanıldığında mânası başka şeye ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık lafzı ifade ettiğini belirtir. Fürûda muhkem daha çok mensuhun karşıtını ifade eder; ancak bu hususta ilk dönem âlimlerince nesih kavramının bazı yorum çeşitlerini de kapsayacak şekilde kullanıldığı gözden uzak tutulmamalıdır (bk. NESİH). Muhkemin bilgi değeri bağlamında ele alınışı daha çok kelâm tartışmalarında, ayrıca terimi özel bir lafız taksimi içinde inceleyen Hanefî usulünde görülür. Muhkemi lafzın muhberi itibariyle

incelemeye çalışan ve bir kısmına yukarıda temas edilen görüşler arasında, el-İḥkâm'ında muhkem ve müteşâbihleri naslarda bildirilen konulardan hareketle istikrâ yoluyla tesbite çalışan İbn Hazm'ın yaklaşımı dikkat çekici bir örnek teşkil eder.

Hadislerdeki bazı ifadelerin yorumunda da muhkem-müteşâbih ayırımı yapılmış, bilhassa helâl ve haramın apaçık olduğunu ve bunun dışında şüpheli durumlar bulunduğunu bildiren hadis (Buhârî, "Îmân", 37, "Büyûʿ", 2) bu anlayışı destekleyen bir delil olarak görülmüştür. Ayrıca hadis rivayetinde muhkem olma kriterinden yararlanılmış, hadis muhkem ise dili bilen kişinin mâna ile rivayet edebileceği, buna karşılık tahsise açık veya mecaz olması muhtemel bir lafız söz konusu ise dili bilme yanında fıkıhta ehliyet şartını taşıyanların bu yolla rivayette bulunabileceği söylenmiştir (Serahsî, I, 356; Zafer Ahmed et-Tehânevî, s. 47). Öte yandan hadis usulü terimi olarak muhkem "zâhiren de olsa muârazadan sâlim olan" (aynı nitelikteki başka haberle çatışmayan) makbul haber" anlamında kullanılmaktadır. Eğer iki makbul haber teâruz halindeyse ve cem‘ yoluyla ikisiyle amel mümkünse her ikisine muhkem denilip denilmeyeceği hususu tartışmalıdır.

Muhkem ve müteşâbih konusunda ortaya konan görüş ve yorumların kelâm ve fıkıh çevrelerinde gelişen tartışmalardan ve dille ilgili tahlillerden kaynaklanan yoğun bir arka planı bulunmaktadır; bunların sağlıklı bir değerlendirmeye tâbi tutulması ancak o bağlam içerisinde incelenmesiyle mümkün olabilir. Konunun kelâm ilmindeki önemi, özellikle ilâhî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin te'viliyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkar. Dilin nakli meselesini gündeme getiren ve bir ölçüde fıkıh usulüne de yansıyan bu tartışmalar sırasında bir bütün olarak dilin nakil ve delâlet itibariyle kesinlik taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla bunun nasların muhkemliği ve aklî mukaddimelerle ilişkisi ele alınmıştır. Bir taraf -tevâtüren nakledilmemesi ve farklı ihtimallere açık kullanımlarının bulunması gibi sebeplerle-dilin kendinde muhkemlik taşımadığını ve lafızların delâlet ettiği mânaların muhkemliklerini aklî mukaddimelerden aldığını, dolayısıyla müteşâbihatın bu mukaddimelere binaen te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürerken diğer taraf dilin bütünüyle olmasa da kısmen mütevâtir olduğunu ileri sürmüş ve te'vilde bizzat lugata ve nassın zâhirine bağlı kalınması gerektiğini savunmuştur (Kādî Abdülcebbâr, s. 1-39; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 632

vd.).

Günümüze ulaşan fıkıh usulü eserleri içinde ilk muhkem tarifi Cessâs'a ait olup "birden fazla mânaya ihtimalli olmayan" şeklindedir ve konu müteşâbihin karşıtı olarak Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin yorumu çerçevesinde ele alınmıştır. Cessâs'tan sonraki Hanefî usulcüleri, bu terimi mânaya delâletindeki açıklık ve kapalılık açısından yaptıkları dörderli lafız tasnifi içerisinde (zâhir, nas, müfesser, muhkem ve hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih) inceler. Açıklık bakımından lafız ayırımında en üst sıraya yerleştirilen muhkem için "mânaya delâleti açık ve kesin olan, te'vil, tahsis ve Hz. Peygamber'in hayatında dahi nesih ihtimali taşımayan lafız" diye bir tanım verilir. Söz konusu tasnif günümüze ulaşan eserler içinde ilk olarak Taḳvîmü'l-edille'de görülür. Debûsî, zuhur bakımından dörde ayırdığı lafızlardan biri olan muhkemi "değişme ihtimali taşımayan bir hüccetle kendisiyle kastedilenin sağlamlaştırıldığı (söz)" şeklinde tarif eder ve bu delil dolayısıyla nesih ihtimaline kapalı hale geldiğini belirtir. Daha sonraki Hanefî usulcüleri bu dörtlü ayırımı muhafaza etmiş olsalar da mütekaddimînin tasnifinde bu lafızların birbirine tedâhülü mümkün iken müteahhirîn tarafından yapılan ayırımda her bir terimin sınırları daha açık biçimde belirlenmiştir. Başta muhkem olmak üzere bu dört terimin örneklendirilmesinde ihtilâf vardır. Genel kabul gören görüşe göre muhkemi diğerlerinden ayıran temel ölçü onun mâna bakımından neshe ihtimalinin bulunmamasıdır. Buradaki "mâna bakımından" kaydıyla bir hükmün, lafzı neshedildiği halde kendisinin bâki kalabilmesi durumuna işaret edilmiş olmaktadır. Öte yandan bazı usulcülerin belirttiği gibi muhkem müfesserden vuzuh bakımından değil kuvvet yönünden üstündür.

Müteahhir Hanefî usulcüleri, muhkem terimini li-aynihî ve li-gayrihî şeklinde niteleyerek iki farklı kapsamda kullanırlar. Anılan dörtlü taksim içinde açıklık bakımından en üst düzeye yerleştirilen muhkem, li-aynihî muhkem olarak anılır. Zira bu kapsamdaki lafızların neshedilemezliği bizâtihi nassın içeriğinden kaynaklanan bir özelliktir, dolayısıyla bunların delâlet ettiği hükümlerin Hz. Peygamber'in sağlığında dahi neshi düşünülemez. Bunlar da iki grupta toplanabilir. Birinci grupta Allah'ın varlığına ve birliğine, meleklere iman gibi dinin inanç esasları ile zaman ve mekâna göre değişiklik arzetmeyen adalet, ana babaya saygı, ahde vefa gibi temel ahlâk ilkeleri yer alır. İkinci gruptakiler ise amelî konulardaki bazı

ayrıntılarla ilgili olmakla birlikte değişmeyeceğine dair kayıt taşıyan hükümlerdir. Meselâ iffetli kadınlara iftira ettiği sabit olanların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini (en-Nûr 24/4), Resûlullah'ın vefatından sonra onun eşleriyle evlenilemeyeceğini (el-Ahzâb 33/53) bildiren âyetlerde "asla" anlamındaki te'bîd kaydı bu hükümlerin muhkem olarak nitelenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu tür muhkemin hükmü inanılması ve amel edilmesinin kesin biçimde gerekli olması, zâhirinden başka mânaya çekilememesi ve anlamının iptal edilememesidir. Öte yandan muhkemle diğer vâzıh lafızlar arasında teâruz bulunduğu kanaatine varılırsa muhkemin tercih edilmesi gerekir. Muhkem li-gayrihî neshedilemezliğin nassın içeriğinden değil nas dışındaki bir sebepten, yani vahyin kesilmesinden kaynaklanan durumları ifade eder. Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesih meydana gelmesi ihtimali bulunmadığından delâleti açık olan bütün lafızlar artık muhkem kabul edilir. Diğer bir ifadeyle yukarıda sözü edilen ayırımda zâhir, nas, müfesser, muhkem terimleriyle belirtilen lafızlar muhkem li-gayrihî kapsamında sayılır. Nitekim bazı âlimler, fıkıh usulü terminolojisiyle tefsirlerde geçen muhkem ve müteşâbih karşıtlığı arasında ilişki kurarken muhkem li-gayrihî türünü esas alırlar. Kâfiyeci de "ibaresi ihtimal ve iştibahtan korunmuş olup mânası vâzıh olan lafızlar" şeklinde tanımladığı muhkemin fıkıh usulündeki delâleti açık lafızların dördünü de kapsadığını bildirmiştir.

Muhkem li-gayrihî kapsamındaki dört türün bilgi ve bağlayıcılık değeri ele alınırken hepsinin amel bakımından kesin olduğu, ancak farklı derecelerde bulunduğu (Hanefî-Mâtürîdîler'e göre sadece muhkem ve müfesserin kesin olduğu), kesinlikten yakīn ve tume'nîne olmak üzere iki farklı bilgi düzeyinin kastedildiği ve dar anlamda muhkemin yakīn bildirdiği ifade edilir. Bir başka husus da dar anlamda muhkem lafzın esasen sübut ve delâlet açısından kesin olması gerektiğidir. Çünkü Hanefîler'in çoğunluğuna göre vuzuh bakımından muhkem veya müfesser olan bir lafız eğer âhâd haberde yer almışsa mütevâtiren nakledilen ve vuzuhça daha aşağı derecede olan bir lafız ona tercih edilir. Bu bakış açısı esas alındığında

muhkem (li-aynihî) "mütevâtir veya icmâ ile sabit olan hüküm" anlamına gelecektir. Esasen bu tasnif ve tarifler şâriin kelâmı hakkında yapılmış olmakla birlikte mükelleflerin irade beyanları hakkında da kullanılır.

Hanefîler dışındaki usulcülerde muhkem fıkıh usulüne has bir terim olarak ele alınmamış, daha çok ilgili âyetin (Âl-i İmrân 3/7) tefsiri çerçevesinde incelenmiştir. Bununla birlikte özellikle Fahreddin er-Râzî'den itibaren bir kısım usulcüler tarafından muhkemin nas ve zâhiri kapsadığı söylenmiştir. Umumi hatlarıyla cumhurun terminolojisinde zâhirin Hanefîler'deki zâhir ve nassa, nassın da Hanefîler'deki müfessere tekabül ettiği dikkate alınırsa cumhurun müteahhirînine göre muhkemin Hanefîler'deki zâhir, nas ve müfesseri içine alan geniş kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Îmân", 37, "Büyûʿ", 2; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 15-17, 98-102; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 170-186; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 222-224; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 373-377; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 1-39; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 116-117; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1404, V, 520 vd.; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Mansûre 1418, I, 283-285; Serahsî, el-Uṣûl, İstanbul 1990, I, 163-166, 356; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1322, I, 106; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 230-231; İbnü'l-Arabî, Reddü'l-müteşâbih ile'l-muḥkem mine'l-âyâti'l-Ḳurʾâniyye ve'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye, Kahire 1977; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Dârü'l-Medenî), I, 144; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, I, 51-52; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele (nşr. Ali b. Muhammed Dahîlullah), Riyad 1418/1998, II, 632 vd.; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, I, 274-279, 284-286; Kâfiyeci, et-Teysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi't-tefsîr (nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî), Dımaşk 1990, s. 184-187; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl, İstanbul, ts. (Fazilet Neşriyat), I, 42-43, 189-192; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 639-670; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ içinde), İstanbul 1308, s. 73-74; Ali

Haydar Efendi, Usul-i Fıkıh Dersleri, İstanbul, ts. (Üçdal Neşriyat), s. 175-179; Elmalılı, Hak Dini, II, 1035-1044; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 46-47; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 139-141, 171-226; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr: Dirâse fî ḳażıyyeti'l-mecâẕ fi'l-Ḳurʾân ʿinde'l-Muʿtezile, Beyrut 1996, s. 164-190.

Tuncay Başoğlu

el-MUHKEM

(المحكم)

Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) mushafların harekelenmesi ve noktalanmasına dair eseri.

Tam adı el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif olan kitabın kısa mukaddimesinde müellif eserini mushafların harekelenmesi ve noktalanması ile kullanılan diğer işaretlerin tarihî gelişimini, âlimlerin bu meselelere dair görüşlerini, ihtilâf ve ittifak noktalarını, Selef'ten bu işle uğraşanların usullerini açıklamak üzere kaleme aldığını belirtir.

Konuların bab ve fasıllara ayrılarak incelendiği eserde önce mushaflarda uygulanan hareke, nokta, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre ve âyet başlarında işaret kullanmanın tarihçesi, bu konuda sahâbe ve tâbiînden nakledilen görüşler ve daha sonraki gelişmeler ele alınarak bunların değerlendirilmesi yapılmıştır. Ardından hecâ harflerinin sayısı, yazılış biçimi, tertibi, bunlara nokta konmasının sebepleri, harekelerin mahiyeti, konuluş yerleri, ihtilâs, ihfâ, işmâm, revm, şedde, sükûn, med, tenvin, idgam vb. için kullanılan işaretler anlatılmış; hemzenin tek veya çift olarak bulunması, elif, yâ ve vav ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bir kelimede bulunan iki elif, iki yâ ve iki "vav"dan birinin hazfedilmesiyle ziyade kılınan eliflerin durumu, yazıdan hazfedilen harflerle ziyade kılınan harflere konulan işaret ve lâm-ı ta'rîfin hemzesi hakkında bilgi verilmiştir. Eserin sonunda müellif Basra ve Kûfe ekolüne mensup bazı nahivcilerin, özellikle Halîl b. Ahmed, İbn Mücâhid, İbnü'l-Münâdî ve İbn Eşte'nin görüşlerine yer vermiş, âlimlerin harekelemede benimsediği usullerle elif, hemze, vav ve lâmelif üzerinde durmuştur.

el-Muḥkem'in kaynaklarını başlıca üç grupta ele almak mümkündür. Birinci grup Dânî'den önce yazılmış olup günümüze ulaşmayan eserlerdir. Bunlar arasında Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Sahnûn, İbn Mücâhid, İbnü'l-Münâdî, İbn Eşte gibi âlimlerin çalışmaları zikredilebilir (meselâ bk. s. 7, 21, 23, 26, 210, 216, 221). İkinci grup kaynakları müellifin inceleme imkânı bulduğu

çeşitli bölgelere ait eski mushaflar teşkil eder (meselâ bk. s. 8, 20, 30, 32, 86, 117, 174, 184). Bu mushaflardaki imlâ özelliklerinin aktarılmış olması esere ayrı bir değer kazandırdığı gibi tarihî yazma mushafların bu hususiyetlerine bakarak hangi dönem ve bölgeye ait olduklarını tesbit etmek mümkündür. Üçüncü grup kaynak, Dânî'nin sahâbe ve tâbiîne ulaşan senedlerle hocalarından naklettiği bilgiler olup bu malzeme kitapta önemli bir yer tutmaktadır. Müellif aktardığı bilgileri değerlendirerek tercihlerde bulunmuş; bu arada Ali b. Hamza el-Kisâî, Halîl b. Ahmed, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Sîbeveyhi ve Ahfeş gibi dilcilerin görüşlerini belirtmiştir. Yer yer soru-cevap metodunu kullanmış, ayrıca Medine, Kûfe, Basra, Endülüs gibi bölgelerdeki farklı uygulamalara işaret etmiştir.

Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Tenbîh ʿale'n-naḳṭ ve'ş-şekl adlı eseriyle (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 493), resm-i mushafla ilgili olarak kaleme aldığı el-Muḳniʿ in sonunda yer alan (nşr. Otto Pretzl, İstanbul 1932; nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1359/1940, 1403/1983) ve el-Muḥkem'in özeti durumunda olan Kitâbü'n-Naḳṭ ve'ş-şekl isimli bir çalışması daha vardır.

İzzet Hasan tarafından Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan (Mustafa Çön, nr. 34-B), 71-80. varakları eksik bir nüshaya dayanılarak neşredilen eseri (Dımaşk 1379/1960, 1986) Gānim Kaddûrî Hamed, eksik olan kısmını bir başka nüshadan tamamlayıp Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-Aʿẓam'da "Evrâḳun ġayru menşûre min Kitâbi'l-Muḥkem" başlığıyla (Bağdad 1978, sy. 4) yayımlamıştır (et-Taḥdîd, neşredenin girişi, s. 29). el-Muḥkem, Meymûn b. Müsâid el-Masmûdî (ö. 816/1413) tarafından ed-Dürretü'l-celiyye adıyla nazma çevrilmiş olup bunun bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 8371) kayıtlıdır (İzzet Hasan, I, 360).

BİBLİYOGRAFYA

Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 20-25; a.mlf., et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, neşredenin girişi, s. 29;

İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 505; Keşfü’ẕ-ẓunûn, I, 493; II, 1617; Brockelmann, GAL Suppl., I, 720; İzzet Hasan, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1381/1962, I, 360; Abdurrahman Çetin, Ebû Amr ed-Dânî, Hayatı, Eserleri ve Câmiu’l-Beyân (doktora tezi, 1980), UÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 136.

Abdurrahman Çetin

el-MUHKEM

(المحكم)

İbn Sîde’nin (ö. 458/1066) mehâric-i hurûfa göre tertip ettiği sözlüğü.

Tam adı el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-aʿẓam olup Dâniye Emîri Ebü’l-ceyş Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî’nin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Eser, Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ında uyguladığı ve Ebû Bekir ez-Zübeydî’nin Muḫtaṣarü’l-ʿAyn’ında gerçekleştirdiği düzeltmeler göz önünde bulundurularak mehâric-i hurûf sistemine göre yazılmıştır. Sıralamada ilk harfin esas alındığı sözlükte hançerenin boğaz nahiyesinden çıkan harflerle başlanmakta ve eser dudak harflerinde sona ermektedir. Halîl b. Ahmed’in taklîb sisteminin de uygulandığı sözlükte bir kökü oluşturan harflerin farklı dizilişleriyle ortaya çıkan kökler ve türevleri aynı yerde toplanmıştır. Eserin Halîl’in Kitâbü’l-ʿAyn’ı ile Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa’sından farkı, önceki kitap ve risâlelerde dağınık halde bulunan sözlük malzemelerinin bir araya toplanması, kelimelerin açıklanmasında daha dikkatli davranılması, sözlüklerde yer alan sarf ve nahiv hatalarının düzeltilmesi şeklinde özetlenebilir. İbn Sîde kelimelerin Kur’an ve hadislerle irtibatlandırılması hususunda Ezherî’yi takip etmiştir. Eserde düzenli çoğullara, mîmli masdar, ism-i zamân, ism-i mekân ve taaccüb fiili gibi kurallı türevlere yer verilmemek suretiyle ihtisar sağlanmıştır. Fiili olmayan veya lâzım fiilden türeyen ism-i mefʻûller, masdarı bulunmayan veya masdarı başka kökten gelen fiiller, mâzi kipi kullanılmayan fiiller, yine az kullanılan nisbet, tasgīr ve cemiler gibi kural dışı kelimeler ise belirtilmiş, bu arada yoğun biçimde nahiv ve sarf mâlûmatı verilmiştir.

Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ı, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın el-Ġarîbü’l-muṣannef’i, Ebû Amr eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Cîm’i, İbnü’s-Sikkît’in Iṣlâḥu’l-manṭıḳ’ı, Saʻleb’in el-Faṣîḥ’i, İbn Düreyd’in el-Cemhere’siyle tefsirler ve hadis şerhleri, Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı ile Ebû Ali el-Fârisî, Ebü’l-Hasan er-Rummânî, Kürâunneml ve İbn Cinnî’nin Arap gramerine dair eserleri sözlüğün başlıca kaynaklarını oluşturmaktadır. İbn

Manzûr, el-Muḥkem’in hemen tamamına Lisânü’l-ʿArab’ında yer verdiği gibi Fîrûzâbâdî de el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’inde büyük ölçüde ondan istifade etmiştir.

Tamamı on iki cilt olan sözlük Ma‘hedü’l-mahtûtâti’l-Arabiyye tarafından yayımlanmıştır (I, nşr. Mustafa es-Sekkā - Hüseyin Nassâr, Kahire 1377/1958; II, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1377/1958; III, nşr. Âişe Abdurrahman, Kahire 1377/1958; IV, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1388/1968; V, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1391/1971; VI, nşr. Murâd Kâmil, Kahire 1392/1972; VII, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire 1393/1973; VIII, nşr. Yahyâ el-Haşşâb - Abdülvehhâb Seyyid Avadullah, Kahire 1417/1996; IX, nşr. Mustafa Hicâzî - Halîl Yahyâ Nâmî, Kahire 1418/1997; X, nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 1418/1997; XI, nşr. Mustafa Hicâzî - Abdülazîz Berhâm, Kahire 1419/1998; XII, nşr. Mustafa Hicâzî - Hamîd Abdülmecîd, Kahire 1420/1999).

BİBLİYOGRAFYA

Elbîr Habîb Mutlak, el-Ḥareketü’l-luġaviyye fi’l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 351-382; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-Arabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, I, 372-392; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 243; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 214-215; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 528-529; Abdülazîz el-İslâmbûlî, “Muḥkemü İbn Sîde beyne’ṭ-ṭayyi ve’n-neşr”, ME, XXVIII/2 (1956), s. 157-160.

Sahbân Halîfât

MUHLİS

(bk. İHLÂS).

MUHRİM

(bk. İHRAM).

MUHRİZ b. NADLE

(محرز بن نضلة)

Ebû Nadle el-Ahrem Muhriz b. Nadle (Nâdıle) b. Abdillâh el-Esedî el-Kureşî (ö. 6/627)

Sahâbî.

Yaklaşık 590 yılında Mekke'de doğdu. Ahrem lakabıyla ve "fârisü'n-nebî" unvanıyla bilinir. Babasının adının Vehb olduğu da kaydedilir. Kardeşi Muhammed de müslüman olup Medine'ye hicret etmiştir. İlk müslümanlardan olan Muhriz müşriklerin ezâ ve cefalarına metanetle karşı koydu ve inancından tâviz vermedi. Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmayıp onu müdafaa edenler arasında yer aldı. Hicrete izin verilmesinden sonra diğer muhacirlerle beraber Medine'ye göç etti ve Abdüleşheloğulları mahallesine yerleşti. Resûl-i Ekrem onu ensardan Umâre b. Hazm ile kardeş yaptı.

Bedir ve Uhud gazveleri başta olmak üzere Resûlullah'ın bütün seferlerine katılan Muhriz b. Nadle savaşlarda çok önemli hizmetlerde bulundu. 6 (627) yılında Gatafân kabilesinin Fezâre kolundan Uyeyne b. Hısn kumandasında kırk kişilik bir kuvvet, Medine yakınındaki Gābe'de Hz. Peygamber'in develerinin yayıldığı meraya baskın düzenleyip develeri kaçırmıştı. Resûl-i Ekrem'in onların arkasından gönderdiği Sa'd b. Zeyd kumandasında sekiz kişilik öncü süvari birliğinde Muhriz de vardı. Müslümanların kendilerine yetişmek üzere olduğunu gören Uyeyne ve arkadaşları pusu kurup beklemeye başladılar. Müslümanlar arasında yer alan Seleme b. Ekva' bu tehlikeli durumu sezerek müşriklere saldırmakta olan Muhriz'i durdurmaya çalıştı. Fakat Muhriz ona, "Allah'a ve âhiret gününe inanıyor, cennet ve cehennemin hak olduğunu biliyorsan benimle şehâdet arasına girme, şehid olmamı engelleme!" diyerek hücum etti ve Abdurrahman b. Uyeyne el-Fezârî tarafından şehid edildi. Bazı kaynaklarda onu şehid edenin Mes'ade b. Hakeme olduğu kaydedilir (İbn Abdülber, III, 1365). Muhriz'in cesedi Medine'ye götürülerek Bakī' Kabristanı'na

defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Cihâd”, 132; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 147; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 7, 140, 154, 537-539; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 472, 679; III, 293-296; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 81-83; III, 89-90, 486; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 72; Taberî, Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk, Beyrut 1411/1991, II, 105-106; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1364-1365; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 37; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 297-298; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 783; Hüseyin Algül, “Gābe Gazvesi”, DİA, XIII, 268.

Mehmet Efendioğlu

MUHSAN

(bk. İHSAN).

MUHSÎ

(المحصي)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "saymak, miktarını bilmek; ezberleyip kavramak" anlamındaki ihsâ masdarından sıfat olan muhsî kelimesi "sayıp ayrıntılarıyla tesbit eden" demektir.

Allah'a nisbet edildiğinde "gizli âşikâr her şeyi tek tek ve bütün ayrıntılarıyla bilen" mânasına gelir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥṣy" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥṣy" md.). İbnü'l-Cevzî, ihsâ kavramının yer aldığı metinlerin bağlamından hareketle kelimenin Kur'an'da şu beş anlamda kullanıldığını söyler: "Zaptedip belirlemek, yazıp kaydetmek, güç yetirmek, saymak, bilmek" (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 118-119).

İhsâ kavramı on bir âyette yer almakta, bunların beşinde mâzi sîgasıyla zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmektedir. Bu âyetlerde geçen ihsâ kavramının ilgi alanının var olan her yaratık (kâinat), insanlar ve onların iyi yahut kötü davranışlarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥaṣy" md.). Mâtürîdî, insanların ortaya koyduğu bütün amelleri Allah'ın tek tek tesbit ettiğini bildiren âyette (el-Mücâdile 58/6) ihsânın bir tehdit ve uyarı içerdiğini söyler (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 768b). İhsâ kavramı "bilmek" (ilim) mânasına alındığı takdirde Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde geçen ilim sıfatıyla birleşmiş olur (bk. ALÎM; İLİM). "Saymak" anlamındaki ad (add) kavramı bir âyette tek başına, bir âyette de ihsâ ile birlikte Allah'a izâfe edilmiştir (Meryem 19/84, 94).

Muhsî sadece Tirmizî'nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almaktadır ("Daʿavât", 82). Hz. Peygamber'in baldızı Esmâ'dan rivayet edildiğine göre kendisi malî imkânlara sahip bulunduğunu söyleyerek Allah yolunda harcama yapıp yapmayacağını Resûlullah'a sormuş, Resûlullah da şu cevabı vermiştir: "Allah rızâsı için başkalarına yardımda bulun, hem de verirken inceden inceye hesapçı olma (ihsâ), aksi takdirde Allah da sana

hesaplı bir şekilde lutufta bulunur” (Buhârî, “Hibe”, 15; Müslim, “Zekât”, 88).

Âlimler, “nicelik ve niteliği bilinmeyen bir şeyin bu özelliklerinin anlaşılması için sayılıp incelenmesi” gibi bir anlam taşıyan ihsâ kavramının Allah’a nisbeti açısından nasıl yorumlanacağı hususunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah’ın her şeyi bir bir saydığını ifade eden âyetin tefsirinde (el-Cin 72/28) ilâhî ilmin sayı altına girmiş olan her şeyi kuşattığı, hiçbir konunun bu ilme kapalı kalmadığı şeklinde bir yorum getirmiş (a.g.e., vr. 836b), Kādî Abdülcebbâr ile Gazzâlî de buna yakın bir yaklaşımı benimsemişlerdir (bk. bibl.). Halîmî, Allah’ın her şeyi tek tek saymasını, “miktarı fazla olan, peşpeşe olup biten ve sürekli biçimde konumları değişen nesne ve olayların yaratıklar tarafından bilinememesi gibi bir aczin O’ndan nefyedilmesi” mânasına almıştır (el-Minhâc, I, 198-199). Abdülkāhir el-Bağdâdî ihsânın içerdiği “sayma” anlamının zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilemeyeceğini, kavramın “hasy” ve “ihsâ” köklerinde bulunan “bilme” ve “güç yetirme” mânalarının daha uygun olduğunu kaydetmiştir (el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 168b-169a).

Abdülkerîm el-Kuşeyrî muhsî ismini beşerî çerçevede olmasa da “sayma” mânasında kabul etmiş ve mistik bir yaklaşımla bunun insan üzerindeki etkisini şöyle anlatmıştır: Kişi, nefeslerinin Allah tarafından sayıldığını ve duyularının kontrol altında tutulduğunu bilirse Cenâb-ı Hakk’ın kendisine yakın olup onu gözetlediğini hisseder. Böylece mazhar kılındığı ilâhî lutufların sayılamayacak kadar çok olduğunu anlar ve zamanını bunların şükrünü eda etmekle geçirir; onun bu hali lutufların daha da artmasına vesile olur (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 73). Muhsî Allah’ın zâtî isimleri içinde yer alır ve alîm, latîf, muhît, şehîd, kādir ve muktedir isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥṣy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥṣy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥaṣy” md.; Buhârî, “Hibe”, 15; Müslim, “Zekât”,

88; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 768b, 836b; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 79; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 198-199; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 228; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 168b-169a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-tez̠kîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 73; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 37, 141-142, 173; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 118-119; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 303-304.

Bekir Topaloğlu

MUHSİN

(bk. İHSAN).

MUHSİN el-EMÎN

(محسن الأمين)

Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî (1867-1952)

Suriyeli Şiîler'in son dönem müctehidlerinden, tarihçi ve biyografi yazarı.

Lübnan'ın güneyindeki Cebeliâmil'de Merciuyûn'a bağlı Şakrâ köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda 1282'de (1865) dünyaya geldiği kaydedilirse de kendisi doğum tarihinin 1284 (1867) olduğunu belirtir. Hüseyin (Züddem'a) b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in soyundan gelen tanınmış bir ulemâ ailesine mensuptur. Büyük dedeleri Irak'ın Hille şehrinden gelerek Şakrâ'ya yerleşmiş ve buradaki Şiîler'in rehberliğini yapmışlardır. Emîn lakabını babasının dedesi Muhammed el-Emîn'den dolayı almıştır.

Muhsin el-Emîn ilk eğitimini annesi, babası ve amcasının oğlu Seyyid Muhammed Hüseyin'den aldı. Sarf ve nahiv okuduktan sonra 1297'de (1880) Aytazzat köyündeki medreseye gönderildi, Seyyid Cevâd Murtazâ'nın yanında bilgisini ilerletti. Bu hocasının Irak'a gitmesi üzerine Bintücübeyl köyündeki medreseye kaydoldu (1301 /1884), Seyyid Necîb Fazlullah el-Aynâtî'den belâgat, mantık, fıkıh ve usul dersleri aldı. Ayrıca Şeyh Mûsâ Şerâre'nin talebesi oldu, bu hocasının 1304'te (1887) ölümünün ardından köyüne döndü. Burada bir süre Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. Askere çağrıldığında bir ara köyünden ayrılıp Ba'lebek ve Humus'ta saklandı. Daha sonra Beyrut'ta imtihanı verince askerlikten muaf tutuldu. Ardından Lübnan Şiî ulemâsının önde gelenlerinden Hüseyin Muğniyye'nin tavsiyesiyle yüksek öğrenim için Necef'e gönderildi (1308/1891). O sırada Şîa'nın önemli ilim merkezlerinden olan Necef'te fıkıh, fıkıh usulü ve felsefe okudu. Ahmed Kerbelâî, Âgā Rızâ Hemedânî, Molla Fethullah İsfahânî, Muhammed Bâkır Necmâbâdî, Mirza Hasan Şîrâzî, Kâzım Yezdî, Hasan Mâmekânî ve Ahund Molla (Muhammed Kâzım Horasânî) ders aldığı hocalarından bazılarıdır. Öğrenimini tamamlayıp bilgisiyle adını duyurunca Dımaşk ve Cebeliâmil Şiîleri

tarafından merci-i taklîd olarak davet edildi. Bunun üzerine Dımaşk'a gidip oraya yerleşti (1319/1901).

Dımaşk'ta Şiî toplumunun son derece geri kaldığını, kabile ve din ihtilâfları içinde olduğunu gören Muhsin el-Emîn okulları ıslahla işe başladı, kızlar için yeni okullar açtı. Müfredat programlarını yeniden düzenledi, okutulacak dinî kitapları kaleme aldı. Ayrıca bid'at ve hurafelerle mücadele etti. Özellikle muharrem törenlerinde insanların elleriyle yüz ve başlarına, zincirle sırtlarına vurmalarına karşı çıktı; bunun dinen haram ve aklen yanlış bir davranış olduğunu ileri sürdü. Hz. Hüseyin'in yasının diğer İslâm büyüklerinin anılmasında olduğu gibi daha anlamlı ve mutedil bir şekilde tutulması gerektiğini, bu arada vuku bulmayan birçok şeyin olmuş gibi gösterilmemesini istedi. Geleneksel törenleri savunan ve kendisini Vehhâbîlik ve zındıklıkla suçlayan, başını Şeyh Abdülhüseyin Sâdık'ın çektiği güçlü bir muhalefete rağmen görüşlerinde ısrar etti. Bu konuda çeşitli eserler yazdı. Necef'te merci-i taklid Âyetullah Ebü'l-Hasan İsfahânî de zincirle dövünmenin haram olduğuna dair bir fetva verdi.

I. Dünya Savaşı yıllarında Dımaşk'ı güvenli bulmayan Muhsin el-Emîn Şakrâ'ya göç etti ve savaşın ardından tekrar Dımaşk'a döndü. 1933'te sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın Meşhed'deki kabrini ziyaret amacıyla İran'a gitti. Dokuz ay kadar kaldığı İran'da âlimlerle görüştü, ıslahatçı bir önder olarak saygı gördü. 1941'de Dımaşk'taki Mecmau'l-ilmiyyi'l-Arabî'ye üye seçildi ve ölümüne kadar bu kurumun faal üyelerinden biri oldu. Hayatının son aylarını tedavi için gittiği Beyrut'ta geçiren Muhsin el-Emîn 30 Mart 1952'de vefat etti. Cenazesi ertesi gün Dımaşk'a götürülerek Bâbülkebîr karşısındaki mezarlıkta Seyyide Zeyneb Haremi'nin ana girişi yakınına defnedildi.

Islahatçılığı yanında zâhid kişiliğiyle de tanınan Muhsin el-Emîn, geri kalmışlığın ve müslümanlar arasında birliğin sağlanamamasının başlıca sebepleri olarak cehalet ve taassupla beraber siyaseti gösterir. Dinin siyasî güç ve üstünlük için bir araç gibi kullanılmasının baştan beri devam ettiğini, cehalet ve siyasetin birbirini körüklediğini belirtir. Hilâfet konusunda Şîa'nın genel bakış açısına bağlı kalmakla birlikte bunun dinin temel esaslarından sayılıp sayılmaması konusunda daha esnek bir tavır takındığı anlaşılmaktadır. Şîa hadis kaynaklarındaki her bilginin doğruluğunun iddia

edilemeyeceğini, bunların sıhhat derecesinin araştırılması ve sahih görülse bile Kur'an, sünnet, icmâ ve akla aykırı olanların reddedilmesi gerektiğini vurgular. Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâfların giderilip aralarında birlik kurulmasını isteyen Muhsin el-Emîn, bu ihtilâfların ancak dinin özünün kavranması ve geçmişin fazla karıştırılmamasıyla ortadan kaldırılabileceğini söyler. Müslüman birliğinin de yalnız dinî ve ruhî anlamda sağlanabileceğini, bunun coğrafî ve siyasî bir temele dayanmasının mümkün olmadığını belirtir.

Eserleri. Muhsin el-Emîn'in en önemli çalışması Aʿyânü'ş-Şîʿa*dır. İsnâaşeriyye Şîası'nın imamları ile ulemâ ve ileri gelenlerinin biyografisine dair önemli bir kaynaktır. Müellifin elli yıl kadar süren bir çalışma sonunda telif ettiği eser önce cüzler halinde basılmış (Hanbâbâ, s. 75; Ali Murtazâ el-Emîn, s. 140-143), daha sonra oğlu Hasan el-Emîn tarafından biri indeks olmak üzere on bir cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1403/1983). Hasan el-Emîn gerek babasının vefatından sonra ölenler, gerekse onun eserine alamadığı veya haklarında az bilgi verdiği kişilerle ilgili olarak Müstedrekâtü Aʿyâni'ş-Şîʿa adıyla bir zeyil kaleme almıştır (I-IV, Beyrut 1408-1412/1987-1992). Çok sayıda eser kaleme almış olan Muhsin el-Emîn'in diğer çalışmaları da şunlardır: el-Ḥuṣûnü'l-menîʿa fî reddi mâ evredehû Ṣâḥibü'l-Menâr ʿale'ş-Şîʿa (Dımaşk 1327), M. Reşîd Rızâ'ya reddiyedir; Ḥaḳḳu'l-yaḳīn fî lüzûmi't-teʾlîf beyne'l-müslimîn (Sayda 1331); ed-Dürretü'l-behiyye fî taṭbîḳi'l-mevâzîni'ş-şerʿiyye ʿale'l-ʿurfiyye (Dımaşk 1332); er-Raḥîḳu'l-maḫtûm fi'l-mens̱ûr ve'l-manẓûm (I-II, Sayda 1332-1333, 1348); el-Burhân ʿalâ vücûdi ṣâḥibi'z-zamân (Dımaşk 1333, 1346); Levâʾicü'l-eşcân fî maḳteli'l-Ḥüseyn (Eṣdaḳu'l-aḫbâr ve ed-Dürrü'n-naḍîḍ'le birlikte, Bombay 1338; Necef 1373, 1381, 1383; Sayda 1331; ilk eserle beraber, Sayda 1353); Eṣdaḳu'l-aḫbâr fî ḳıṣṣati'l-aḫẕ bi's̱-s̱eʾr (Bombay 1338; Sayda 1353; Necef 1373); ed-Dürrü's̱-s̱emîn fî ehemmi mâ yecibü maʿrifetüh ʿale'l-müslimîn (Sayda 1340; Dımaşk 1349, 1366/1947); et-Tenzîh li-aʿmâli'ş-Şebîh (Beyrut 1343, 1346; Sayda 1347); el-Mecâlisü's̱-s̱eniyye fî menâḳıbi ve meṣâʾibi'n-nebî ve'l-ʿiṭreti'n-nebeviyye (I-IV, Sayda 1343, 1351; Necef 1370-1372; I-II, Beyrut 1398/1978); İḳnâʿu'l-lâʾim ʿalâ iḳāmeti'l-meʾâtim (Sayda 1343, el-Mecâlisü's̱-s̱eniyye'nin IV. cildinde); Şerḥu Tebṣırati'l-müteʿallimîn (Dımaşk 1343, 1349, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin fıkha dair eserinin şerhidir); Keşfü'l-irtiyâb fî etbâʿi Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb ("el-

ʿUḳūdü'd-dürriyye fî reddi şübühâti'l-Vehhâbiyye" adlı 400 beyti aşkın manzumesiyle birlikte, Dımaşk 1346, 1347); Meʿâdinü'l-cevâhir ve nüzhetü'l-ḫavâṭır fî ʿulûmi'l-evâʾil ve'l-evâḫir (I-III, Sayda 1347-1352; Dımaşk 1349-1353; I-IV, Beyrut 1401-1403/1981-1983); Miftâḥu'l-cennât fi'l-edʿiye ve'l-aʿmâl ve'ṣ-ṣalavât ve'z-ziyârât (I-III, Dımaşk 1352; Beyrut 1961, 1969); Ebû Firâs el-Ḥamdânî (Dımaşk 1360/1941, 1945); ed-Dürrü'n-naḍîḍ fî merâs̱i's-sıbṭi'ş-şehîd (Dımaşk 1365, 3. bs., Hz. Hüseyin'le ilgili mersiyeler antolojisidir); Dîvânü'l-Emîri'l-müʾminîn ʿani'r-rivâyeti'ṣ-ṣaḥîḥa (Dımaşk 1366); ʿAcâʾibü aḥkâmi'l-Emîri'l-müʾminîn (Dımaşk 1366); Ebû Nüvâs (Dımaşk 1366/1947); el-ʿAleviyyâtü'l-ʿişrûn (Dımaşk 1367, Hz. Ali'yi ve Ehl-i beyt'i methetmek için yazılan şiirleri ve açıklamalarını ihtiva eder); Diʿbil el-Ḫuzâʿî (Dımaşk 1368); Ḫıṭaṭu Cebeli ʿÂmil (Beyrut 1380/1961, 1403/1983); Ḥarbü'l-Cemel ve ḥarbü Ṣıffîn (Beyrut 1969); Raḥalâtü'sSeyyid Muḥsin el-Emîn (Beyrut 1973); eş-Şîʿa beyne'l-ḥaḳāʾiḳ ve'l-evhâm (Naḳżu'l-Veşîʿa fî naḳdi ʿaḳāʾidi'ş-Şîʿa Mûsâ Cârullah'ın Kitâbü'l-Veşîʿa'sına reddiyedir. Şakrâ - Beyrut 1395/1975; Beyrut 1397/1977, 4. bs. 1983, diğer eserleri için bk. Muhsin el-Emîn, Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 371-373; Ali Murtazâ el-Emîn, s. 136-150; Hâdî Fazlullah, s. 282-287; DMT, II, 533-534).

BİBLİYOGRAFYA

Muhsin el-Emîn, Meʿâdinü'l-cevâhir, Beyrut 1403/1983, IV; a.mlf., Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 333-446 (bu iki eserde müellifin kendi yazdığı biyografisi ve hakkında yazılanlar yer almaktadır); M. Sâlih el-Kâzımî, Aḥsenü'l-es̱er fî men edreknâhu fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Bağdad 1352/1923, s. 31-36; Hânbâbâ, Fihrist, bk. İndeks, s. 27, 75; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 287; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza, Târîḫu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Beyrut 1406/1986, II, 633-636; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 238-239; Ali Murtazâ el-Emîn, es-Seyyid Muḥsin el-Emîn: Sîretühû ve nitâcüh, Beyrut 1413/1992; el-Muṣliḥu'l-İslâmî es-Seyyid Muḥsin el-Emîn fî ẕikrâhü's-seneviyyeti'l-erbaʿîn, Dımaşk 1412/1992; M. Mehdî el-Mûsevî, Aḥsenü'l-vedîʿa fî terâcimi eşheri müctehidî'ş-Şîʿa, Beyrut 1413/1993, II, 85-87; Hâdî

Fazlullah, es-Seyyid Muḥsin el-Emîn: el-Menâḥü’l-fikriyye ve’l-mevâḳıfü’l-ıṣlâḥiyye, Beyrut 1413/1993; “Emîn ‘ Âmilî”, DMT, II, 529-534; Muhammed Ensârî, “Emîn, Muḥsin”, DMBİ, X, 279-280.

Ahmet Özel

MUHSİN-i KAYSERÎ

(محسن قيصري)

(ö. 761/1360)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Adı kaynaklarda Abdülmuhsin olarak da kaydedilmektedir. İlk eğitimini başta babası Mecdüddin Muhammed olmak üzere çeşitli âlimlerden aldı. Tahsil için gittiği Suriye'de tefsir ve hadis, Mısır'da fıkıh okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra döndüğü Kayseri'de birçok talebe yetiştirdi. Taşköprizâde, Nişancı Mehmed Paşa ve Bursalı Mehmed Tâhir gibi biyografi yazarlarının Orhan Bey devri ulemâsı arasında saydığı Muhsin-i Kayserî'yi bir Anadolu âlimi olarak nitelemek daha doğrudur. Çünkü onun Osmanlı hâkimiyet bölgesinde yaşadığına dair bilgi bulunmadığı gibi memleketi Kayseri de ölümünden sonra Osmanlı topraklarına katılmıştır. Muhsin-i Kayserî'nin fıkıh ilmini ve özellikle miras hukukunu çağdaşları arasında en iyi bilenlerden olduğu belirtilmekte (Taşköprizâde, s. 11), Arap edebiyatı, beyân ve aruza da hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerini devrin hâkim anlayışı uyarınca Arapça kaleme almıştır. Kayseri'de ölen ve Kazancılar Camii civarında defnedilen Muhsin-i Kayserî'nin vefat tarihi olarak 755 (1354) ve 761 (1360) yılları verilmekteyse de Şerḥu Kitâbi'n-Necdiyyât adlı eserini 759 (1358) yılında tamamladığına göre (vr. 211b) ikinci tarih doğru olmalıdır.

Eserleri. 1. Câmiʿu'd-dürer. Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye'sinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 736 (1335) yılında kaleme alınan 166 beyitlik bu risâle yirmi dokuz bölüm halinde düzenlenmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde çok sayıda yazma nüshası vardır (Lâleli, nr. 1296, 3662; Şehid Ali Paşa, nr. 1007, 1097; Serez, nr. 1204; İsmihan Sultan, nr. 245). 2. Şerḥu Câmiʿi'd-dürer (Şerḥu Manẓûmeti'l-ferâʾiż) (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1294, 1295; Yozgat, nr. 707; Serez, nr. 1219; Kılıç Ali Paşa, nr. 1027). Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi bu şerh üzerine bir ta'lik yazmıştır. 3. Şerḥu'l-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ʿarûż

(Şerḥu'l-ʿarûż, Şerḥu ʿarûżi'l-Endelüsî). Ebü'l-Ceyş el-Endelüsî el-Ensârî'nin el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ʿarûż adlı kitabının şerhidir. Pek çok yazma nüshası bulunan kitap Muḥsin el-Ḳayṣerî ʿale'l-Endelüsî adıyla basılmıştır (İsâmüddin Mustafa b. Abdullah Üsküdârî'nin bu şerhten de faydalanarak yazdığı el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ʿarûż'un Türkçe tercüme ve şerhiyle birlikte, İstanbul 1261, 1270, 1286, 1308). Bu şerh üzerine Kûrânî tarafından bir hâşiye yazılmıştır. 4. Şerḥu Kitâbi'n-Necdiyyât. Ebîverdî'nin "Irâkıyyât", "Necdiyyât" ve "Vecdiyyât" adıyla üç kısma ayrılan divanının ikinci kısmının şerhidir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 293, 378; Suppl., I, 544, 651). Kaynaklarda Muhsin-i Kayserî'ye Ḥâşiyetü Ġāyeti'l-beyân ve Risâle fi'l-fıḳh gibi eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhsin-i Kayserî, Şerḥu Kitâbi'n-Necdiyyât, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 856, vr. 211b; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 10-11; a.e.: Tercüme-i Şekāik-i Nuʿmâniyye (trc. Mehmed Mecdî), İstanbul 1269/1853, s. 31; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 540; II, 1135, 1251, 1252, 1868; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, III, 6; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, IV, 195; Sicill-i Osmânî, III, 401; Osmanlı Müellifleri, I, 227, 351; Brockelmann, GAL, I, 293, 378; Suppl., I, 544, 651; Îżâḥu'l-meknûn, I, 353; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 36, 621; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 172-173; H. Mehmed Zeki Koçer, Kayseri Ulemâsı, İstanbul 1983, s. 44-45; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 152; Muhsin İlyas Subaşı, Kayseri'nin Manevî Mimarları, Kayseri 1995, s. 124-125; Recep Cici, "XIV. Yüzyılda Kayserili Bir Fakih: Abdulmuhsin Kayserî ve Çalışmaları", XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu, Ankara 1998, s. 95-107.

Recep Cici

MUHSİNZÂDE ABDULLAH HAMDİ

(bk. ABDULLAH HAMDİ BEY).

MUHSİNZÂDE MEHMED PAŞA

(ö. 1188/1774)

Osmanlı sadrazamı.

Tahminen 1116'da (1704) İstanbul'da Molla Gürânî mahallesinde doğdu. 1143 (1730) yılında meydana gelen Patrona Halil İsyanı bastırılırken yeniçeri ağalığı

görevinde bulunan ve sonradan sadrazam olan Muhsinzâde Abdullah Paşa'nın oğludur. Ailenin adı, Abdullah Paşa'nın babası Halep tüccarlarından Muhsin Çelebi'den gelir. Eğitimi ve hayatının ilk yılları hakkında bilgi bulunmayan Muhsinzâde Mehmed'in silâhşorlukla kapıcıbaşılar arasına alındığı, otuz yaşlarında iken babasının Bender Kalesi muhafızlığına tayini üzerine onunla beraber gittiği bilinmektedir. 1150'de (1737) babasının sadrazam olmasıyla kapıcılar kethüdâlığına getirildi ve ertesi yıl vezirlikle Maraş valiliğine gönderildi. Ardından İnebahtı, Bender ve tekrar Maraş valisi oldu. 1160 Rebîülevvelinde (Mart 1747) Adana valiliğine tayin edilerek Anadolu'da eşkıya takibi ve teftişiyle görevlendirildi. 1162-1163'te (1749-1750) Özi, Hotin ve ardından ikinci defa Özi valiliği yaptı. 1165 (1752) yılından sonra yine Hotin, İnebahtı, Eğriboz ve Niğbolu muhafızlıklarında bulundu; 1170 Muharreminde (Ekim 1756) Özi'ye gönderildi. Bu kısa valilikleri sırasında Rumeli'deki kalelerin durumu hakkında çok iyi bilgi sahibi olduğu düşünülebilir. 1171 Şevvalinde (Haziran 1758) Halep ve ardından Anadolu valiliğine getirilmek suretiyle İstanbul'a davet edilerek uzun süredir nişanlı durduğu, o sıralarda otuz üç yaşlarında bulunan III. Ahmed'in kızı Esmâ Sultan ile evlendirildi (16 Şevval 1171 / 23 Haziran 1758). İstanbul'da Kadırga'daki Esmâ Sultan'ın sarayında bir yıla yakın bir süre oturduktan sonra Anadolu valisi olarak Kütahya'ya gitti. Muharrem 1174'te (Ağustos 1760) Bosna valiliğine tayin edildi. Bosna'ya gitmeden önce bir müddet İstanbul'da oturdu ve 1174 Zilkade (Haziran 1761) başlarında Bosna'ya hareket etti. Valiliği sırasında Bosna'nın durumunu bir dereceye kadar düzeltmede başarı gösterdi. 1175'te (1762) Rumeli, Şâban 1176'da (Şubat 1763) yine Bosna,

Cemâziyelevvel 1177'de (Kasım 1763) Rumeli valiliğine getirildi. Bu görevde iken 7 Şevval 1178'de (30 Mart 1765) Köse (Bâhir) Mustafa Paşa'nın yerine sadrazam oldu.

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın sadâretine rastlayan 1765-1768 yılları Kıbrıs, Gürcistan, Arabistan ve Mısır'da bu dönemde bazı hadiseler cereyan etmekle beraber genellikle sakin geçti. Ancak Anadolu ve Rumeli'de mahallî bir güç odağı olarak sivrilen eşraf arasında âyanlık için şiddetli mücadeleler oluyordu. Mehmed Paşa bu mücadeleyi yatıştırmak için önce Zilkade 1178'de (Mayıs 1765) Rumeli ve Şâban 1179'da (Ocak 1766) Anadolu taraflarına fermanlar gönderip kazalarda âyanlık vazifesinin sadrazamın mektubu veya kāimesiyle bizzat verileceğini bildirdi. Bu suretle kazaları hükümet merkezinin denetimi altında tutmaya çalıştı. Mehmed Paşa'nın bu siyaseti, taşrada yarı müstakil bir şekilde hâkimiyet kurmada başarılı olan Çapanoğulları ve Karaosmanoğulları gibi büyük nüfuza sahip âyana karşı takip ettiği siyasetle birlikte ele alındığında onun merkezîleştirme politikasına ağırlık verdiği söylenebilir. Bu arada Lehistan'da giderek artan Rus nüfuzunun yol açtığı gelişmeler, Osmanlı Devleti ile Rusya arasındaki münasebetlerin gerginleşmesine sebebiyet vermekteydi. Mehmed Paşa, Rumeli'deki kalelerin savunmasının iyi durumda olmadığını bildiğinden bir savaşın başlamasını tehlikeli buluyor, ihtiyatlı hareket edilmesini istiyordu; ancak III. Mustafa ile bazı devlet erkânı savaş taraftarıydı. Bu sebeple sadrazamın karşı çıkışı acz belirtisi olarak görüldü ve 23 Rebîülevvel 1182'de (7 Ağustos 1768) görevinden alındı. Kendisine saygı gösterildiğinden malları müsadere edilmedi ve Bozcaada'ya zorunlu ikameti için emir verildi. Bozcaada'ya gitmek üzere hareket eden ve bir süre Gelibolu'da kalan Mehmed Paşa ikinci bir emirle Rodos'a sevkedildi (Cemâziyelevvel 1182 / Eylül 1768). Bir ay sonra Rusya'ya savaş ilânının arkasından Ocak 1769'da Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen fermanlarla Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın âyanlık tevcihiyle ilgili düzenlemesine son verildi.

Rusya ile savaş başladığında Muhsinzâde Mehmed Paşa, 16 Rebîülevvel 1183'te (20 Temmuz 1769) görevlendirildiği Mora'da Anabolu Kalesi muhafazasında bulunuyordu. Tuna boylarında savaş cereyan ederken Mora yarımadasında Rum isyanı çıktı. Bunun üzerine Mora seraskeri tayin edilen Mehmed Paşa, Makedonya ile Teselya gibi Mora yarımadasının kuzeyinde

yer alan kazaların âyanlarına mektup göndererek isyanın bastırılması için yardım istedi. Tırhalalı Ni'metîzâde, Yenişehirli Müderris Osman Bey, Kapıcıbaşı İsmâil Ağa, Çatalcalı Ali Ağa, İzdinli Beyzâde Yûsuf Ağa askerleriyle Tripolis'e (Tripolitsa) geldiler. 23 Zilhicce 1183'te (19 Nisan 1770) yapılan savaşta Rumlar'la onlara yardımcı olan Ruslar bozguna uğratıldı ve isyan bastırıldı.

Mora'da yeniden denetimi sağlayan Mehmed Paşa, gösterdiği başarı üzerine Şâban 1184'te (Aralık 1770) Bosna valiliğiyle beraber Rumeli seraskeri tayin edildi. Daha sonra bu görevine Vidin, Eflak ve Boğdan seraskerlikleri de eklendi. Vidin'den hareketle Yergöğü'ye gelen (Receb 1185 / Ekim 1771) Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın maiyetinde 30-40.000 askerin bulunduğu ve aralarında birçok âyan kuvvetinin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu sırada Bükreş muhasarasında Serdârıekrem Silâhdar Mehmed Paşa'nın mağlûbiyetiyle Muhsinzâde Mehmed Paşa ikinci defa sadrazam ve serdârıekrem tayin edildi (20 Şâban 1185 / 28 Kasım 1771). 19 Aralık'ta Osmanlı ordusunun karargâhı Şumnu'ya geldi. Ordunun yetersiz olduğunu iyi bildiğinden Rusya ile hemen barış girişiminde bulundu ve 27 Safer 1186'da (30 Mayıs 1772) iki devlet arasında dört aylık bir mütareke imzalandı. Ardından barışın gerçekleşmesi için görüşmelere devam edildiyse de bir yandan Rusya'nın çok ağır şartlar ileri sürmesi, öte yandan ordunun gerçek durumunu bilmeyen İstanbul'daki bazı devlet erkânının karşı çıkması yüzünden müzakereler kesildi. 26 Receb 1186'da (23 Ekim 1772) Bükreş'te yeniden başlayan görüşmeler sonunda Muhsinzâde Mehmed Paşa, Rusya'nın ileri sürdüğü ağır şartlara rağmen artık barış akdinden başka bir çare kalmadığını gördü. Fakat Ruslar'ın Kırım ve Kerç, Yenikale ve Kılburun gibi müstahkem mevkilerin terkini istemeleri İstanbul'da tepkiyle karşılanmakta, özellikle ulemânın muhalefeti barış yapılmasına engel teşkil etmekteydi.

Zilhicce 1186'da (Mart 1773) iki devlet arasında silâhlı çatışmalar tekrar başladı. Ancak gücü tükenmiş, disiplinsiz ve takviye görmeyen Osmanlı ordusunun başarı elde etmesi hemen hemen imkânsızdı. Rus ordusu Tuna nehrini geçerek Şumnu'daki Osmanlı karargâhını kuşattı. Bu durumda Ruslar'ın ileri sürdüğü ağır şartları kabul etmekten başka çare bulunmadığını gören Muhsinzâde Mehmed Paşa, sadâret kethüdâsı Ahmed Resmî Efendi'yi barışın yapılacağı Küçük Kaynarca kasabasına yolladı.

Barışın gerçekleşmesinden sonra hastalığı da iyice arttığından tahtırevanla İstanbul'a hareket etti (22 Cemâziyelevvel 1188 / 31 Temmuz 1774) ve Karinâbâd kasabasına yaklaşıldığında öldü (26 Cemâziyelevvel 1188 / 4 Ağustos 1774). Cenazesi önce Karinâbâd'da âyanı Abdi Ağa'nın hânesine defnedildi, ardından Edirne'ye getirilip burada Eskicami hazîresine gömüldü. On gün sonra Esmâ Sultan'ın arzusuyla bu ikinci mezarından da çıkarılarak İstanbul'da Eyüp Mezarlığı'na defnedildi (Şem'dânîzâde, III, 27-28).

İyi bir devlet adamı olmakla beraber ikinci sadâreti sırasında hastalığı sebebiyle

makamında bırakılmasının büyük bir hata olduğu ve yapılan ağır antlaşmada kendisinin bu durumunun oluşturduğu zafiyetin önemli bir payı bulunduğu belirtilir. Mehmed Paşa'yı yakından tanıyan Ahmed Resmî Efendi, onun Avrupa devletlerinin durumuna dair pek çok yazı okuyarak siyasî gelişmeler hakkında bilgi edindiğini, tecrübeli, temkinli, vakur bir devlet adamı olduğunu yazar. Devlet adamlığı yanında bir başka özelliği tarikat ehli olmasıdır. Muhsinzâde, Cerrâhî tarikatının önde gelen bir mensubudur ve tarikatın kurucusu Nûreddin Cerrâhî'nin (ö. 1133/1721) hayatı hakkında yazılmış olan ilk eserin de müellifidir. Üç bölümden oluşan bu manzum eserin nüshaları mevcut değilse de bazı kısımları değişik kaynaklarda günümüze kadar gelmiştir. Muhsinzâde, Nûreddin Cerrâhî'nin dördüncü halefi olarak 1175'te (1761-62) tekkeye şeyh olan Moralı Yahyâ Efendi'nin müridi ve halifelerindendir. Nûreddin Cerrâhî Tekkesi'ne değerli yazmalardan oluşan bir kütüphane vakfetmiş, ancak kütüphane 1782 Balat yangınında yanmıştır (Yola, s. 1, 74, 109-111). Ayrıca İstanbul'da Hocapaşa'da bir hanı bulunduğundan söz edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Mürî't-tevârîh (Aktepe), III, 27-28; Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, İstanbul 1282, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, 399-404, 418; Yuzo Nagata, Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Âyanlık

Müessesesi, Tokyo 1976, tür.yer.; Şenay Yola, Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721-1925), Berlin 1982, s. 1, 2, 11-13, 22, 74, 109-111; A. H. de Groot, “Mehmed Pasha, Muḥsinzāde”, EI² (İng.), VI, 998.

Yuzo Nagata

MUHTÂCOĞULLARI

(آل محتاج)

X. yüzyıldan XI. yüzyılın ortalarına kadar Mâverâünnehir'in Çaganiyân bölgesinde hüküm süren bir hânedan.

Muhtâcoğulları'nın (Âl-i Muhtâc) etnik kökenlerine dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Araplar Mâverâünnehir'de ilk göründükleri zaman Çagāniyân bölgesini Çagān-hudât denilen bir hânedan yönetmekteydi. Bundan hareketle hânedanın Fars asıllı olduğu ve hânedana adını veren Muhtâc b. Ahmed'in Çagān-hudât hânedanının torunları arasında yer aldığı söylenebilir. Öte yandan bölgeyi fethetmek için gelen Araplar'ın İran halkına karıştığı, Muhtâcoğulları'nın kökeninin bu Araplar'a dayandığı ileri sürülmektedir.

Muhtâc b. Ahmed ile oğlu Muzaffer'e dair yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda hakkında bilgi verilen ilk hânedan üyesi Ebû Bekir Muhammed b. Muzaffer b. Muhtâc, Sâmânîler'in Sîstan'a hâkim olmak için gönderdiği orduda kumandanlık yaptı. Bir süre sonra Sâmânî Emîri II. Nasr tarafından Fergana valiliğine tayin edildi, ardından Horasan'a gönderildi. Bu sırada Emîr II. Nasr'ın saltanat davasına kalkışan kardeşi Yahyâ'yı mağlûp etti ve durumu bir mektupla II. Nasr'a bildirdi. Bu başarılarından dolayı II. Nasr, Belh ve Tohâristan'ın idaresini de ona verdi (929-930).

Ebû Bekir Muhammed, Ziyârî hânedanının kurucusu Merdâvic b. Ziyâr'ın Cürcân'a karşı harekete geçmesi üzerine Nîşâbur'a çekilmek zorunda kalınca Merdâvic şehri ele geçirdi. Bir süre sonra Cürcân'ı geri alan II. Nasr, Ebû Bekir Muhammed'i 321'de (933) Horasan orduları kumandanı tayin etti. Ertesi yıl tekrar Cürcân'a gönderilen Ebû Bekir Muhammed, Ziyârîler'den Mâkân b. Kâkî Cürcân'ı ele geçirip Nîşâbur'a doğru ilerlediğinden savaşacak gücü kalmayıp Serahs'a gitti. Emîr II. Nasr, bu sırada hastalanan Ebû Bekir'i görevden alıp yerine oğlu Ebû Ali Ahmed'i Horasan orduları kumandanlığına getirdi (324/936). Ebû Bekir Muhammed 329'da (941) öldü ve Çagāniyân'da defnedildi. Ebû Ali Ahmed, Horasan'a

geldiğinde ilk işi Deylemli mahallî kuvvetlere Sâmânî Devleti'nin üstünlüğünü yeniden kabul ettirmek oldu. Daha sonra bölgenin başşehri Cürcân'a yürüyüp yedi ay süren bir kuşatmanın ardından şehri ele geçirdi (328/940).

Büveyhîler, Ebû Ali'yi sürekli olarak Ziyârîler'den Veşmgîr (Vuşmgîr) üzerine harekete teşvik ediyorlardı. Ebû Ali, 329 yılı Muharreminde (Ekim 940) Büveyhîler'le anlaşıp Veşmgîr'in yönetimindeki Rey'e yürüdü. Onun Büveyhîler ile ittifak yaptığını haber alan Veşmgîr de Mâkân b. Kâkî ile anlaştı. İki taraf Rey civarındaki İshakâbâd'da savaşa tutuştu (21 Rebîülevvel 329 / 24 Aralık 940). Mâkân savaş sırasında öldü, Veşmgîr Taberistân'a kaçtı. Rey'e sahip olan Ebû Ali kışı burada geçirdi. Ertesi yıl Zencan, Ebher, Kazvin, Kum, Kerec, Nihâvend ve Dînever gibi şehirleri zaptetti. Onun başarıları sayesinde Sâmânî Devleti batı yönünde en geniş sınırlara ulaştı. Ebû Ali, daha sonra Veşmgîr Sârî'yi ele geçirince Mâkân b. Kâkî'nin amcası Hasan b. Fîrûzân ile birlikte Sârî'yi kuşattı. Veşmgîr'in Sâmânîler'e itaatini sağlayıp Horasan'a döndü.

Öte yandan Emîr II. Nasr'ın ölümünün ardından kumandanları arasında anlaşmazlıklar çıktı (331/943). Yeni emîr I. Nûh, Ebû Ali'ye Büveyhîler'in zaptettiği Rey'i geri almasını emretti. Ordusunun çoğunluğunu oluşturan Kürtler'in ihaneti yüzünden mağlûp olan Ebû Ali daha sonra tekrar Rey üzerine yürüdü. Rüknüddevle onun kalabalık bir orduyla geldiğini öğrenince şehri terketti. Ebû Ali Rey'i ele geçirdi ve Kuzey Cibâl'in diğer yerleşim merkezlerine de hâkim oldu. Kardeşi Ebü'l-Abbas Fazl'ı Cibâl bölgesini yönetmekle görevlendirdi. Emîr Nûh, Nîşâbur'da bulunduğu sırada halktan bir topluluğun Ebû Ali ve adamlarının hırsızlık ve tecavüzlerinden şikâyetçi olunca Ebû Ali'yi görevinden alıp yerine İbrâhim b. Simcûr'u tayin etti (Ramazan 333 / Nisan-Mayıs 945). Bu sırada Ebû Ali'nin idaresindeki askerler, Nûh'un amcası İbrâhim b. Ahmed'i Sâmânî Devleti'nin başına getirmeye karar verdiler. Ebû Ali de isyancıların tehdidi karşısında onlara uymak zorunda kaldı. Musul'da bulunan İbrâhim b. Ahmed daveti alınca hemen Ebû Ali'nin yanına geldi (334/946).

Ebû Ali ve İbrâhim, Nîşâbur ve Merv'i ele geçirip Sâmânîler'in merkezi Buhara'ya doğru ilerlediler. Bu esnada Sâmânî askerleri maaşları ödenmediği gerekçesiyle ayaklandılar. Ebû Ali'ye direnemeyeceğini

anlayan Emîr Nûh şehri terkedip Semerkant'a gitti. Ebû Ali Buhara'ya girdi ve şehirde hutbeyi İbrâhim b. Ahmed adına okuttu (Cemâziyelâhir 335 / Ocak 947). Ancak çok geçmeden Ebû Ali ile İbrâhim b. Ahmed'in arası açıldı. İbrâhim, Buhara halkından bir grup ile anlaşıp emirlikten vazgeçti ve Emîr Nûh'a tâbi oldu. Kendisini ortadan kaldırmak isteyen Sâmânî kuvvetlerini mağlûp ederek Buhara'yı zapteden Ebû Ali, Sâmânî tahtına Emîr Nûh'un kardeşi Ebû Ca'fer Muhammed'i geçirdi. Fakat bazı ordu mensuplarının davranışları yüzünden Semerkant'a gitmek üzere yola çıktı. Onun Buhara'dan ayrılması üzerine İbrâhim b. Ahmed ve Ebû Ca'fer, Nûh'tan af dilediler. Emîr Nûh daha sonra Buhara'ya döndü (Ramazan 335/Nisan 947) ve Ebû Ali'nin tekrar harekete geçmesini önlemek için Çagāniyân'ı ele geçirmek amacıyla hazırlıklarını tamamladı. Ebû Ali, Emîr Nûh'un ordusuyla Harceng denilen yerde savaşa tutuştu ve yenilerek Çagāniyân'a geri döndü (Cemâziyelevvel 336 / Kasım-Aralık 947). İki ordu Çagāniyân'a yaklaşık 12 km. uzaklıkta tekrar karşılaştı (Rebîülevvel 337/Eylül 948); bu savaşı da Sâmânî ordusu kazandı. Çok geçmeden çevredeki hükümdarlardan

gelen yardımlarla güçlenen Ebû Ali ile Sâmânî ordusu arasında antlaşma sağlandı ve Horasan valiliği ona verildi. Çagāniyân ve Tirmiz'de yerine oğlu Ebû Mansûr Nasr'ı bırakarak bölgeden ayrılan Ebû Ali (Ramazan 340 / Şubat 952) önce Hârizm'i, ardından Horasan'ı düzene soktu. Bu sırada Cürcân'ın hâkimiyeti için Büveyhîler'den Rüknüddevle ile mücadele etmekte olan Veşmgîr, Emîr Nûh'tan yardım talep etti. Emîr Nûh'un isteğiyle harekete geçen Ebû Ali, Veşmgîr ile birlikte Rey'e yürüdü (Rebîülevvel 342 / Temmuz-Ağustos 953). Ebû Ali, Taberek Kalesi'ne çekilen Rüknüddevle'yi üç ay süreyle kuşattıysa da kesin başarı kazanamadı. Neticede iki taraf arasında antlaşma yapıldı. Buna göre Rüknüddevle, Sâmânîler'e her yıl 200.000 dinar ödeyecekti. Veşmgîr, daha sonra Emîr Nûh'a mektup gönderip Ebû Ali'nin samimi davranmadığını ve Rüknüddevle'ye meylettiğini bildirince Emîr Nûh onu Horasan valiliğinden azletti. Ebû Ali de Rüknüddevle'nin yardımıyla Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'tan Horasan'a vali tayin edildiğine dair bir ferman aldı. Böylece gücü artan Ebû Ali, Horasan'a dönerek Nîşâbur'a hâkim oldu ve bölgede eline geçirdiği yerlerde hutbeyi Abbâsî halifesi adına okuttu.

Emîr Nûh'un ölümünün ardından yerine geçen oğlu Abdülmelik, Horasan

sipehsâlârı Ebû Saîd Bekir b. Mâlik el-Fergānî'ye Ebû Ali'yi bölgeden uzaklaştırmasını emretti (343/954). Ebû Ali, onun karşısında tutunamayıp Rey'e Rüknüddevle'nin yanına kaçtı. Ebû Ali ve Rüknüddevle Sâmânîler ile barış yapmak zorunda kaldılar. Ebû Ali bu olaydan sonra bir salgın hastalık sırasında Rey'de öldü (344/955) ve cenazesi Çagāniyân'a getirilerek burada defnedildi. Üstün meziyetlere sahip, cesur ve karakter sahibi bir kişi olan Emîr Ali, Avfî tarafından "emîr-i âlim ve cihân-ı ilm" unvanıyla zikredilir (Lübâb, I, 27).

Ebû Ali'nin yerine oğlu veya torunu olduğu tahmin edilen Fahrüddevle Ebü'l-Muzaffer Muhammed geçti. Onun idaresi sırasında Ebû Ali'nin yeğeni Tâhir b. Fazl bir ara Çagāniyân bölgesine sahip oldu. Şair ve sanatkârları himaye eden, kendisi de şair ve hatip olan Tâhir b. Fazl'ın 381 (991) yılında Belh'te öldürülmesi üzerine Fahrüddevle Ebü'l-Muzaffer Muhammed tekrar Çagāniyân'ı yönetmeye başladı. Şair Ferruhî-i Sîstânî, Çagāniyân'a gittiği sırada (1015) burada Fahrüddevle Ebü'l-Muzaffer hüküm sürüyordu. Dakīkī ve Ferruhî-i Sîstânî gibi dönemin büyük şairleri, Gazneliler'in vasalı olarak ölen Fahrüddevle Ebü'l-Muzaffer'den övgüyle söz ederler.

Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın 424 (1033) yılında yöneteceği ülkelerle ilgili olarak Gazneli Sultan Mesud'a gönderdiği menşurda Çagāniyân'ın da adı geçmektedir. Bu bilgiden, Çagāniyân'ın bu tarihte Gazneliler'e tâbi bölgeler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Aynı tarihte bölge, Gazneliler'in damadı ve muhtemelen Muhtâcoğulları'ndan olan Ebü'l-Kāsım isimli bir şahsın idaresindeydi. Zaman zaman Karahanlılar'dan Ali Teginoğulları'nın bölgeye yaptıkları akınları önlemek için Türk kabilelerinden asker topladığı kaydedilen Ebü'l-Kāsım'ın 430'da (1039) genç yaşta ve geride bir vâris bırakmadan ölmesiyle Muhtâcoğulları hânedanı ortadan kalkmış oldu.

Muhtâcoğulları, İran edebiyatı tarihinde meşhur şairlerin hâmisi olarak önemli rol oynamıştır. Dakīkī, Müncîk-i Tirmizî, Ferruhî-i Sîstânî ve Lebîbî gibi şairler bu hânedan hakkında methiyeler yazmışlardır. Muhtâcoğulları ilim adamlarını da himaye etmiştir. Ebû Zeyd el-Belhî Ṣuverü'l-eḳālîm ve Şerḥu mâ ḳīle fî ḥudûdi'l-felsefe adlı eserlerini Ebû Bekir Muhammed adına kaleme almış, Ebû Ali Sel-lâmî-i Nîşâbûrî Kitâbü Aḫbâri vülâti

Ḫorâsân'ı yine onun için telif etmiştir. İbn Ferîgūn da Cevâmiʿu'l-ʿulûm adlı eserini Ebû Ali adına yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, V, 5-6, 106-108, 109, 164-169, 172; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 94; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 83-85, 124, 152-160, 168; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 265, 291, 492-495, 501-502, 558, 563, 569; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Tahran 1333, s. 58-59; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 67, 68, 80; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Avfî, Lübâb, I, 27; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, IV, 45-49; Browne, LHP, II, 124-128; Zambaur, Manuel, s. 204; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 94, 96, 313-315, 373, 376; a.mlf., "Çağaniyan", İA, III, 265-266; Erdoğan Merçil, "Muhtacoğulları", Prof.Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 67-92; a.mlf., "Simcurîler I", TD, XXXII (1979), s. 73-76; a.mlf., "Simcurîler II. İbrahim b. Simcûr", TED, X-XI (1981), s. 92-94; Ahmed Ateş, "Farruxī Çaġāniyān'a Ne Zaman Gitti?", ŞM, IV (1961), s. 32; Azîzullah Bayat, "Âl-i Muḥtâc (Ümerâ-yı Çâgānî)", Berresîhâ-yi Târîḫî, sy. 56, Tahran 1975, s. 272; C. E. Bosworth, "The Rulers of Chaghāniyān in Early Islamic Times", Iran, XIX, London 1981, ayrı basım, s. 1-20; a.mlf., "Muḥtādjids", EI² (İng.), VII, 477; a.mlf., "Āl-e Moḥtāj", EIr., I, 764-766; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Muḥtâc", DMBİ, II, 132-137.

Erdoğan Merçil

MUHTAR

(مختار)

Sözlükte "seçilmiş" anlamına gelen muhtâr terim olarak "mahalle veya köyün işlerini yönetmek için atanmış / seçilmiş idareci" demektir. Kelime, muhtarlık teşkilâtı kurulmadan önce mahalle, köy ve kasabanın önde gelen güvenilir kişileriyle (BA, HH, nr. 17923-A, 28377) esnafın ileri gelenlerini de nitelerdi (BA, HH, nr. 29886). Bunun yanında Avrupa ülkeleri, İran ve Hindistan'la ticaret yapan beratlı hayriye tüccarının İstanbul'da kendilerini temsil etmek üzere aralarından seçtikleri kişiler için de kullanılır. Tüccar muhtarlarının sayısı iki olup suçları sabit olmadıkça azledilemezlerdi. Görevleri hayriye tüccarı arasına katılmak isteyenlerin namuslu, dürüst ve dindar kişiler olup olmadığını araştırmaktı. Tüccar şehbenderiyle birlikte yaptıkları bu araştırmanın neticesi müsbet olursa ilgili tüccar için bir şehâdetnâme hazırlayıp hayriye tüccarı nâzırına gönderirlerdi. Nâzır şehâdetnâmeyi hükümete arzeder ve hükümet konuyu uygun görürse tüccarın beratı hazırlanırdı (İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, İstanbul Kadılığı Mahkemesi, nr. 188, vr. 1a-7b). Bunun dışında muhtar kelimesi,

Osmanlılar'ın sosyal yapısında bazı zümrelerin seçilmiş temsilcileri için de kullanılmıştır. Yine belirli bir zümrenin veya yabancı devlet hükümdarı ve idarecisinin durumuna işaret etmek üzere bunların elkābı içerisinde resmî bir hitap olarak da yer almıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesinde defterdarlar için yazılan elkābda bu kelime "muhtârü'l-küberâ" şeklinde görülür. Eflak-Boğdan voyvodaları elkābı esnasında da "muhtârü'l-ümerâi'l-milleti'l-Mesîhiyye" ibaresi yer alır. Benzer bir ifade diğer hıristiyan hükümdar ve devlet ricâli, hatta İngiltere kraliçesi elkābı içinde de kullanılmıştır.

Muhtarlık teşkilâtı ilk defa 1829'da İstanbul'da ve bilâd-i selâsede (Üsküdar, Galata ve Eyüp) uygulamaya konuldu. Bunda amaç İstanbul'a göçü kontrol etmek, mahallelere giriş çıkışı denetim altına alarak güvenliği sağlamak ve yönetim aleyhinde yapılan dedikoduları önlemekti. İlk

muhtarlar tayin yoluyla iş başına getirildi (Lutfî, II, 173). Teşkilât İstanbul dışında 1833'ten itibaren önce Kastamonu'da oluşturuldu. Kastamonu sancağına bağlı Taşköprü'de âyan Hacı Ömer'in halka kötü davranması ve fazla vergi toplaması üzerine ortadan kaldırılmasının ardından mütesellim Mustafa Ağa, onun yerine yeni âyan seçtirmeyerek İstanbul'da uygulanmakta olan muhtarlık usulünü getirdi. Her mahallede halk nezdinde saygınlığı olan, tecrübeli, namuslu ve becerikli kimselerden seçtiği iki kişiyi "muhtâr-ı evvel" ve "muhtâr-ı sânî" adıyla tayin etti. Ayrıca mahalle imamlarını muhtarlara, muhtarları mahalle sâkinlerine ve mahalle ileri gelenlerini de birbirine kefil yaparak durumu İstanbul'a bildirdi (BA, HH, nr. A-C, 24029). Bu sistem bir bakıma II. Mahmud'un nüfuzunu yok etmek istediği âyanlığın yerine ikame edilmişti.

Gayri müslimlerin yaşadığı yerlere ise muhtarların gördüğü vazifeleri yerine getirmek için kâhyalar atandı. Gayri müslim köy ve mahallelerinin eskiden olduğu gibi kocabaşılar tarafından yönetildiği şeklinde iddialar varsa da (Çadırcı, XXXIV/ 135 [1970], s. 411) belgeler buralara kâhyaların kısa bir dönem için dahi olsa tayin edilmiş olduğunu gösterir (BA, HH, nr. 24235, A, 29521, A). Nitekim kâhyaların bazı yolsuzluklara karışmaları sonucunda hükümetin, kendi cemaatleri arasında meydana gelen bu gibi olumsuzlukları önlemeleri için hahambaşını ve patrikleri uyardığına dair kayıtlara rastlanır (BA, HH, nr. 19258, C). Bu problemler sebebiyle gayri müslim mahalle / köylerin eskiden olduğu gibi kocabaşılarca yönetilmesi sürdürüldü ve ancak 1860'ta Rumeli'de bulunan muhbir ve kocabaşılıklar muhtarlığa dönüştürüldü (BA, A. MKT. NZD, nr. 328/98).

Halkın muhtarlık uygulamasından memnun olduğunun anlaşılmasından sonra teşkilâtın yaygınlaştırılması için ülkenin her tarafına emirler gönderildi. 1833 yılından itibaren Ankara (BA, HH, nr. 19281, C), Sivas (BA, HH, nr. 19281, B, 22313, H), Aydın (BA, HH, nr. 19281, A) gibi Anadolu şehirlerinde muhtarlık oluşturuldu ve ülkenin diğer yöreleriyle Rumeli'ye (BA, HH, nr. 24235, A) doğru yaygınlaştırıldı. Seçilen muhtarların isimleri kadı tarafından deftere kaydedilip defterler defter nâzırına ve oradan da cerîde nezâretine gönderiliyor, isimler padişahın onayından geçtikten sonra darphânede adlarına mühürler kazdırılarak muhtarlara yollanıyordu.

Mahalle / köyde güvenliği sağlamak, verginin tevziine ve toplanmasına yardımcı olmak muhtarların başlıca görevleriydi. Bu sebeple muhtarlar gelenlerin seyahat belgelerini (mürûr tezkiresi) kontrol eder, tezkiresizleri geri gönderir, kurallara uygun biçimde yerleşmek isteyenlere yer gösterir, yeni gelenlere kefil bulur veya kendisi kefil olur, ismini deftere kaydedip defter nâzırına bildirirdi. Başka yere gitmek isteyenlere defter nâzırının onayı ile mahkemenin vereceği mürûr tezkiresine temel teşkil etmek üzere şahsın eşkâli ile anne ve baba adı, gitmek istediği yer ve orada kalacağı süreyi belirtir bir mühürlü pusula verirdi. Doğum ve ölümlerin, başka yere göç eden veya gelenlerin kayıtlarını tutar, günü gününe defter nâzırına bildirirdi. Muhtarlar, 1830-1831 nüfus sayımının ardından sancaklarda teşkil edilen defter nâzırlıklarına ve nâzırlıklar da İstanbul'da kurulan Cerîde Nezâreti'ne bağlandı. Ancak idarî bakımdan denetimleri nezârete değil sancak mütesellimlerine aitti.

27 Eylül 1841 tarihli bir belgeden Tanzimat'ın ilânının hemen sonrasına kadar muhtar ve kocabaşıların vergiden muaf tutulduğu anlaşılmaktadır. Muhassıllık sisteminin kurulmasıyla birlikte bu muafiyetler kaldırıldı. Buna karşılık köylerinin büyüklüğüne göre muhassıllık malından kendilerine yıllık 30 ile 1000 kuruş arasında değişen oranlarda maaş bağlanması kararlaştırıldı (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 12783) ve bu karar bazı yörelerde kısa süreli de olsa uygulandı (Efe, s. 91, 131). Fakat bir kısım muhassılların muhtarlara yüksek maaşlar tahsis etmesinin bütçeye getirdiği büyük yük göz önünde bulundurularak fazla sürdürülmedi.

1864 Vilâyet Nizamnâmesi'yle köy yönetimi yeniden düzenlenince müslümanların ve gayri müslimlerin beraberce yaşadığı köylerde her cemaatin kendi muhtarını ve ihtiyar heyetini seçmesi kararlaştırıldı. İhtiyar meclisi köy / mahalle idaresindeki yerini ilk defa bu nizamnâmeyle aldı.

İmamların ve gayri müslimlerin ruhanî liderlerinin de üye olduğu, üye sayısı üç ile on iki arasında değişen bu meclisin görevi cemaat üyeleri arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, cemaatlere düşen vergiyi kişilere paylaştırıp toplanması işini denetlemek, korucu ve bekçileri seçmek, gerekirse muhtarı kaymakama şikâyet edip azlini istemekti. Muhtarın görevleri vergi toplanması, belediye hizmetleri, çeşme, okul ve mâbedlerin bakım ve onarımı, bekçi ve korucuların idaresi, devletin resmî tebliğlerinin

halka duyurulması, nüfus kayıtlarının tutulması, veraset davalarında mahkemelere yardımcı olunması şeklinde giderek genişledi. Bir yolsuzluk sebebiyle tahkikat geçirip suçu sabit görülen muhtarlar doğrudan veya ihtiyar meclisinin isteği üzerine görevden alınabilirdi.

Nizamnâme, muhtar ve ihtiyar meclisi seçimlerinin yılda bir defa yapılmasını öngörmekle birlikte bunun gerçekleştirilebildiğini söylemek güçtür. Bu sebeple bir kere seçilen muhtar bazan senelerce görevini sürdürebiliyordu. Öte yandan muhtarların vergi kâtipleri vasıtasıyla altı ayda bir görülmesi gereken hesapları çok defa yıllarca incelenmediğinden halktan tahsil edilen vergi gelirleri uzun süre zimmetlerinde kalıyor, bu da devleti zarara uğratıyordu (BA, DH. TMIK. nr. 27/71,S). Muhtarlık ve ihtiyar meclisi seçimlerinde oy kullanabilmek için yıllık asgari 50 kuruş vergi vermek, Osmanlı uyruklu ve erkek olmak, on sekiz yaşını doldurmak; seçilebilmek için de otuz yaşını doldurmak ve yılda en az 100 kuruş vergi vermek gerekiyordu. Bu son şart uygulamada sıkıntıya yol açtı; zira bazı yerleşim yerlerinde 100 kuruş vergi veren kimse bulunamadı. Bunun üzerine muhtarların en çok vergi verenler arasından seçilmesi şeklinde bir çözüm bulundu (BA, DH. MUİ, nr. 101/12). Muhtar ve ihtiyar heyeti seçimleri yapıldıktan sonra seçim sonuçları, altında köyün ileri gelenlerinin mühürlerinin yer aldığı bir mazbatayla arzedilirdi. Burada göze çarpan en önemli husus, mazbatada imzası bulunan şahısların seçilenlere kefil olmaları ve bunlardan birinin hazineye ait gelirlerden zimmetine para geçirmesi veya herhangi bir yolsuzluğa karışması durumunda devletin zararını ödeyeceklerini taahhüt etmeleriydi (BA, Y. PRK. UM, 57/113).

9 Kânunusâni 1286 (21 Ocak 1871) tarihli İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyât Nizamnâmesi'yle ihtiyar meclisleri ve muhtarın üzerinde kontrol yetkisi olan nahiye müdürlüğü oluşturulunca muhtarlar artık devletle iletişimini köy ile kaza arasında bir idarî birim olarak yerini alan nahiye müdürü vasıtasıyla gerçekleştirmeye başladı. 13 Mart 1329 (26 Mart 1913) tarihli İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyât Kānûn-ı Muvakkati ile 1864 ve 1871 tarihli nizamnâmeler yürürlükten kaldırıldı. Yeni kanunda köy ve mahalle idaresiyle ilgili herhangi bir hüküm yoktu. Bu durum, muhtarlık ve ihtiyar heyetlerinin söz konusu geçici kanunla lağvedildiği anlamına gelmekle beraber bunlar fiilî olarak görevlerini sürdürdüler. Dahiliye Nezâreti, bu hukukî boşluğu doldurmak için bir ara İstanbul'da muhtar ve ihtiyar heyeti

seçimlerinde kullanılmak amacıyla hazırlanmış olan tâlimatı bütün vilâyetlere göndererek muhtar ve ihtiyar heyeti seçimlerinin bu tâlimata göre yapılmasını istedi. Tâlimata göre seçilen muhtar ve ihtiyar heyeti üyeleri o mahallin en yüksek mülkiye memurunun onayı ile tayin edilmekteydi. Görevleri de önceki nizamnâmelerde belirlenenlerden farklı olup mebus seçimi, askerlik, tapu ve nüfus gibi çeşitli konulardaki muamelelere esas olacak ilmuhaberleri düzenlemekti.

Muhtar ve ihtiyar heyetleri böylece herhangi bir kanunî dayanağı olmaksızın 1934 yılına kadar görevlerine devam ettiler. 10 Haziran 1933 tarihinde kabul edilen ve 1 Ocak 1934'ten itibaren yürürlüğe giren, belediye teşkilâtı olan yerlerde muhtar ve ihtiyar heyetlerinin lağvını öngören 2295 numaralı kanunla görevlerinin önemli bir kısmı belediyelere devredildi. Ancak uygulamada bazı problemlerin ortaya çıkması üzerine 10 Nisan 1944 tarihli ve 4541 sayılı Şehir ve Kasabalarda Mahalle Muhtar ve İhtiyar Heyetleri Teşkiline Dair Kanun'la muhtarlık ve muhtarın başkanlığı altında olan ihtiyar heyetleri tekrar oluşturuldu. Muhtarların görevleri kanunda ayrıntılı biçimde tesbit edilmişti. Kanuna göre muhtar veya ihtiyar heyetleri, yaptıkları hizmet karşılığında iş sahiplerinden vilâyet idare heyetinin belirleyeceği bir miktar harç alacak ve bunu düzenledikleri belgenin üzerine not edeceklerdi. Tahsil edilen harç muhtarlara aitti. 29 Ağustos 1977 tarihli ve 2108 sayılı Muhtar Ödenek ve Sosyal Güvenlik Yasası ile il özel idareleri vasıtasıyla verilmek kaydıyla muhtarlara aylık ödenek tahsis edildi; ayrıca herhangi bir sosyal güvenlik kurumuna bağlı olmayan muhtarlar Bağ-Kur kapsamına alındı. Öte yandan hizmetlerden almakta oldukları harçları yine tahsile devam ettiler. Muhtarlık ve ihtiyar heyetlerinden oluşan köy / mahalle teşkilâtı, Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra özellikle Suriye, Ürdün ve Filistin gibi bölgelerde uzunca bir müddet daha varlığını sürdürdü.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 17923-A, 19258, C, 19281, A-D, H, 22313, A-C, 24029, H, 24234, A, 24235, A, 25064, C, 27865-A, 28377, 29521, A, 29886; BA, A.

MKT. NZD, nr. 328/98; BA, A. MKT. UM, 527/94; 530/67; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 5396, 12783; BA, DH. MUİ, nr. 101/12; BA, DH. TMIK. nr. 27/71 S; BA, Y. PRK. UM, nr. 26/58, lef 11; nr. 57/113; BA, ZB, nr. 59/10; İstanbul Müftülüğü Şer‘iye Sicilleri Arşivi, İstanbul Kadılığı Mahkemesi, nr. 188, vr. 1a-7b; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 618-620, 636-639, 647-648; İkinci tertip, İstanbul 1332, V, 186-216; Üçüncü tertip, XXV, 227-234; Beşinci tertip, XVI/2, s. 2456-2457; Lutfî, Târih, II, 173; V, 35; Sıddık Tümerkan, Türkiye’de Belediyeler (Tarihi Gelişimi ve Bugünkü Durumu), İstanbul 1946, s. 368-376; İlber Ortaylı, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Yerel Yönetim Geleneği, İstanbul 1985, s. 100-108; Özcan Mert, “XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Kocabaşılık Deyimi, Seçimleri ve Kocabaşılık İddiaları”, Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 401-407; Ayla Efe, Muhassıllık Teşkilâtı (doktora tezi, 2002), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29, 91, 131; Takvîm-i Vekā-yi‘, nr. 73, İstanbul 7 Şâban 1249, s. 2-3; nr. 81, 5 Zilhicce 1249, s. 2-3; Musa Çadırcı, “Türkiye’de Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme”, TTK Belleten, XXXIV/135 (1970), s. 409-420; Galip Eken, “Sivas Eyaletinde Muhtarlığın Tesisi ve Muhtarların Kimliğine Dair”, TY, XX/148-149 (2000), s. 518-525; C. V. Findley, “Mukhtār”, EI^2 (İng.), VII, 519-521.

Ali Akyıldız

el-MUHTÂR

(المختار)

Hanefî fakihi Mevsılî’nin (ö. 683/1284) mezhep fıkhının temel metinlerinden biri sayılan eseri

(bk. MEVSILÎ, Abdullah b. Mahmûd).

MUHTÂR b. AVF

(bk. EBÛ HAMZA eş-ŞÂRÎ).

MUHTÂR el-KÜNTÎ

(bk. KÜNTÎ).

MUHTAR PAŞA

(bk. GAZİ AHMED MUHTAR PAŞA).

MUHTÂR es-SEKAFÎ

(مختار الثقفي)

Ebû İshâk Muhtâr b. Ebî Ubeyd b. Mes‘ûd es-Sekafî (ö. 67/687)

Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla ayaklanan siyasî-dinî lider.

Tâif'in hâkim kabilesi Sakīf'e mensup olup hicretin 1. yılında (622) dünyaya geldi. Babası Ebû Ubeyd es-Sekafî'nin kumanda ettiği Köprü Muharebesi'nde şehid düşmesi üzerine amcası Sa‘d b. Mes‘ûd tarafından büyütüldü. Hz. Ali'yi destekleyen amcasının Cemel Vak‘ası'ndan sonra vali tayin edildiği Medâin'de bulundu ve 37 (657-58) yılında amcası Hâricîler'le savaştığı sırada yerine baktı. Sa‘d'ın yanında büyük ihtimalle Hz. Ali taraftarı olarak yetişmişti. Bununla birlikte amcasını, 41'de (661) Medâin'e uğrayan Hz. Hasan'ı tutuklayıp Muâviye'ye teslim etmesi için yönlendirmeye çalıştığı da söylenmektedir. Emevîler'in kuruluş günlerinde Kûfe'ye yerleşen Muhtâr önceleri siyasetten uzak durdu. 51 (671) yılında Hz. Ali taraftarı Hucr b. Adî aleyhinde şahitlik yapmadığı için hapse atıldı. I. Yezîd zamanında Hz. Hüseyin adına biat almak üzere Kûfe'ye gelen Müslim b. Akīl'in Vali Ubeydullah b. Ziyâd tarafından öldürülmesine (60/680) gösterdiği tepki yüzünden ikinci defa hapse atılan ve ancak eniştesi Abdullah b. Ömer'in aracılığıyla serbest bırakılan Muhtâr, Hz. Hüseyin'in intikamını alacağını söyleyerek Abdullah b. Zübeyr ile görüşmek için Mekke'ye ve onu açıktan biat almaya ikna edemeyince de Tâif'e gitti. Bir yıl sonra Mekke'ye geri geldi ve açıktan biat almaya başlayan Abdullah b. Zübeyr'e katılıp 64'te (683) şehri kuşatan Emevî ordusuna karşı savaştı. I. Yezîd'in ölümünün ardından Abdullah b. Zübeyr'den beklediği ilgiyi göremeyince Hz. Ali taraftarlarının yardımını temin edeceğini söyleyerek Kûfe'ye döndü. Ancak sözünü tutmadığı gibi Hz. Hüseyin'in intikamını almak için başlatılan Tevvâbîn hareketine de katılmadı. Hz. Ali'nin diğer oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisini emîr tayin ettiğini ileri sürüp onun adına faaliyete geçti. Davetini, özellikle Ali evlâdına karşı büyük muhabbet besleyen ve Emevî idarecilerince bazı haklarından mahrum bırakıldıkları gibi Abdullah b.

Zübeyr tarafından da ihmal edilen gayri Arap unsurlara (mevâlî) yöneltti. Bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr'in valisi tarafından tutuklandı ve hapisten yine Abdullah b. Ömer'in araya girmesiyle kurtuldu.

Muhtâr es-Sekafî daha geniş kitleleri etkileyebilmek için, nüfuz sahibi liderlerden Hz. Ali'nin ünlü kumandanı Eşter'in oğlu İbrâhim'e "mehdî" lakabını verdiği Muhammed b. Hanefiyye'nin ağzından bir mektup yazıp götürerek onu kendi safına çekmeyi başardı. İbrâhim ile birlikte 14 Rebîülevvel 66 (19 Ekim 685) tarihinde Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere isyan başlatmaya karar verdiler. Ancak durumdan haberdar olan valinin müdahalesi yüzünden isyan bir gün önce başlatıldı ve Kûfeliler'in de yardımıyla başarıya ulaşılarak şehir ele geçirildi. Arkasından Muhtâr, Kitap ve Sünnet'e tâbi olma, Ehl-i beyt'in intikamını alma, haksız yere kan akıtanlarla savaşma ve zayıfları müdafaa etme şartıyla biat almaya başladı; bu arada çatışmaların bitmesinden sonra muhaliflerine karşı sert davranılmasını yasakladı.

Bu isyanda önemli rol oynayan mevâlîye büyük yakınlık gösteren Muhtâr kendilerini Arap asıllı müslümanlarla eşit tutmuş ve askerlerinin çoğunu (Dîneverî'ye göre 40.000 kişi; bk. el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 300), özellikle muhafız birliğini onlardan seçmişti. Bu yüzden Araplar'dan 10.000 kişi, Muhtâr'ın Allah'ın kendilerine ganimet olarak verdiği insanları ganimetlerine ortak ettiğini söyleyip Basra'ya gitti (a.g.e., s. 304). Kûfe'nin ele geçirilmesinden sonra Muhtâr, İbrâhim b. Eşter'i Ubeydullah b. Ziyâd'ın üzerine gönderdi. Mevâlînin kendileriyle eşit tutulmasına tepki gösteren Arap eşrafı bunu fırsat bilerek ayaklandıysa da İbn Eşter'in âniden geri dönmesiyle isyan bastırıldı. Muhtâr, bu olayların ardından önceki politikasını değiştirip Kerbelâ Vak'ası'na karışan Kûfeliler'in tamamını öldürterek evlerini yıktırdı (Zilhicce 66 / Temmuz 686). O sırada Abdullah b. Zübeyr de hacca gelen Muhammed b. Hanefiyye ve yakınlarını kendisine biata çağırmış ve reddetmeleri üzerine onları Zemzem Kuyusu civarındaki bir binada tutuklatıp çevrelerine odun yığdırarak verdiği süre dolunca yakmakla tehdit etmişti. Muhammed b. Hanefiyye'nin yazdığı bir mektupla gelişmelerden haberdar olan Muhtâr, Ebû Abdullah el-Cedelî kumandasında 150 kişilik bir süvari birliği göndererek onları kurtardı. Ardından tekrar Ubeydullah'ın üzerine giden İbrâhim b. Eşter, Hâzir nehri kıyısında onu ağır bir hezimete uğrattı (9 Muharrem 67 / 5 Ağustos 686); kendisi dahil

askerlerinin büyük kısmı kılıçtan geçirildi. Muhammed b. Hanefiyye'nin kurtarılması ve bu zafer Muhtâr'ın şöhretini daha da arttırdı. Bunun üzerine İbnü'z-Zübeyr, kendisi için gittikçe daha büyük bir tehlike halini alan Muhtâr'ı durdurmak amacıyla kardeşi Mus'ab'ı Basra valiliğine tayin etti. Kûfe'den gelen Araplar sayesinde güç kazanan ordusuyla Kûfe'ye yürüyen Mus'ab dört aylık bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi. Yaptığı son huruç hareketi sırasında öldürülen Muhtâr'ın cesedi parçalanarak sağ eli Kûfe Camii'nin cümle kapısına asıldı (14 Ramazan 67 / 3 Nisan 687).

İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden ve ünlü hatiplerinden olan Muhtâr es-Sekafî, mevâlî ile Kûfe'deki Hz. Ali taraftarlarını birleştirerek Araplar dışındaki müslümanları da olayların içine sokmuş ve sadece Kerbelâ Vak'ası'nın intikamını almakla kalmayıp asıl hedefini teşkil eden Emevîler'in yıkılışını da etkilemiştir. Ali evlâdı taraftarlığının siyasî hareketten dinî bir inanca dönüşmesine zemin hazırlayan fikirleri kısa zamanda Abbâsî daveti halini alarak Kûfe'den Horasan'a sıçramış ve sonuçta Emevîler'in ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Bu bakımdan Muhtâr geleceği şekillendiren büyük simalardan biri sayılmıştır (Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 240).

Aynı zamanda bir mezhep lideri hüviyetiyle kendini gösteren Muhtâr es-Sekafî hakkında hemen bütün kaynaklarda sırasıyla Hâricî, Zübeyrî ve Şiî olduğu, daha sonra Hz. Hüseyin'in intikamını almak için ortaya çıktığında anlaşılmaz ifadelerle çeşitli gizli ilimlerden bahsederek farklı düşüncelerin doğmasına sebebiyet verdiği

şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bazı kaynaklarda ise kâhinler gibi gayba dair birtakım sözler söylediği, peygamberler gibi meleklerin getirdiği vahiyle yahut imamın bildirmesiyle meydana gelecek hadiseleri önceden bildiği ve haber verdikleri gerçekleşmediği takdirde Allah'ın bilgi ve iradesinin değiştiğini ileri sürdüğü (bk. BEDÂ) nakledilmektedir (Bağdâdî, s. 47-48; Şehristânî, I, 147-150). Öte yandan güvenilir hadis kitaplarında yer alan ve gelecekte ortaya çıkacağına işaret edilen yalancının (Müsned, II, 87, 91-92; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 229; Tirmizî, "Fiten", 44, "Menâḳıb", 73) Muhtâr olduğunu düşünenler görülmüş (İbn Kesîr, XII, 71) ve onun peygamberlik iddiasına dair H. D. van Gelder tarafından Mohtár de valsche Propheet adıyla bir kitap yazılmıştır (Leiden 1888). Kaynaklarda

Muhtâr hakkında verilen ilginç bir bilgi de onun Hz. Ali'den kaldığını söylediği, İsrâiloğulları'nın tabutuna benzer bir kürsü ihdas ederek uğur getirmesi için yanında savaşlara götürdüğü şeklindedir. Ancak bu bilgiler günümüzde Muhtâr'ın muhaliflerinin uydurduğu asılsız haberler olarak da değerlendirilmektedir (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 47). Muhtâr'ın, adına hareket ettiği Muhammed b. Hanefiyye ile ilişkisine dair rivayetler de açık değildir. Kaynaklarda, Muhammed b. Hanefiyye'nin onunla herhangi bir bağlantısının bulunmadığını belirtmesine rağmen faaliyetlerine engel olmadığı veya olamadığı şeklindeki bilgiler yanında daha kuvvetli bir ihtimalle onun hareketini destekler mahiyette sözler söylediği, hatta Kûfe'deki taraftarlarına bu hususta emir verdiği ve ağabeyi Hüseyin'in intikamını almasından dolayı memnun kaldığı şeklinde rivayetler de yer almaktadır; nitekim Ehl-i beyt imamları da onu övgüyle anmışlardır (bk. a.g.e., II, 50). Ebû Mihnef, Ḫaberü'l-Muḫtâr ve İbn Ziyâd adıyla bir eser yazmıştır (Sezgin, I, 309). İslâm tarihinde ilk defa mehdîlik fikrini ortaya atanlardan biri olan Muhtâr'ın aşırı düşünce ve inanışları daha çok ölümünden sonra çeşitli isimler altında (bunlardan Muhtâriyye doğrudan kendi adını taşımaktadır) geliştirilerek mezhep haline getirilmiştir (bk. HAŞEBİYYE; KEYSÂNİYYE). Gāliyye ismi de ilk defa ona bağlı Kûfeli bir grup Şiî için kullanılmıştır (bk. GĀLİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 87, 91-92; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 229; Tirmizî, "Fiten", 44, "Menâḳıb", 73; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 97-105, 147-148; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 263-268; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 400-401; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VI, 375-455; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 288-308; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1192-1197; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 258-265; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 569-582; VI, 38-77, 93-116; ayrıca bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Fütûḥ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, II, 252-353; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 18-23; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 83-108; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 38-53; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 147-150; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 168-175,

211-254, 257-278; ayrıca bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 7-54; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997, XII, 5-72; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 518-520; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 32, 107, 115-116, 240; a.mlf., İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 121-156; Sezgin, GAS, I, 309; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 46-54; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 53-57; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîḫu's-siyâsî li'd-devleti'l-ʿArabiyye: ʿAṣrü'l-ḫulefâʾi'l-Ümeviyyîn, Kahire 1982, II, 112-124; Hind Gassân Ebü'ş-Şa'r, Ḥareketü'l-Muḫtâr b. Ebî ʿUbeyd es̱-S̱eḳafî fi'l-Kûfe, Amman 1983; Hasan Yaşaroğlu, Muhtar es-Sakafî (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Onat, Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği, Ankara 1993, s. 93-114; K. A. Fariq, "The Story of an Arab Diplomat", Studies in Islam, III/2, New Delhi 1966, s. 53-80; III/3, s. 119-142; III/4, s. 227-241; IV/1 (1967), s. 5-59; G. Levi Della Vida, "Muhtâr", İA, VIII, 513-516; G. R. Hawting, "al-Mukhtār b. Abī ʿUbayd", EI² (Fr.), VII, 521-524; Asri Çubukçu, "Ebû Ubeyd es-Sekafî", DİA, X, 249.

İsmail Yiğit

MUHTÂRÂT

(المختارات)

Arap edebiyatında edebî metin ve şiirlerden derlenmiş kitap türü, antoloji.

Arapça’da muhtâr (muhtârât), ihtiyâr (ihtiyârât), müntehab (müntehabât) vb. adlarla anılan, belli ölçülere göre seçilmiş şiirlerin bir araya getirildiği mecmuaların ilk örneği, Hammâd er-Râviye’nin (ö. 160/777 [?]) Câhiliye şairlerinin muallaka kasidelerini topladığı rivayet edilen el-Muʿallaḳātü’s-sebʿ adlı derlemesidir. Mufaddal ed-Dabbî’nin el-İḫtiyârât’ı (el-Mufaḍḍaliyyât) kırk yedisi Câhiliye’den, on dördü muhadramûndan, altısı İslâmî devirden altmış yedi şaire ait 128 kaside ihtiva eder. Asmaî’nin el-Aṣmaʿiyyât’ı ise bir önceki eserin tamamlayıcısı niteliğinde olup kırk dördü Câhiliye şairi, on dördü muhadram şair, yedisi İslâm dönemine ait, yedisi devri belirsiz toplam yetmiş iki şairin doksan iki (veya yetmiş yedi) kasidesini içerir. Ahfeş el-Asgar bu iki mecmuayı Kitâbü’l-İḫtiyâreyn adıyla birleştirerek şerhederken elli şiir ilâve etmiştir.

Belli bir kabilenin şairlerinden seçmeleri kapsayan mecmualar arasında Sükkerî’nin Şerḥu Eşʿâri’l-Hüẕeliyyîn’i (Dîvânü’l-Hüẕeliyyîn) zamanımıza ulaşmıştır (Kahire 1364-1369, 1383-1385, 1387, 1388, 1389). İbn Cinnî bu eseri et-Temâm fî tefsîri Eşʿâri Hüẕeyl mimmâ aġfelehû Ebû Saʿîd es-Sükkerî adıyla ikmal etmiştir (nşr. Ahmed Nâcî el-Kaysî v.dğr., Bağdad 1962). İbnü’n-Nedîm, Muhammed b. Abdülmelik el-Esedî’nin (ö. 210/825) Kitâbü Meʾâs̱iri Benî Esed ve eşʿârihâ’sını bu türün ilk örneği kabul eder (el-Fihrist, s. 49).

Ebû Zeyd el-Kureşî’nin Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab’ı (nşr. Muhammed Ali el-Hâşimî, I-II, Dımaşk 1406/1986) şiir hakkında geniş bilgi içeren mukaddimesi ve tertibiyle öncekilerden farklıdır. Câhiliye ve ilk İslâm asrı şairlerinin kırk dokuz şiirini toplayan mecmua ilki muallakāta ayrılmış yedi bölümden oluşur ve her bölümde yedi şiir yer alır (bk. CEMHERETÜ EŞʻÂRİ’l-ARAB). Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-meʿânî’sinde 100 konuda ediplerce en güzel şiir kabul edilmiş parçaları bir araya getirmiştir. Ebû

Gālib İbn Meymûn’un Müntehe’ṭ-ṭaleb min eşʿâri’l-ʿArab’ı on bölüm (cüz) olup şiirleri şevâhid olarak kullanılan Arap şairlerinden her bölümde en az 100 şiirin yer aldığı 1000’i aşkın örnek mevcuttur. Eserin zamanımıza ulaşan kısmını Muhammed Nebîl Tureyfî neşretmiştir (I-IX, Beyrut 1420/1999; ayrıca bk. MÜNTEHE’t-TALEB).

Birinci bölümü kahramanlık şiirlerine ayrıldığı için “hamâse” adıyla tanınan mecmua türünü ilk defa ortaya koyan Ebû Temmâm’dır. Onun titiz bir seçimle oluşturduğu on bölümlük el-Ḥamâsetü’l-kübrâ’sı ile nâdir rastlanan şiirlerden oluşturduğu el-Ḥamâsetü’ṣ-ṣuġrâ’sının ardından öğrencisi Buhtürî’nin el-Ḥamâse’si gelir. Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdüsselâm el-Cürâvî et-Tâdelî’nin el-Ḥamâsetü’l-Maġribiyye’si, müellifin Ṣafvetü’l-edeb ve (nuḫbetü) dîvâni (kelâmi)’l-ʿArab adlı daha geniş derlemesinin muhtasarıdır (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye, I-II, Dımaşk 1411/1991). Dokuz bölümden meydana gelen antolojinin en belirgin özelliği içinde müstakil bir hamâse bölümünün yer almamasıdır. Mecmuaya bu adın verilmesi kavramın antoloji karşılığı olarak kullanılır hale geldiğini göstermektedir (bu türdeki diğer eserler için bk. HAMÂSE).

Arap edebiyatında tek konu etrafında derlenmiş antolojilerden İbn Dâvûd ez-Zâhirî’nin Kitâbü’z-Zehre’si ile İbn Hazm’ın Ṭavḳu’l-ḥamâme’sinde kendilerine ve başkalarına ait aşkla ilgili birçok şiir toplanmıştır. Ebü’l-Velîd İsmâil b. Âmir el-Himyerî, el-Bedîʿ fî vaṣfi’r-rebîʿ adlı eserinde yine aşk konusunda Arap-İspanyol karakterli şiirlerden seçmeler yapmıştır. Ebû Mansûr es-Seâlibî, Kenzü’l-küttâb’ında kâtip ve ediplerin özel ve resmî yazışmalarında malzeme olarak kullanabilecekleri beyit ve kıtaları bir araya getirmiştir. Safedî’nin, tek konu etrafında kendisine ve başka şairlere ait şiirlerden derlediği birçok muhtârâtı arasında Teşnîfü’s-semʿ bi’nsikâbi’d-demʿ, Keşfü’l-ḥâl fî vaṣfi’l-ḫal, Reşfü’z-zülâl fî vaṣfi’l-hilâl, Cerrü’ẕ-ẕeyl fî vaṣfi’l-ḫayl, et-Tenbîh ʿale’t-teşbîh gibi eserleri zikredilebilir. İbn Ebû Avn’ın mensur teşbih örneklerine de yer verdiği Kitâbü’t-Teşbîhât’ı ile (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han, London 1950) İbnü’l-Kettânî’nin Endülüs şiirinden seçmeleri içeren Kitâbü’t-Teşbîhât’ı da burada anılmalıdır (bk. TEŞBİH). İbn Senâülmülk’ün Dârü’ṭ-ṭırâz fî ʿameli’l-müveşşaḥât’ı (nşr. Cevdet er-Rikâbî, Dımaşk 1368/1949) müveşşah türü şiirin teorisiyle pratiğine dair zengin bir içeriğe sahiptir. Safedî, Tevşîʿu’t-tevşîḥ adlı eserinde (nşr. Albîr Habîb Mutlak, Beyrut 1386/1966) Endülüs, Mısır ve

Suriye şairlerinden seçtiği müveşşahlarla bunlara yazdığı nazîreleri ve diğer müveşşahlarını toplamıştır (bk. MÜVEŞŞAH).

Muhtârât arasında tanınmış bir şairden yapılmış seçmeleri ihtiva eden eserler de vardır. Hâlidiyyân'ın el-Muḫtâr min şiʿri Beşşâr (Ebü't-Tâhir İsmâil et-Tücibî'nin şerhiyle birlikte, nşr. Muhammed Bedreddin el-Alevî, Aligarh 1353/1934), el-Muḫtâr min şiʿri İbni'd-Dümeyne (nşr. Muhtârüddin Ahmed, Aligarh 1383/1963), İḫtiyâru şiʿri'l-Buḥtürî, İḫtiyâru şiʿri Müslim b. el-Velîd ve aḫbâruh, İḫtiyâru şiʿri'l-Ḫabbâz el-Beledî, İḫtiyâru şiʿri İbni'l-Muʿtez'i; Abdülkāhir el-Cürcânî'nin el-Muḫtâr min şiʿri'l-Mütenebbî ve'l-Buḥtürî ve Ebî Temmâm (nşr. Abdülazîz el-Meymenî, eṭ-Ṭarâʾifü'l-edebiyye içinde, Kahire 1937) adlı eserleri bunlardandır.

IV. (X.) yüzyılda eski ile yeni şiirin özellikleri ve birbirlerine olan üstünlükleri gibi konuların tartışılması aynı temada eski ve yeni şiirlerin derlendiği antolojilerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Hâlidiyyân'ın el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir min eşʿâri'l-müteḳaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-muḫaḍramîn'i (nşr. Muhammed Yûsuf, I-II, Kahire 1378/1958), İbn Saîd el-Mağribî'nin Doğu ve Batı şiirinden benzer olanları bir araya getirdiği ʿUnvânü'l-murḳıṣât ve'l-muṭribât'ı (Kahire 1286/1869) bunlar arasında zikredilebilir.

Şairlerin biyografileri hakkındaki eserlerde onlardan seçilmiş şiirler de muhtârât özelliği taşır. İbn Sellâm el-Cumahî'nin Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ, Muhammed b. Habîb'in Kitâbü men nüsibe ilâ ümmihî mine'ş-şuʿarâʾ, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Ebû Bekir es-Sûlî'nin Kitâbü Aḫbâri'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în, özellikle Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin kendi zamanına kadar bestelenmiş güfteleri derlediği, bu vesileyle şairlerin hayat hikâyeleri ve maceralarıyla diğer şiirlerinden zengin malzemeyi topladığı Kitâbü'l-Eġānî'si, Merzübânî'nin Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ ile Eşʿârü'n-nisâʾı, Seâlibî'nin kendi nesliyle bir önceki nesilden şairleri bölgelerine göre ayırarak hayat hikâyeleri, haber ve hâtıralarıyla şiirlerinden seçtiği zengin malzemeyi bir araya getirdiği Yetîmetü'd-dehr'i bu konuda önemli çalışmalardandır. Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân ile Maṭmaḥu'l-enfüs adlı eserlerinde Endülüs'ün ünlüleriyle edip ve şairlerinden seçmelere de yer vermiştir. Kendisini Seâlibî ile Feth b. Hâkān'ın halefi gibi gören Ebü'n-Nûr İsâmüddin Osman b. Ali el-Ömerî'nin Doğu şairleri ve şiirleri hakkındaki

er-Ravżü’n-naḍr fî tercemeti üdebâ˒i’l-˓aṣr’ı da bu tür eserlerdendir. İbn Ma‘sûm, Envârü’r-rebî˓ fî en-vâ˓i’l-bedî˓ adlı bedîiyyesinin şerhinde toplam 12.000 beyte ulaşan örnekleri toplamıştır. Eski Arap şiirinden yaptığı seçmelerle antoloji tertip eden çağdaş müellifler arasında Bârûdî (Muḫtârâtü’l-Bârûdî) ve Ali Ahmed Saîd (Dîvânü’ş-şi˓ri’l-˓Arabî) zikredilebilir (konuyla ilgili diğer eserler için bk. Brockelmann, GAL Suppl., III, 994-995, 1002-1003). İdrîs Belmelîh muhtârât konusunda bir doktora hazırlamış (bk. bibl.) ve bu çalışmasında kadîm şiirin kalıcı olmasının ve yaygınlığının psikososyal sebeplerini incelemiştir (ayrıca bk. MECMUA; MÜNTEHABÂT).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 42-43, 49; Brockelmann, GAL, I, 368-369; II, 46-102, 439-441, 668-671; Suppl., III, 994-995, 1002-1003; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 14-17, 31, 33-34, 40-41; İdrîs Belmelîh, el-Muḫtârâtü’ş-şi˓riyye ve echizetü telâḳḳīha ˓inde’l-˓Arab min ḫilâli’l-Mufaḍḍaliyyât ve Ḥamâseti Ebî Temmâm, Rabat 1995; A. Hamori, “Mukhtārāt”, EI² (İng.), VII, 526-528; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Abdülkāhir el-Cürcânî”, DİA, I, 248; Ali Şakir Ergin, “el-Asmaiyyât”, a.e., III, 500; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Bârûdî, Mahmud Sâmi Paşa”, a.e., V, 91; Hulûsi Kılıç, “Ebü’l-Ferec el-İsfahânî”, a.e., X, 317-318; Saffet Köse, “İbn Dâvûd ez-Zâhirî”, a.e., XIX, 410; Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, a.e., XX, 147; Hüseyin Elmalı, “İbnü’ş-Şecerî”, a.e., XXI, 219; Ramazan Şeşen, “İmâdüddin el-İsfahânî”, a.e., XXII, 175.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

MUHTÂRÎ

(مختاري)

Ebû Ömer Sirâcüddîn Osmân b. Ömer Muhtârî-yi Gaznevî (ö. 513/1119'dan sonra)

Gazneliler'in son döneminde yaşayan Fars şairi.

467 veya 468 (1074 veya 1075) yılında doğdu. Babasının adı bazı kaynaklarda Muhammed olarak kaydedilmektedir. Tahsili hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Şiirlerinde önceleri adını (Osman) mahlas diye yazarken daha sonra Muhtârî mahlasını kullanmıştır. Bu mahlas, hakkında kaside yazdığı Ebû Nasr Muhammed Müstevfî'nin kendisine verdiği "Muhtârü'ş-şuarâ" unvanından alınmış olmalıdır (Dîvân-ı Ḥakîm Muḫtârî-i Ġaznevî, s. 190-191). Muhtârî ayrıca "hâce" ve "hakîm" lakaplarıyla da anılır.

Muhtârî, yirmi bir yaşlarında iken Gazneli Hükümdarı İbrâhim b. Mes'ûd'un sarayına girdi. İlk kasidesini "seyyidü's-selâtîn" dediği bu hükümdar adına yazdı ve saraydaki şairler arasında temayüz etti. Bu hükümdarın ölümünün ardından yerine geçen oğlu III. Mesud'un şairlere karşı ilgisizliği sebebiyle Hindistan'da Kûşdâr'a gitti. Burada kaldığı süre içinde (490-493/1097-1100) şehrin valisi Muhammed b. Hatîb ve Lahor'da bulunan ünlü şair Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân için kasideler söyledi. Bir süre sonra gittiği Belh'in ileri gelenlerine kasideler yazdı, saray şairi Hasan Amîd ile tanıştı. Ayrıca Saffârîler'den Sîstan Hükümdarı Nasr b. Halef'e kasideler gönderdi. Belh'ten gittiği Kirman'da Selçuklu Hükümdarı I. Muizzüddin Arslan Şah ve diğer önde gelen kimseler için kasideler söyledi. Bu sırada III. Mesud'un Hindistan'da kazandığı zaferleri övdüğü ve Gazne'ye dönmek için izin istediği bir fetihnâme yazıp vezir Kutbüddin Yûsuf b. Ya'kūb aracılığıyla ona gönderdi. Ancak bundan bir sonuç alamadığından Gazne'ye bu hükümdarın ölümünden (508/1115) sonra dönebildi.

Bu arada Tabes'in İsmâilî yöneticilerinden Yemînüddevle İsmâil b. Gîlekî'ye ithaf ettiği Hünernâme adlı eserini kaleme aldı. Muhtârî, Gazne'ye gidince III. Mesud'un yerine geçen oğlu Arslan Şah tarafından iyi karşılandı; Muhtârî de onun tahta çıkışını kasidelerle kutladı. Bu hükümdar tarafından melikü'ş-şuarâ tayin edilen Muhtârî böylece hayatının en rahat dönemini yaşadı. Hakkında otuza yakın kaside yazdığı Arslan Şah 511'de (1117) kardeşi Behram Şah tarafından tahttan uzaklaştırılınca Muhtârî de gözden düştü. Divanında Behram Şah için söylediği sadece bir kaside bulunması da (a.g.e., s. 500-501) bunu teyit etmektedir.

Muhtârî hayatının son dönemini Mâverâünnehir ve Semerkant'a yaptığı seyahatlerle geçirdi. Semerkant'ta Batı Karahanlı Hükümdarı Arslan Han'ın sarayına girdi. Ardından Horasan'a geçti. Ancak burada haklarında kaside yazdığı kişilerin adı bilinmemektedir. Divanında 513'ten (1119) sonraki tarihlerde yazdığı şiirlerine rastlanmadığına göre onun bu yıl içinde veya kısa bir süre sonra öldüğü tahmin edilebilir. Dolayısıyla tezkirelerin verdiği 534 (1139-40) tarihi ve sonraki tarihler doğru değildir. Hünernâme adlı eserini ithaf ettiği İsmâilî emîri Yemînüddevle'yi övmesine ve kendisini on ikinci imam Mehdî el-Muntazar'a benzetmesine bakarak Şiî olduğu ileri sürülmüşse de onun yüzlerce Sünnî'yi de methetmiş olması bunun aksini göstermektedir. Ayrıca Gazneli sarayında bulunması da Sünnî kabul edilmesi için yeterli delildir.

Eserleri. 1. Dîvân. Şairler arasında büyük rağbet gören Muhtârî'nin divanındaki kasideler yazıldıkları bölgelere göre Gazneviyyât, Kirmâniyyât, Semerkandiyyât ve belirli bir yere nisbet edilmeyen şiirler olmak üzere dört gruba ayrılır. Bunlar aynı zamanda hayatının dönemleriyle de ilgilidir. Divanında ayrıca terkibibendler, gazeller, kıta ve rubâîler yer alır. Eser, ilk defa Rükneddin Hümâyun Ferruh tarafından Dîvân-ı Ḥakîm Muḫtârî-yi Ġaznevî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1336 hş.). Daha sonra Celâleddin Hümâî, Taṣḥîḥ-i Dîvân-ı Ḥakîm Muḫtârî-i Ġaznevî ismiyle ikinci neşrini gerçekleştirmiştir (Tahran 1340 hş./1961). 2. Hünernâme-i Yemînî. Bu felsefî mesnevi kâinatın kozmolojik bir tanıtımı ile başlar. Zodyak kuşağı, gezegenler ve dört unsurun (ateş, su, hava ve toprak) gelişmesini, mizaç ve mevsimleri, mevâlîd-i selâse (hayvanlar, bitkiler ve madenler), Hz. Âdem'in yaratılışı, Allah ve peygamberler, kâmil insan gibi konuları içerir. Bu tür bir eser ilk defa Muhtârî tarafından yazılmış, Senâî Ḥadîḳatü'l-

ḥaḳīḳa’sında onu takip etmiştir.

Yakın zamana kadar Muhtârî’nin eseri kabul edilen Şehriyârnâme’nin (Safâ, Ḥamâse-serâyî der Îrân, s. 311-315) ona ait olmadığı ileri sürülmektedir (Storey, V/2, 432-434). Firdevsî’nin Şâhnâme’sinden hareketle kaleme alınan Şehriyârnâme’nin konusunu, Rüstem’in torununun oğlu Şehriyâr b. Berzû’nun Hindistan’daki savaşlarıyla ilgili olaylar meydana getirir. Bunun Muhtârî’ye ait olamayacağını söyleyenler eserdeki ifade ve nazım bozukluklarını delil göstermekte ve eserin, III. Mesud’un Hindistan seferlerinden esinlenen Hintli bir şair tarafından X-XI. (XVI-XVII.) yüzyıllarda yazıldığını belirtmektedirler. Şehriyârnâme Gulâm Hüseyin Bigdilî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1358 hş.).

Muhtârî’nin Fars edebiyatında Türkistan veya Horasan üslûbu denilen tarzda (sebk-i Horasânî) yazdığı kasidelerinde Unsurî, Ferruhî-i Sîstânî ve Ezrakī-i Herevî gibi şairlerin etkileri görülür ve şiirlerinde onların kullandığı pek çok mazmuna rastlanır. Nitekim Muhammed b. Habîb adında bir kişiye sunduğu kasidesiyle Ferruhî’nin “Ḳaşîde-i Sümnâtiyye”si arasında büyük benzerlik vardır. Bununla birlikte Muhtârî hiçbir zaman taklitçi bir şair olarak görülemez. İfade kabiliyeti, geniş bilgisi ve anlatımdaki sadeliği onu diğer şairlerden ayırır. Muhtârî bedî‘ sanatındaki hüneri ve bilmeceleriyle de (çistânhâ) ünlüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Muhtârî, Dîvân-ı Ḥakîm Muḫtârî-yi Ġaznevî (nşr. Rükneddin Hümâyun Ferruh), Tahran 1336 hş., s. 190-191, 500-501, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Şehriyârnâme (nşr. Gulâm Hüseyin Begdilî), Tahran 1358 hş., s. 1-16; Devletşah, Teẕkire, s. 76; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 324-331; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer, Tahran 1337 hş., s. 118-121; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu’l-fuṣaḥâ, Tahran 1295, I, 598-607; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 542-543; Storey, Persian Literature, V/2, s. 428-435; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1324 hş., s. 255-256; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-

edeb, V, 261; Safâ, Edebiyyât, II, 501-508; a.mlf., Ḥamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1363 hş., s. 311-315; Celâleddin Hümâî, Muḫtârînâme: Muḳaddime-i Dîvân-ı ʿOs̱mân Muḫtârî, Tahran 1361 hş.; J. T. P. de Bruijn, Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literatur in the Life and Works of Hakim Sanai of Ghazne, Leiden 1983, bk. Fihrist; Gulâm Hüseyin Begdilî, “Şehriyârnâme-i Muḫtârî-yi Ġaznevî”, Âyende, VI/1-2, Tahran 1359 hş., s. 77-86; Julie S. Meisami, “Mukẖtārī”, EI² (İng.), VII, 535-536.

Mürsel Öztürk

MUHTÂRİYYE

(المختاريّة)

Muhtâr es-Sekafî’ye (ö. 67/687) nisbet edilen bir Keysâniyye fırkası

(bk. KEYSÂNİYYE).

MUHTÂRÜ’s-SIHÂH

(مختار الصحاح)

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin Tâcü’l-lu³a adlı sözlüğüne Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268’den sonra) tarafından yazılan muhtasar

(bk. TÂCÜ’l-LUGA).

MUHTASAR

(المختصر)

Bir eserin özet halinde kaleme alınmasından meydana gelen telif türü.

Sözlükte “bel” mânasındaki hasr kökünün “iftiâl” kalıbından türemiş bir sıfat olan muhtasar “kısaltılmış, özetlenmiş” demektir. Kelime, hacimli bir eserin özetlenmiş şekli için olduğu gibi bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “ḫṣr” md.; Kåmus Tercümesi, II, 294-295). Muhtasar ile (ihtisâr) mûcez (îcâz), ayrıca mülahhas (telhîs), hulâsa, mühezzeb (tehzîb), muhtâr (ihtiyâr), müntekā (intikā), müntehab (intihâb) ve mücerred (tecrîd) kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla birlikte bazı farklar da mevcuttur. Muhtasarda bir eserin kısaltılması, mülahhasta özetlenmesi temel düşüncedir. Mühezzebde hareket noktası eseri yeniden gözden geçirmek, ondaki fazla ve zayıf bilgileri ayıklamak suretiyle kısaltma yapmaktır. Muhtâr, müntekā ve müntehabda bir eserin muhtevasından seçmeler yapılır. Mücerredde ise delil, sened vb. bilgilerin ayıklanması söz konusudur. Bu farklara rağmen sözü edilen kavramların hepsinde “kısaltma yapma” ortak noktadır.

Muhtasarlar, çeşitli dönemlerde ilgi görmüş hacimli kitapların kullanımı sırasında ortaya çıkan zorlukların yaşandığı bir devreden sonra bu zorlukları giderici özetlerin meydana getirilmesi ihtiyacından doğmuştur. Bu tür eserler Arap edebiyatında IV. (X.) yüzyıldan önce nâdir olarak görülür. Bu yüzyılda İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd’i ile Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin

el-Eġānî’si gibi hacimli eserlerin telif edilmesi özetlerinin yazılmasına sebep olmuştur. İhtisar faaliyetlerinin önemli sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Ders kitabı olarak okutulan eserlerde öğrenci için gereksiz görülen kısımların çıkarılması, anlaşılmayan noktaların açık ve özlü biçimde ifade edilmesi. Abdülkāhir el-Cürcânî’nin el-ʿAvâmilü’l-miʾe, İbn Hişâm en-Nahvî’nin Ḳatrü’n-nedâ, Birgivî’nin el-ʿAvâmil ve İẓhârü’l-esrâr’ı nahve dair yazılmış bu tür muhtasarlardandır. 2. Bazı eserlerde yer

alan bilgilerin kaynakları durumundaki isnad zinciri hacimlerinin kabarmasına yol açtığı gibi bilgi akışının kesintiye uğramasına da sebep olmuştur. el-Eġānî'nin ihtisarlarında bu sakıncaların ortadan kaldırılmasının amaçlandığı görülmektedir. Fîrûzâbâdî de el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'inde benzer bir amaçla dilcilerin ve râvilerin isimlerini zikretmemiştir. 3. Bir kısım eserlerin konuları gereği belli bir kültür düzeyine sahip okuyucular tarafından güçlükle anlaşılması. Teftâzânî'nin, Telḫîṣü'l-Miftâḥ üzerine yazdığı el-Muṭavvel isimli şerhini ihtisar ederek Muḫtaṣarü'l-Meʿânî'yi kaleme almasının sebeplerinden biri budur. 4. Bazı eserlerin bir kısım muhtevasının sonraki devirlerin insanlarına hitap etmez duruma gelmesi. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sine yapılan ihtisarlarda şarkı ve bestelerle ilgili kısımların çıkarılması bunun örneklerinden biridir. İhtisarların bir kısmı bizzat eserin müellifi tarafından gerçekleştirilmiştir: İbn Ebü'l-İsba'ın Taḥrîrü't-Taḥbîr'ini et-Taḥbîr adlı daha hacimli eserinden kısaltması, Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'ini el-Lâmiʿu'l-muʿlem'inden hulâsa etmesi gibi.

Muhtasarlar genellikle asıl eserin yorumu konumunda bulunduğundan her ihtisar belirli bir ferdîliğe sahiptir. Bu durum muhtevaları fazlaca hacimli olan edebiyat kitaplarında açıkça görülmektedir. Bir yazar eserde yer alan şiirleri seçerken eğlendirici hikâye, fıkra ve kıssaları, bir diğeri de tarihî hikâyeleri tercih edebilir. Bazı kısaltıcılar telhislerine asıl eserde kapalı gördükleri noktaları açıklayıcı ilâveler yapınca orijinal eserin hacmini aşan muhtasarlar ortaya çıkmıştır. Nitekim Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ adlı eserinde Cevherî'nin sözlüğünü özetlemekle kalmamış, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sı gibi diğer bazı sözlüklerden ilâvelerde bulunmuştur. Hatîb el-Kazvînî'nin Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgata dair üçüncü bölümü için yazdığı Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ta hem kısaltma hem yeniden düzenleme hem de kendisinden ve başkalarından ilâveler yapmaktadır. Düzensiz olan veya planı karmaşık görünen eserlerde ihtisar es-nasında metin yeniden düzenlenmiştir. el-Eġānî'nin bazı muhtasarlarında muhtevanın alfabetik veya kronolojik olarak tanzim edilmesi, Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Esrârü'l-belâġa'sı ile Delâʾilü'l-iʿcâz'ının hulâsası olan Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz'ında asıl eserin karmaşık tertibinin daha iyi bir tasnife kavuşturulması bu türün örneklerindendir.

İslâm telif geleneğinde ihtisarlarla şerh ve hâşiyeler, ilim ve kültür tarihinde metinler etrafında nesilden nesile süregelen ilmî faaliyet ve tartışmaların ortaya konması bakımından önemlidir. Bilhassa edebî metinler üzerine yazılan ihtisar ve şerhler arasında âlim ve öğrencilerin taleplerinin dikkate alındığı eserler bulunduğu gibi yazarının zevkini yansıtmak veya hitap ettiği kitlenin beklentilerine cevap vermek amacıyla telif edilenler de vardır (Encyclopedia of Arabic Literature, I, 24).

Arap edebiyatı alanında meydana getirilmiş başlıca muhtasarlar şunlardır: Arap gramerinin zamanımıza ulaşan ilk hacimli eseri olan Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ındaki sarfla ilgili malzemeyi çıkarıp ihtisar eden, yeni düzenleme ve eklemelerle ortaya koyan Ebû Osman el-Mâzinî olmuştur. Zemahşerî de aynı eserde yer alan nahiv ve sarfa dair malzemeyi yeni bir düzenleme, ihtisar ve bazı ilâveler yaparak el-Mufaṣṣal'ını kaleme almıştır. İbnü'l-Hâcib, el-Mufaṣṣal'ı aynı yöntemle ihtisar edip nahivle ilgili olanları el-Kâfiye'de, sarfla ilgili bilgileri de eş-Şâfiye'de toplamıştır. el-Mufaṣṣal ayrıca müellifi tarafından el-Enmûẕec adıyla ihtisar edildiği gibi Ebü'l-Bekā el-Ukberî de eseri el-Muḥaṣṣal ismiyle şerhetmiş ve şerhini el-Müsterşid adıyla ihtisar etmiştir (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL, I, 347). Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ı, İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si, İbn Cinnî'nin el-Lumaʿ ve et-Taṣrîf'i, Mutarrizî'nin el-Miṣbâḥ'ı, İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'si ile el-Fevâʾid ve Teshîlü'l-Fevâʾid'i, İbn Usfûr el-İşbîlî'nin el-Muḳarrib ile el-Mümtiʿi, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Lemḥatü'l-bedriyye'si ve İbn Hişâm'ın Muġni'l-lebîb'i üzerine bazıları müelliflerince, çoğu başkaları tarafından olmak üzere birçok ihtisar meydana getirilmiş, bunların bir kısmına yazılan şerhler de ihtisar edilmiştir. Beyzâvî'nin el-Kâfiye için kaleme aldığı Lübbü'l-elbâb adlı ihtisarla Tâceddin el-İsferâyînî'nin el-Miṣbâḥ'a yazdığı şerh ve bunun ihtisarı türün örneklerinden bazılarıdır.

Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ına Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin yazdığı Muḫtaṣaru Kitâbi'l-ʿAyn'dan sonra Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı için Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin kaleme aldığı Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ı ile bunun için Dâvûd-i Karsî ve Ayşî Mehmed Efendi'nin yaptığı ihtisarlar dışında birçok telhis yazılmıştır. İbn Düreyd'in el-Cemhere'si, Zemahşerî'nin Esâsü'l-belâġa'sı, İbn Sîde'nin el-Muḥkem'i, Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ı ve Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'inin de ihtisarları yapılmıştır.

Arap belâgatında ihtisarların Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgata dair olan üçüncü bölümünün telhis edilmesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Eserin bu kısmı, belâgat öğretiminde gördüğü ilgi dolayısıyla başta Hatîb el-Kazvînî'nin Tel-ḫîṣü'l-Miftâḥ'ı olmak üzere İbnü'n-Nâzım'ın el-Miṣbâḥ fi'ḫtiṣâri'l-Miftâḥ'ı, Adudüddin el-Îcî'nin el-Fevâʾidü'l-Ġıyâs̱iyye'si gibi eserlere konu olmuştur. Belâgat klasiklerinin başında gelen Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı da umumiyetle Telḫîṣü't-Telḫîṣ adıyla Şehâbeddin Sâhib Ahmed b. Muhammed, Lutfullah Tokadî, Zeynüddin Abdurrahman el-Aynî, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, Pervîz er-Rûmî, Hamza el-Aydınî, Hıdır el-Amâsî (Ünbûbü'l-belâġa), Zekeriyyâ el-Ensârî (el-Mülaḫḫaṣ) tarafından ihtisar edilmiştir. Ayrıca Aristo'nun Rhetorica'sını filozof İbn Rüşd Telḫîṣü'l-Ḫaṭâbe adıyla kısaltmıştır.

Arap edebiyatının diğer eserleri arasında Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si ile İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'inden seçmeler tarzında birçok ihtisar yapılmıştır. İbn Manzûr'un Muḫtârü'l-Eġānî fi'l-aḫbâr ve't-tehânî'si, Muhammed el-Hudrî ve diğerleri tarafından telif edilen Muḫtârü'l-ʿİḳdi'l-ferîd ile (Kahire 1331/1913) A. Wormhoudt - W. Penn-College'in al-ʿIḳd al-farid: Selections (1981, 1989) adlı seçmeleri, el-Beyân ve't-tebyîn'den Münteḫabât adıyla yapılan seçmeler bunlar arasında yer alır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 129-130; Brockelmann, GAL Suppl., I, 251). İbn Reşîḳ'in el-ʿUmde'si, Şerîf er-Radî'nin Nehcü'l-belâġa'sı, İbşîhî'nin el-Müsteṭraf'ı, Süyûtî'nin Buġyetü'l-vuʿât'ı ve Taşköprizâde'nin Mevzûâtü'l-ulûm'u da ihtisar edilmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 706 vd.; II, 196, 481, 1043).

Her yazarın özgün anlayış, zevk ve ölçüsüne göre bir şairden veya çeşitli şairlerden

"muhtârât" (antoloji) adıyla yaptığı seçmeler de bir bakıma ihtisar sayılır. Bu tür eserlerin en eskisi Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaḍḍaliyyât'ı ile Asmaî'nin el-Asmaʿiyyât'ıdır. Daha sonra hamâse türü antolojiler ortaya çıkmıştır. Bir bilim alanıyla ilgili bilgileri özlü bir şekilde anlatan ve umumiyetle "el-mukaddime", "el-muhtasar" adlarıyla anılan, Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî, İbn Âcurrûm, İbn Bâbeşâz ve Hâlid el-Ezherî'nin el-Muḳaddime fi'n-naḥv'leri ile Zemahşerî'nin Muḳaddimetü'l-edeb'i gibi

eserler temel bilgilerin derlendiği metinlerdir.

Osmanlı müellifleri, özellikle medreselerde okutulan kitaplarla sarf-nahiv ve belâgat konularındaki Arapça ve Farsça hacimli eserlerin yine kendi dillerinde muhtasarlarını yapmıştır. Bunun dışında dinî konulardan dil ve edebiyata, tarih ve coğrafyaya, matematik ve tıbba kadar çok geniş bir yelpazede ana hatlarıyla bilgi aktaran muhtasarlar telifine yönelmişlerdir. “Muhtasar” başlığını taşıyan Türkçe yazılmış eserleri kaydeden M. Seyfettin Özege bunlardan 250 kadarını tesbit etmiştir (Katalog, III, 1201-1215). Aynı eserde “müntehabât” adını taşıyan altmış beş (III, 1266-1272), “hulâsa” başlıklı altmış dört (II, 603-610) ve “mülahhas” adlı on (III, 1258-1259) eser belirlenmiştir. Kütüphane katalogları tarandığında yazma ve matbu olarak sayısı bir hayli artacak olan bu eserlerin bir bölümü Keşfü’ẓ-ẓunûn ve zeyilleriyle Osmanlı Müellifleri’nde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫṣr” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 114; Kāmus Tercümesi, II, 294-295; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 129, 130; II, 1071-1073, 1169, 1299-1300, 1310, 1333, 1373, 1546, 1562, 1563, 1594, 1623, 1630-1631, 1708, 1733, 1754, 1764, 1767, 1776, 1790; Brockelmann, GAL, I, 134, 347, 353, 361, 376; ayrıca bk. tür.yer.; Suppl., I, 173, 196, 197, 226, 251, 516, 519, 706 vd., 880, 965; II, 196, 481, 1043; ayrıca bk. tür.yer.; Îżâḥu’l-meknûn, I, 47, 49, 318, 319, 433, 437; ayrıca bk. tür.yer.; Özege, Katalog, II, 603-610; III, 1201-1215, 1258-1259, 1266-1272; Bustânî, DM, II, 618-620; Cengiz Orhonlu, “Telhîs”, İA, XII/1, s. 148-149; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 492-493; H. Kilpatrick, “Abridgements”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 23-24.

İsmail Durmuş

TEFSİR.

Tefsir alanında kaleme alınmış eserlerin, müellifleri veya başkaları tarafından kısaltılması yaygın bir uygulamadır. Bazı tefsirler öncekilerin muhtasarı olduğu halde müellifleri bunu ifade etmemiştir. İlk hacimli tefsirlerden olan Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı, Ebû Yahyâ Muhammed b. Sumâdih et-Tücîbî tarafından Muḫtaṣar min Tefsîri'l-İmâm eṭ-Ṭaberî adıyla ihtisar edilmiştir. Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Sâlih Ahmed Rızâ eserin ikinci bir muhtasarını hazırlamıştır. Câmiʿu'l-beyân bir heyet tarafından özetlenerek Farsça'ya çevrilmiştir. J. Cooper, W. F. Madelung ve A. Jones tefsiri muhtasar olarak İngilizce'ye tercüme etmiştir. Pierre Godé'nin yaptığı muhtasar bir Fransızca çeviri de bulunmaktadır (DİA, VII, 106-107).

Vâhidî el-Basîṭ, el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd ve el-Vecîz fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîz adıyla birbirinin muhtasarı olarak üç tefsir yazmıştır. Dirâyet tefsirinin en önemli teliflerinden olan Zemahşerî'ye ait el-Keşşâf üzerine çeşitli ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Kaynaklarda Tabersî'nin Muḫtaṣarü'l-Keşşâf'ından söz edilir (Ziriklî, V, 148). Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin Muḫtaṣarü'l-Keşşâf'ı ile Abdullah b. Hâdî ez-Zeydî'nin aynı adlı eseri ve Muhammed Sıddîk Hasan Han'ın Ḫulâṣatü'l-Keşşâf'ı diğer ihtisar çalışmalarındandır. Abdülkerîm b. Ali el-Irâkī, hocası İbnü'l-Müneyyir'in el-Keşşâf'ta yer alan i'tizâlî görüşleri reddetmek amacıyla kaleme aldığı el-İntiṣâf adlı eserindeki aşırılıkları gidermek için el-İnṣâf muḫtaṣarü'l-İntiṣâf mine'l-Keşşâf'ı telif etmiştir. İbn Hişâm en-Nahvî bu iki eseri kısaltarak Muḫtaṣarü'l-İntiṣâf mine'l-Keşşâf'ı meydana getirmiştir. Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i müstakil bir telif gibi görünüyorsa da gerçekte el-Keşşâf'ın bir özeti mahiyetindedir (krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 187; II, 1481). Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Medârikü't-tenzîl'i ile bir bakıma el-Keşşâf'ı ikinci bir ihtisara tâbi tutmuştur. Aralarındaki ciddi benzerlikler dolayısıyla Nesefî'nin eserini Envârü't-tenzîl'in muhtasarı olarak görenler de vardır. Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ'inde el-Keşşâf'tan büyük ölçüde istifade etmiş ve onu özetlemiştir.

Şiî müfessirlerinden Tabersî'nin Mecmaʿu'l-beyân'ını Zeynüddin Ali b. Yûnus Zübdetü'l-beyâni'l-müntezâʿ min Mecmaʿi'l-beyân, İbrâhim Kutubşah diye bilinen Hocegî-i Şîrâzî Muḫtaṣaru Mecmaʿi'l-beyân ve Takıyyüddin İbrâhim el-Kef'amî Ḳurâḍatü'n-naẓîr ve ḫulâṣatü't-tefsîr ismiyle ihtisar etmiştir (DİA, XXVIII, 257). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî,

âkıbeti bilinmeyen el-Muġnî adlı çok geniş tefsirini kendisi ihtisar ederek Zâdü'l-mesîr'i ortaya koymuş, bunu da kısaltıp Teysîrü'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ı ve bu iki eseri özetleyerek Tezkiretü'l-erîb fî tefsîri'l-ġarîb'i meydana getirmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı Burhâneddin en-Nesefî tarafından el-Muḫtaṣar bi'l-vâżıḥ, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî tarafından Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān ve Kādî Muhammed er-Rîgī tarafından et-Tenvîr fi't-tefsîr muḫtaṣarü't-Tefsîri'l-kebîr adıyla ihtisar edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1756-1757; DİA, XXVIII, 350).

Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ini Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (a.g.e., XI, 261) ve İbnü'l-İmâd Muḫtaṣaru Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl adıyla ihtisar etmiştir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl'i Burhâneddin en-Nesefî, Ahmed b. Aybek el-İmâdî, Ebû Muhammed Zeynüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Aynî ve Ebû Abdullah Sıddîk b. Ömer el-Herevî tarafından ayrı ayrı kısaltılmıştır (Çetiner, s. 50). Ali b. Muhammed el-Hâzin'in telif ettiği Lübâbü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl, Ferrâ el-Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'inden yapılmış bir özet niteliği taşır. Şeyh Abdülganî ed-Dakar Lübâbü't-teʾvîl'i Muḫtaṣaru Tefsîri'l-Ḫâzin adıyla kısmen ihtisar etmiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ adlı tefsirini en-Nehrü'l-mâd mine'l-Baḥr ismiyle kısaltmışsa da bu muhtasar fazla rağbet görmemiştir. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i Muhammed Ali es-Sâbûnî tarafından Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Keṡîr ve Muhammed Nesîb er-Rifâî tarafından Teysîrü'l-ʿaliyyi'l-ḳadîr li'ḫtiṣâri Tefṡîri İbn Keṡîr adıyla ihtisar edilmiştir.

Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ed-Dımaşkī'nin et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ını Ayıntâbî Muhammed (Mehmed) b. Hamza el-Hanefî özetleyerek Türkçe'ye aktarmıştır. Osmanlı döneminin en meşhur halk tefsiri olan eser Tercemetü't-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân, Tercüme-i Tibyân, Tefsîr-i Tibyân adlarıyla çokça istinsah edilmiş ve basılmıştır. Süleyman Fâhir bu tercümeyi Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri: Tibyan Tefsiri ismiyle özetleyip sadeleştirmiştir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i ʿAliyye adlı Farsça tefsiri, İsmâil Ferruh Efendi tarafından Tefsîr-i Mevâkib adıyla muhtasar olarak Türkçe'ye aktarılmıştır. İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ını Muhammed Ali es-Sâbûnî Tenvîrü'l-ezhân min Tefsîri Rûḥi'l-beyân adıyla kısaltmıştır. Bunun yanında "hulâsatü't-tefâsîr, lübâbü't-tefâsîr, uyûnü't-tefâsîr, zübdetü't-tefâsîr" adıyla ve

özetleme yoluyla hazırlanan tefsirler de mevcut olup bunlar genellikle pratik ihtiyaçları gidermek için basit bir üslûpla hazırlanmıştır (bazıları için bk. Mollaibrahimoğlu, s. 73, 265, 397, 409, 453-461).

Kur'an ilimlerine dair eserler içinde İbn Hâleveyh'in günümüze ulaşmayan İʿrâbü'l-Ḳurʾân'ı İʿrâbü'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelühâ, el-Bedîʿ fi'l-ḳırâʾât adlı eseri ise Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân min Kitâbi'l-Bedîʿ adıyla kendisi tarafından ihtisar edilmiştir. İʿrâbü s̱elâs̱îne sûre isimli kitabının iki ayrı muhtasarı vardır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnü'l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ı Muḫtaṣaru Fünûni'l-efnân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân ismiyle kısaltılmıştır (Brockelmann, I, 663). İbn Receb'e göre İbnü'l-Cevzî Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓir fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir adlı kitabını el-Vücûh ve'n-nevâẓir fi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir ismiyle ihtisar etmiştir (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, I, 416). İbnü'l-Cevzî'nin el-Muṣaffâ bi-eküffi ehli'r-rusûḫ min ʿilmi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ adlı eseri de Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh (Nevâsiḫu'l-Ḳurʾân, ʿUmdetü'r-râsiḫ fî maʿrifeti'l-mensûḫ ve'n-nâsiḫ) adlı kendi eserinin muhtasarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, neşredenin girişi, s. 76; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 368; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 416, 417; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Tefsîr-i Mevâkib (trc. İsmâil Ferruh Efendi), İstanbul 1320, tercüme edenin önsözü, s. 3; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 187; II, 1477, 1481, 1627, 1756-1757; Sicill-i Osmânî, I, 389; Osmanlı Müellifleri, I, 129; Brockelmann, GAL, I, 663; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 604; Cevdet Muhammed Muhammed el-Mehdî, el-Vâḥidî ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire 1978, s. 86-87; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 148; Bedreddin Çetiner, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsîri, İstanbul 1995, s. 50; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 73, 197-199, 265, 397, 409, 453-461; Abdülhamit Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si", İslâmî Araştırmalar Dergisi, XVII/1, Ankara 2004, s. 60; İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-beyân an

te’vîli âyi’l-Kur’ân”, DİA, VII, 106-107; a.mlf., “Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl”, a.e., XI, 261; Musa Kâzım Yılmaz, “Mecmau’l-beyân”, a.e., XXVIII, 257; Lutfullah Cebeci, “Mefâtîhu’l-gayb”, a.e., XXVIII, 350.

Abdülhamit Birışık

HADİS.

Muhtasar türü kitaplar hadis ilminde de yaygındır. Sahâbe döneminde sahîfelere yazmak suretiyle başlayan hadis kitâbeti bir müddet sonra cüzlerin ve ardından kitapların telifine dönüşmüş, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren câmi‘, muvatta, musannef ve müsned türü hacimli eserler kaleme alınmıştır. Nitekim İslâmî ilimler sahasında telif edilen ilk hacimli eserler hadis kitaplarıdır. Muhaddisler, hadis derleme yolculukları sırasında topladıkları rivayetleri belli usullerle tasnif etmeye çalışmışlardır. Esasen konularına göre tasnif edilen ilk hadis kitaplarını birer muhtasar olarak düşünmek mümkündür. Çünkü bu eserler, müellifin derlediği pek çok rivayet arasından onun şartlarına uygun olanların seçilmesiyle meydana getirilmiştir. Meselâ ilk hacimli eserlerden biri olan İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı başlangıçta 10.000 (veya 4000) hadis ihtiva ederken sonradan musannifi tarafından ihtisar edilince bu sayı 1720’ye düşmüştür. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri gibi eserler de yüzbinlerce rivayet arasından seçilerek oluşturulmuştur.

İlk dönemlerde hadis kitaplarında rivayetler senedleriyle birlikte zikredilirken hadislerin kaynaklara intikalinden sonra IV. (X.) asrın ortalarından itibaren senedler hazfedilip hadisler sadece metinleriyle yazılmaya başlanmıştır. Hacimli eserlerin telif edilmesinden ve bunların şerhlerinin kaleme alınmasından sonra bu eserlerdeki bilgilere kolayca ulaşma, şerhlerde zamanla eskiyen bilgileri ayıklama ve bunları mükerrer rivayetlerden arındırma ihtiyacı muhtasar eserlerin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Bunlara genellikle muhtasar denilmekle birlikte başlıklarında hulâsa, ihtisâr, telhîs, mülahhas, tehzîb, takrîb, müntekā, muhtâr, muktetaf ve müntehab gibi kelimeler kullanılmıştır. Hadis metinlerinin yanı sıra usul ve ricâl kitapları dahil hadis ilimlerinin her alanında pek çok muhtasar eserle karşılaşmak mümkündür. Metin özeti anlamındaki ilk muhtasarlardan biri Kābisî’nin İmam Mâlik’in el-

Muvaṭṭaʾını özetlediği Kitâbü Mülâḫḫıṣi'l-Muvaṭṭaʾ adlı eseridir. Ebü'l-Velîd el-Bâcî de Tahâvî'nin Müşkilü'l-âs̱âr'ını Muḫtaṣar min Müşkili'l-âs̱âr (Muḫtaṣaru Müşkili'l-âs̱âr) adıyla ihtisar etmiş, bu muhtasarı daha sonra Cemâl el-Malatî el-Muʿtaṣar mine'l-Muḫtaṣar min Müşkili'l-âs̱âr ismiyle ikinci defa özetlemiştir. Münzirî, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi Müslim, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini Muḫtaṣaru Süneni Ebî Dâvûd, Ebû Ca'fer Ömer el-Kazvînî, Beyhakī'nin Şuʿabü'l-îmân'ını Muḫtaṣaru Şuʿabi'l-îmân; Hatîb et-Tebrîzî, Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne adlı eserini Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ, Zehebî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sını Muḫtaṣarü's-Süneni'l-kübrâ, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn isimli eserini Telḫîṣü'l-Müstedrek; İbn Hacer el-Askalânî, Münzirî'nin et-Terġīb ve't-terhîb'ini Muḫtaṣarü't-Terġīb ve't-terhîb, kendisine ait Fetḥu'l-bârî isimli Buhârî şerhini de İtḥâfü'l-ḳārî bi'ḫtiṣâri Fetḥi'l-bârî; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şemseddin es-Sehâvî'nin el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene'sini Muḫtaṣarü'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Nevevî'nin Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn'ini Muḫtaṣaru Kitâbi Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn adıyla ihtisar etmiştir. Hadis usulü kitaplarından özellikle İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'sini birçok muhaddis kısaltmıştır. Nevevî'nin et-Taḳrîb ve't-teysîr'i, Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin Muḫtaṣaru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱'i ve İbn Kesîr'in İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱'i bunlar arasında sayılabilir.

Ricâl kitapları üzerinde VII. (XIII.) yüzyıldan sonra pek çok ihtisar çalışması yapılmıştır. Bunların içinde en çok ihtisar edilen eser Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl'idir. Zehebî bu eseri önce Teẕhîbü't-Tehẕîb adıyla kısaltmış, daha sonra bunu el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte ismiyle yeniden özetlemiştir. Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'ini Tehẕîbü't-Tehẕîb adıyla ihtisar eden İbn Hacer el-Askalânî daha sonra bu eserini özetleyerek Taḳrîbü't-Tehẕîb adını vermiştir. Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, Zehebî'nin Teẕhîbü't-Tehẕîb'ini Ḫulâṣatü Teẕhîbi Tehẕîbi'l-Kemâl ismiyle özetlemiştir. İbn Adî'nin önemli ricâl kitaplarından el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl'ini Makrîzî Muḫtaṣarü'l-Kâmil fi'ḍ-ḍuʿafâʾ ve ʿileli'l-ḥadîs̱; Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ını da çağdaş müelliflerden Abdülkādir Bedrân Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ adıyla ihtisar etmiştir.

Bir eserin adındaki "muhtasar" kelimesi her zaman onun bir başka eserin

ihtisarı olduğunu göstermez. Hadis âlimleri, bir konu hakkında özet bilgi vermek üzere kaleme aldıkları eserlerine de muhtasar adını vermişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî'nin Muḫtaṣaru naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱, Tîbî'nin el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱, İbnü'l-Cezerî'nin Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-ḥadîs̱ adlı eserleri bu tür çalışmalardandır.

Hadis metinlerine dair bazı muhtasarlar Türkçe'ye çevrilmiş ve şerhedilmiştir.

Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin muhtasarı olan Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ'i Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi adıyla tercüme ve şerhedilmiştir. İbrahim Canan, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl'ünün muhtasarı olan İbnü'd-Deyba'ın Teysîrü'l-vüṣûl'ünü Kütübü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi ismiyle şerhetmiştir. Süyûtî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr (Cemʿu'l-cevâmiʿ) adlı eserinden yine kendisinin ihtisar ettiği 10.010 hadisi ihtiva eden el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'den seçtikleri 3894 hadisi İsmail Mutlu, Şaban Döğen ve Abdülaziz Hatip Câmiu's-Sagîr Muhtasarı Tercüme ve Şerhi adıyla yayımlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, neşredenin girişi, s. 6-11; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 35-36; Salih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, Bursa 2002, s. 53-70; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 492-493; Abdullah Aydınlı, "İhtisâr", DİA, XXI, 572-573; H. Kilpatrick, "Abridgements", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 23-24.

Mehmet Efendioğlu

FIKIH.

Muhtasar, fıkıh ilminin tarihiyle doğrudan irtibatlı bir telif geleneğini temsil etmektedir. Bu adı taşıyan ilk fıkıh eserleri, III. (IX.) yüzyılda mezhep imamlarının halkasına dahil kişiler tarafından kaleme alınmıştır. İmam Şâfiî'nin talebesi Müzenî'nin Muḫtaṣarü'l-Müzenî'si gibi, mezhep imamının ders halkasında üretilen fıkhî bilgilerin müellif tarafından zaptedilebilen kısmını ana hatlarıyla kaydetmeyi hedefleyen bu eserlerin mezhep birikimini kuşatmak gibi bir amacı bulunmamaktadır. Fıkıh muhtasarlarının özel bir telif şekli ve müstakil bir literatür halini aldığı devir mezheplerin teşekkül süreçlerinin tamamlandığı IV. (X.) yüzyıldır. İlk fıkıh şerhlerinin de ortaya çıktığı bu dönemde Hanefî âlimi Hâkim eş-Şehîd'in kaleme aldığı el-Kâfî ve Hanbelî fakihi Hırakī'nin el-Muḫtaṣar'ı gibi eserler, ilk defa mezhep imamı ile talebelerinin mesaisini gelişen fıkıh diliyle kapsama hedefi güden çalışmalar olarak nitelendirilebilir. Hanefîler'den Kerhî'nin el-Muḫtaṣar'ı ve Mâlikî İbnü'l-Cellâb'ın et-Tefrîʿi gibi mezhep birikiminin kaynakları arasında yapılan farklı tercihleri temsil eden bu eserlerin büyük bir kısmı aynı zamanda mezheplerin farklı coğrafyalarda gelişmiş çevrelerinin anlayış ve katkılarını da yansıtmaktadır. VI. (XII.) yüzyılın sonundan itibaren muhtasar geleneği mezhep kavramıyla ilişkisi, fıkıh eğitimi içindeki yeri, metin özellikleri ve İslâm toplumuna etkisi gibi birçok açıdan yeni bir döneme girmiştir. Şâfiî fakihi Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i, Hanefî Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i ve Mâlikî İbnü'l-Hâcib'in Câmiʿu'l-ümmehât'ı gibi üzerinde en çok çalışma yapılan ve İslâm fıkıh tarihindeki en etkili metinler arasında yer alan eserlerin büyük bir kısmını bu dönemde kaleme alınan muhtasarlar teşkil etmektedir. Özellikle mezhep imamlarından itibaren mezhep içinde gerçekleştirilmiş fıkhî mesainin bütününü değerlendirme ve yorumlamada gösterdikleri başarı ile öne çıkan bu muhtasarlar, kısa sürede fıkıh eğitiminin ve hatta bütün fıkhî faaliyetlerin merkezî metinleri haline gelmiştir. Mezhep birikimini bilgi ve delil kaynağı olma açısından hiyerarşik bir şekilde sistemleştiren ve bu amaçla yeni terminolojiler geliştiren bu eserlerin her cümlesi, ihtiva ettiği hükümlerin yanı sıra belirli bir mezhep çerçevesinde fıkhın meseleleri, usulü ve literatürüne dair ortaya çıkmış tartışmalara da zımnen atıfta bulunmaktadır.

VI. (XII.) yüzyılın sonundan itibaren ortaya çıkan muhtasarlarla fıkıh tarihinde müteahhirîn devri olarak adlandırılan zaman dilimi arasında yakın bir ilişki bulunmakta, bu devrin ayırıcı özelliklerinden biri olarak söz

konusu muhtasarların ortaya çıkışı ve İslâm dünyası üzerinde daha önce görülmedik derecede etkili oluşları gösterilmektedir. Müteahhirîn devrinde gerek fıkıh eğitimi ve literatürü ile fetva ve kazâ faaliyetlerinin merkezî metinlerini, gerekse İslâm toplumlarındaki ilmihal bilgisi, fıkıh kültürü ve idarî uygulamaların temel kaynaklarını bu dönemde ortaya çıkmış fıkıh muhtasarları teşkil etmektedir. Bu sebeple fıkıh muhtasarları, İslâm medeniyeti tarihinde toplumla en yoğun ve sürekli ilişkiye sahip eserler arasında yer almaktadır.

Mezhep içinde uygulamaya esas olacak hükümleri belirleyen muhtasarlar aslında mezhebin ve dolayısıyla taklidin sınırlarını belirleyen eserlerdir. Zira fıkıh ilmi çerçevesinde farklı görüşlerin delil ve karşı delillerini tartışan kitaplardan farklı olarak muhtasarlar, fert ve toplum açısından mezhebe mensubiyetin getirdiği hak ve sorumlulukların bilinebilir ve uygulanabilir olmasında büyük bir paya sahiptir. Mezhebi veciz bir üslûp, her bir unsuru işlenmiş ibareler ve zengin bir terminolojiyle ifade eden muhtasarların geniş kapsamlı olma, fetva ve kazânın yanı sıra ilgili idarî ve bürokratik uygulamalara da hitap etme, belirli kişi veya gruba değil bir coğrafyanın tamamına tatbik edilebilen hükümler dizisini temsil etme ve o coğrafyada meşruiyet kaynağı olarak benimsenme açısından modern kanunlaştırmalarınkine paralel bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Muhtasarların, ihtiva ettikleri hükümlerin vaz‘ı hususunda kanunlaştırmaların temsil ettiği siyasî iradeye sahip olmamakla beraber, özellikle müteahhirîn devrinde uygulamaya esas olmaları açısından siyasî irade ile desteklendikleri ve mer‘î hukuk kaynağı olarak kabul edildikleri görülmektedir.

Muhtasarların fıkhî faaliyetlerin eksenini teşkil etmeye başlaması bu gelişmeye karşı birtakım endişelerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslâm tarihinde muhtasarlara karşı oluşan muhalif tavır fıkhın İslâm medeniyeti tarihindeki ana gelişim çizgisine yönelik itirazları, geç dönem ihyâ hareketlerinin tenkitlerini, daha önceki dönemlerden nisbeten farklı bir müteahhirîn fıkhının ortaya çıkmasından duyulan rahatsızlığı ve muhtasarların merkezî metinler haline gelişinin özellikle fıkıh eğitiminde doğurduğu meseleler karşısındaki endişeleri de içinde barındıran bir harekettir. Ancak muhtasarlara karşı İslâm coğrafyasının hemen her yerinde dile getirilen bu endişelerin çoğunluğunun muhtasarların doğrudan

kendisiyle değil, fıkhî faaliyetlerde ve özellikle fıkıh eğitiminde muhtasarlarla yetinilmesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim fıkıh muhtasarı telif etmiş veya okutmuş yahut bu eserler üzerine çeşitli çalışmalar kaleme almış olan fakihlerin de muhtasarların hâkimiyetinden şikâyet etmesi ve birçok müellifin bu hali fıkıh sahasında gösterilen gayretlerin azalmasına ve önceki nesillere nisbetle daha az himmet gösterilmesine bağlaması söz konusu itirazların çıkış noktasına işaret etmektedir.

İslâm dünyasına modernizmin girişiyle ortaya çıkan ve fıkhın müstakil bir disiplin halini almasının ardından teşekkül etmiş birçok müessese ve literatürün modern hayatın ihtiyaçlarına cevap veremediğini öne süren anlayışların başlıca tenkit noktalarından biri de fıkıh muhtasarları olmuştur. Söz konusu anlayışların İslâm medeniyetinde olumsuz gördüğü hemen her şeyi içinde barındıran muhtasarlar, modern dönemde yazılan İslâm hukuk tarihine dair eserlerde aklın donuklaşmasının, taklit karanlığının ve fıkhın zayıflamasının başlıca sebebi olarak değerlendirilmiştir.

Muhtasarlara temas eden modern çalışmaların birçoğundaki hâkim telakki bu telif geleneğini kısa ve özet olmak gibi birkaç üslûp özelliğine irca etmektedir. Halbuki şerhler gibi muhtasarlar da belirli üslûp ve kompozisyon özelliklerine irca edilemeyecek kadar geniş bir telif geleneğini temsil etmektedir. Muhtasar telifi kısa fıkıh metni üretme çabası anlamına gelmemekte, fıkıh literatüründe çok hacimli muhtasarların varlığı yanında birçok kısa fıkıh metni de muhtasar geleneği dışında değerlendirilmektedir. Ayrıca muhtasarlar başka eserlerin özeti olmadıkları gibi ihtiva ettikleri bilgileri en veciz şekilde ifade eden yüksek edebiyat ürünleri de değildir. Öte yandan İslâm dünyasında en çok kabul gören muhtasarlardan bazıları dil ve üslûp açısından birtakım hatalar barındırmaktadır. Hatta bu eserlerden bir kısmı müellifleri tarafından eksik veya müsvedde halinde bırakılmış metinlerdir. Yine fıkıh eğitiminin ilk basamağı için hazırlanmış ders kitabı olmak da muhtasarların ortak özelliği değildir. Fıkha giriş metinleri muhtasarlardan ayrı bir telif geleneğini meydana getirdiği gibi bazıları yalnız fetva ve kazâ faaliyetlerine yönelik olarak hazırlanan muhtasarların metin ve muhteva özellikleri de böyle bir eğitim için uygun sayılmaz. Muhtasarların esas farklılığı, müellifin ve onun müntesibi olduğu çevrenin mezhep birikimi hakkındaki telakkilerini, akıl

yürütmelerini, tercihlerini temsil etmesi ve bu hususlar muvacehesinde mezhep birikimini yeniden okumasında yatmaktadır.

Telhis adı verilen çalışmalar ise muhtasardan farklı şekilde bir fıkıh metni üzerine kaleme alınmış eserlerdir. Telhis, özellikle asırlar önce yazılmış metinleri gelişen fıkıh diliyle yeniden ifade etmeye yönelik olarak hazırlanan ve bazan metnin yeniden tasnifini de içeren bir telif türüdür. Telhis kavramında bir metni kısaltma unsuru daima bulunmakta, fakat bu kısaltmanın şekli ve boyutları değişebilmektedir. Fıkıh literatüründeki tanınmış birçok telhis, esas aldıkları metinleri kendi dönemlerinin ilim dünyasına tercüme etmede başarılı olmuş çalışmalardır. Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'i üzerine Hılâtî'nin kaleme aldığı Telḫîṣ gibi eserler asıl metin üzerine yapılan çalışmaların azalmasına, hatta sona ermesine ve daha sonraki şerh, hâşiye ve nazım faaliyetlerinin kendi üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur (fıkıh alanındaki muhtasar metinler için bk. FIKIH; HANBELÎ MEZHEBİ; HANEFÎ MEZHEBİ; MÂLİKÎ MEZHEBİ; ŞÂFİÎ MEZHEBİ).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 114-115; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1622-1636; Îżâḥu'l-meknûn, I, 47-50; II, 447-451; Eyyüp Said Kaya, Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 176-177; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 492-493; H. Kilpatrick, "Abridgements", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 23-24.

Eyyüp Said Kaya

KELÂM.

Kelâm literatüründe muhtasar türünde yazılmış eserlerin önemli bir yeri vardır. Hacimli olmayan ilk dönem akaid risâleleri muhtasar eserler grubuna dahil edilebilir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen itikadî konulara dair

beş risâle, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın el-Uṣûlü'l-ḫamse'si, Tahâvî'nin el-ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭaḥâviyye'si, Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye'si ile oğlu Abdullah tarafından derlenen İʿtiḳādü Ehli's-sünne'si, Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'nin el-Muḫtaṣar fi't-tevḥîd ve'l-ḳader, Uṣûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Risâle ilâ ehli's̠-s̠eġr ve el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne adlı eserleri, Ebû Seleme es-Semerkandî'nin Cümelü uṣûli'd-dîn'i bunlara örnek gösterilebilir. Muhtasar eser yazımına müteahhirîn devrinde de devam edildiği, bilhassa medreselerde okutulan kitapların genellikle bu şekilde kaleme alındığı görülmektedir. Bu tür eserler arasında Cüveynî'nin el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye'si, Gazzâlî'nin Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid'i ile İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm'ı, Necmeddin en-Nesefî'nin el-ʿAḳāʾid adlı risâlesi, Ali b. Osman el-Ûşî'nin el-Emâlî ve Hızır Bey'in el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye isimli manzum risâleleri sayılabilir.

IV. (X.) yüzyıldan sonra diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi kelâm sahasında da Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muġnî'si, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eş-Şâmil'i, Seyfeddin el-Âmidî'nin Ebkârü'l-efkâr'ı gibi oldukça hacimli eserlerin yazılmasına başlandığı görülmektedir. Okuma, anlama, istinsah etme zorluğu vb. sebeplerle bu eserlerin "muhtasar, mülahhas, mühezzeb, mûcez, mücerred, muhtâr" gibi ön başlıklarla özetlenmesi yoluna gidilmiştir. Bu türün bazı örneklerine ilk dönemlerde de rastlanmakta olup bunların başlıcalarını şöylece sıralamak mümkündür: Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn'inden kendisinin yaptığı Muḫtaṣarü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn, Cüveynî'nin eş-Şâmil adlı eserinin müellifi tarafından yapılmış ihtisarı olduğu söylenen el-İrşâd ve bunun özeti olan Muḫtaṣaru Kitâbi'l-İrşâd ile aynı müellifin Lümaʿu'l-edille'sinin özetini teşkil eden Muḫtaṣaru Lümaʿi'l-edille, Nûreddin es-Sâbûnî'nin el-Kifâye fi'l-hidâye'sinin muhtasarı el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn, Seyfeddin el-Âmidî'nin Ebkârü'l-efkâr'ının muhtasarı olarak telif ettiği Rumûzü'l-künûz'u (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 4), Fahreddin er-Râzî'nin el-Muḥaṣṣal'ı için Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal (Naḳdü'l-Muḥaṣṣal) adıyla yazılan özet, İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne'si üzerine Zehebî'nin el-Müntehâ min Minhâci'l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli'l-iʿtizâl (Muḫtaṣaru Minhâci's-sünne) adıyla yaptığı çalışma, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin er-Rûḥ'una Muḫtaṣaru Kitâbi'r-Rûḥ ve eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele'sine Muḫtaṣarü'ṣ-Ṣavâʿiḳi'l-mürsele adıyla kendisinin yaptığı ihtisarlar, Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf adlı eserine kendisinin yazdığı belirtilen Muḫtaṣarü'l-Mevâḳıf

(a.g.e., II, 1892), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin et-Teẕkire'sinden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Muḫtaṣaru Teẕkireti'l-Ḳurṭubî adıyla yaptığı özet, Feyz-i Kâşânî'nin ʿİlmü'l-yaḳīn adlı eserine Envârü'l-ḥikme ve el-Maʿârif adlarıyla kendisinin yazdığı muhtasarlar. Adından hareketle İbn Fûrek'in Mücerredü maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî başlığını taşıyan derlemesini de muhtasar eserler içinde zikretmek mümkündür.

Osmanlı döneminde kelâm sahasında başlangıçta muhtasar olarak telif edilmiş bazı risâleler yanında hacimli bir eser iken daha sonra ihtisar edilmiş birçok telif bulunmaktadır. Bunların bir kısmı şunlardır: Abdülkādir-i Geylânî, Muḫtaṣar fî ʿilmi uṣûlü'd-dîn; Ebû İshak İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî, el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, Muḫtaṣaru uṣûli'l-kelâm; Teftâzânî, Ḫulâṣatü ʿilmi'l-kelâm; Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Muḫtaṣaru ʿUmdeti ehli't-tevfîḳ ve't-tesdîd fî şerḥi ʿAḳīdeti's-Senûsiyye; Birgivî, Muhtasar Âmentü Şerhi; Ali el-Kārî, Muḫtaṣarü'l-evfâ fî şerḥi'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ; Halîmî'nin el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân'ının Alâeddin Konevî tarafından el-İbtihâc Muḫtaṣarü'l-Minhâc (Muḫtaṣaru Minhâci'd-dîn fî şuʿabi'l-îmân) adıyla yapılan özeti, İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî'nin Cevheretü't-tevḥîd adlı muhtasar eserinin şerhi olan ʿUmdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevḥîd'in muhtasarı mahiyetindeki Tel-ḫîṣü't-tecrîd li-ʿUmdeti'l-mürîd, Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin İmâm-ı Âzam'ın akaid risâlelerinden derleyerek oluşturduğu

ve daha sonra İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm adıyla şerhettiği el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe.

BİBLİYOGRAFYA

Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982, s. 32; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 4, 620; II, 1892; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-imâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 18; a.mlf., İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri

(trc. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 26; Îżâḥu'l-meknûn, II, 1630; Bustânî, DM, II, 618; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 493, 662.

İlyas Çelebi

İSLÂM TARİHİ ve MEDENİYETİ.

İslâm tarih yazımında da ihtisar bir telif türü olarak kabul edilmiş ve birçok muhtasar yazılmıştır. İbn Haldûn, yeni bir eser telif etmenin yedi sebebini sayarken bunlardan birinin okuyucuyu usandıracak derecede uzun yazılmış eserlerin telhis edilmesi olduğunu belirtir. Bir ilim dalındaki eserlerin çokluğunun o ilmin tahsiline engel olacağını söyleyen İbn Haldûn bunun yanında bir ilim dalına ait eserlerin çok muhtasar olmasını da doğru bulmaz ve bunun belâgatı ihlâl ettiği gibi konuyu anlamayı güçleştirdiğini ileri sürer (Mukaddime, II, 1279, 1280, 1283, 1284). Kâtib Çelebi de muhtasarın bir telif türü olduğunu belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 35). İbnü'l-Esîr daha önce yazılan tarih kitaplarından bazılarının birçok sened ve rivayeti ihtiva etmesi yüzünden uzadığını, bazılarının ise yeterli mâlûmatı veremeyecek kadar muhtasar olduğunu belirttikten sonra kendisinin eserini bunlara dikkat ederek kaleme aldığını belirtir (el-Kâmil, I, 2).

İslâm tarihinde ihtisar çalışmaları daha ziyade IV. (X.) yüzyıldan itibaren kendini göstermiştir. Bu yüzyıla kadar siyer, ensâb, tabakat ve genel tarih gibi alanlarda telif edilen eserlerdeki birçok bilgi ve rivayet Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Târîḫu'r-rusül (ümem) ve'l-mülûk adlı eserinde bir araya getirilmiş, böylece sonraki müellifler için bilgilere topluca ulaşma imkânı doğmuştur. Esasen Taberî de başlangıçta daha uzun bir metin oluşturmuş, ancak ardından bunu kısaltarak günümüze ulaşan kitabını kaleme almıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 297-298). Tarihçiler, IV. (X.) yüzyıldan önceki dönem için bilgileri yeniden derlemeksizin olayları Taberî'den ihtisar etmeyi tercih etmişlerdir. Böylece umumi tarih yazmak isteyen bir müellif daha önce telif edilen bir veya birkaç esere müracaat eder, bunlardaki bilgileri bazan iktibas eder, çok defa da bu eserleri kısaltırdı. Kendi dönemine gelince gözlemlerine, topladığı şifahî bilgilere ve resmî

belgelere dayanarak eserini tamamlardı. Meselâ İzzeddin İbnü'l-Esîr, el-Kâmil'de IV. (X.) yüzyıl öncesi için Taberî'yi esas alırken İbnü'l-Esîr'den bir asır sonra el-Muḫtaṣar'ını yazan Ebü'l-Fidâ, eserini İbnü'l-Esîr başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan ihtisarla telif ettiğini belirtmektedir.

İslâm tarih yazıcılığında muhtasar eserlerin sayısı oldukça fazladır. Bunlardan bir kısmı şöylece sıralanabilir: İbn Hişâm, İbn İshak'ın yazdığı, Abbâsî Halifesi Mansûr'un çok geniş bulması üzerine yeniden gözden geçirip kısalttığı es-Sîre'sini es-Sîretü'n-nebeviyye adıyla tekrar ihtisar etmiş, bu eserin de çeşitli muhtasarları yapılmıştır (a.g.e., II, 1012-1013). Bunlardan İbrâhim b. Muhammed el-Murahhal eş-Şâfiî'nin eẕẔaḫîre fî muḫtaṣari's-Sîre ve İmâdüddin el-Vâsıtî'nin Muḫtaṣaru Sîreti İbn Hişâm adlı eserleri önemlidir. Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un Tehẕîbü Sîreti İbn Hişâm'ı ile Muhammed Afîf ez-Zu'bî'nin ve Mısır'da bir heyetin yaptığı esere dair muhtasarlar da burada kaydedilmelidir. İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i Ebû İshak İbrâhim b. Abdurrahman el-Vâdîâşî el-Kaysî ve İbn Manzûr tarafından ihtisar edilmiştir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî adlı eserinin günümüze kadar ondan fazla muhtasarı yapılmıştır. Bunlar arasında İbnü'l-Vezîr el-Mağribî, Müsebbihî, İbn Nâkıyâ, İbn Vâsıl ve İbn Manzûr'un çalışmaları zikredilebilir. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ının pek çok muhtasarı yazılmıştır. Ebû Şâme el-Makdisî eseri iki defa ihtisar etmiştir. İbn Manzûr da kitabı Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ adıyla kısaltmış, Süyûtî eserden bazı seçmeler yaparak Tuḥfetü'l-müẕâkir fi'l-münteḳā min Târîḫi İbn ʿAsâkir adlı eserini, Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî de kitaptan seçtiği bölümlerle Fâḳihetü'l-mecâlis'ini yazmıştır. Ayrıca Bedreddin el-Aynî de eseri özetlemiştir. İsmâil b. Muhammed el-Cerrâh'ın yaptığı muhtasar el-ʿİḳdü'l-Fâḫir bi-Târîḫi İbn ʿAsâkir adını taşımaktadır. Abdülkādir Bedrân'ın ihtisarı Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ ismiyle yayımlanmıştır. Bündârî, İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Berḳu'ş-Şâmî adlı eserini Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî, aynı müellifin Nuṣretü'l-fetre ve ʿuṣretü'l-ḳaṭre (fıṭre) isimli kitabını Zübdetü'n-Nuṣra ve nuḫbetü'l-ʿuṣra adıyla kısaltmıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserindeki bir kısım rivayetleri özetlemiş veya çıkarmış, bunun yanında bazı yeni şahısları ilâve ederek Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'sini kaleme almıştır. İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam'ını Musannifek adıyla bilinen Ali b. Muhammed Muḫtaṣarü'l-Muntaẓam ve mülteḳatü'l-mültezem ismiyle ihtisar etmiştir. İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb fî

tehẕîbi'l-Ensâb'ı Sem'ânî'nin Kitâbü'l-Ensâb'ının bir muhtasarıdır. Süyûtî de İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb'ını Lübbü'l-Lübâb fî taḥrîri'l-ensâb adıyla kısaltmıştır. İbnü'd-Dübeysî'nin Ẕeylü Târîḫi Medîneti's-selâm Baġdâd'ını özetleyen Zehebî eserine el-Muḫtaṣarü'l-muḥtâc ileyhi min Târîḫi İbni'd-Dübeyṣî adını vermiştir. İbn Müyesser'in Aḫbâru Mıṣr'ını (Târîḫu Mıṣr) Makrîzî el-Müntekā min Aḫbâri Mıṣr ismiyle ihtisar etmiştir. İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı aralarında müellifin oğlu Mûsâ b. Ahmed ile İbn Habîb el-Halebî ve Bedreddin el-Aynî'nin de bulunduğu birçok kişi tarafından kısaltılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, İbn Kesîr'in el-Bidâye'sinden bazı olayları seçip ihtisar etmiş, ayrıca bazı ilâvelerde bulunmuştur. Eser, Mâ verede mine'r-rivâye fi'l-Bidâye ve'n-nihâye (Telḫîṣü'l-Bidâye ve'n-nihâye) adıyla bilinmektedir. Nehrevâlî'nin el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beyti'llâhi (Beledi'llâhi)'l-ḥarâm adlı eserini müellifin yeğeni Abdülkerîm b. Muhibbüddin el-Kutbî İʿlâmü ʿulemâʾi'l-aʿlâm bi-binâʾi'l-Mescidi'l-Ḥarâm ismiyle kısaltmıştır. Osmanlı tarihçiliğinde de bu tür eserlere rastlanır. Umumi bir tarih kaleme alan Mustafa Cenâbî'nin el-ʿAylemü'z-zâḫir'inin Arapça muhtasarı Nihâyetü'l-merâm adını taşır. Bu muhtasar Dürr-i Meknûn (Gülşen-i Tevârîh) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî el-ʿAylemü'z-zâḫir'i Aḫbârü'd-düvel adıyla kısaltmıştır.

Bazı tarihçiler kendi çalışmalarını ihtisar ederek yeni eserler meydana getirmişlerdir. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî Aḫbârü'z-zamân isimli kitabını kısaltıp el-Kitâbü'l-Evsaṭ'ı, bunu da kısaltmak suretiyle Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i telif etmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem adlı eserini kısaltmış ve buna da Şüẕûrü'l-ʿuḳūd fî târîḫi'l-ʿuhûd ismini vermiştir. İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb'ini Zübdetü'l-Ḥaleb min târîḫi Ḥaleb, Ebû Şâme el-Makdisî Kitâbü'r-Ravżateyn'ini ʿUyûnü'r-Ravżateyn fî aḫbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve'ṣ-Ṣalâḥiyye (Muḫtaṣarü'r-Ravżateyn) adıyla kısaltmıştır. İbnü'l-İbrî, Süryânîce yazdığı umumi tarihini Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (Muḫtaṣaru târîḫi'd-düvel) adıyla ihtisar etmiştir. Zehebî Târîḫu'l-İslâm'ını

el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber ismiyle kısaltmıştır. Aynı müellifin Düvelü'l-İslâm'ı da Târîḫu'l-İslâm'ın muhtasarı durumundadır. İzzeddin İbn Cemâa, el-Muḫtaṣarü'l-Kebîr (es-Sîretü'l-kübrâ) adıyla bilinen kitabını ihtisar ederek el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr'ini (es-Sîretü'ṣ-ṣuġrâ) kaleme almıştır.

Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-Beledi'l-ḥarâm'ını dört defa kısaltmış ve bu eserlerine Tuḥfetü'l-kirâm bi-aḫbâri'l-Beledi'l-ḥarâm, Taḥṣîlü'l-merâm min târîḫi'l-Beledi'l-ḥarâm, Hâdî ẕevi'l-efhâm ilâ târîḫi'l-Beledi'l-ḥarâm ve ez-Zühûrü'l-muḳteṭafe min târîḫi Mekkete'l-müşerrefe adlarını vermiştir. Fâsî, Mekke hakkında en geniş ansiklopedik eser olarak bilinen el-ʿİḳdü's-semîn fî târîḫi'l-beledi'l-emîn isimli kitabını da ʿUcâletü'l-ḳırâ li'r-râġıb fî târîḫi Ümmi'l-ḳurâ adıyla kısaltmıştır. Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye, Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm ve Birzâlî'nin el-Muḳtefâ adlı eserlerine beş ciltlik bir zeyil yazmış, daha sonra bu zeyli iki cilt halinde ihtisar etmiştir. Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (Târîḫu'l-Bedrî) adlı umumi tarihini kardeşi Şehâbeddin Ahmed'le birlikte Târîḫu'ş-Şihâbî ismiyle sekiz cilt, ayrıca yalnız olarak Târîḫu'l-Bedr fî evṣâfi ehli'l-ʿaṣr adıyla üç cilt halinde kısaltmıştır. İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire'sini el-Envârü'z-zâhire ve'l-kevâkibü'l-bâhire mine'n-Nücûmi'z-zâhire, Safedî'nin el-Vâfî bi'l-vefeyât'ına zeyil olarak yazdığı el-Menhelü'ṣ-ṣâfî'yi de ed-Delîlü'ş-şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî ismiyle ihtisar etmiştir. İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr'unu Cevâhirü's-sülûk fi'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ismiyle kısaltmıştır. Osmanlı tarihçisi Matrakçı Nasuh, bir dünya tarihi şeklinde hazırladığı Mecmau't-tevârîh'ini Câmiü't-tevârîh adıyla ihtisar etmiş, Osmanlı tarihine ait kısmı da müstakil bir cilt halinde yeniden hazırlamıştır. Âlî Mustafa Efendi Künhü'l-ahbâr'ını kısaltarak Fusûlü'l-hal ve'l-akd adlı eserini meydana getirmiştir.

Belirli bir eserin ihtisarı söz konusu olmadan bir hususta bilgi vermek amacıyla telif edilen muhtasar türleri de vardır. Meselâ İbn Abdülber enNemerî siyere dair kitabına ed-Dürer fi'ḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer adını vermiştir. İbn Ebü'd-Dem'in Hz. Peygamber dönemiyle başlayıp 628 (1231) yılına kadar gelen eseri Kitâbü't-Târîḫi'l-İslâmiyyi'l-muḫtaṣar ismini taşımaktadır. İbnü's-Sâî'nin, 595-606 (1199-1209) yıllarına ait IX. cildi günümüze ulaşan el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar fî ʿunvâni't-tevârîḫ ve ʿuyûni's-siyer adlı eseri diğer bir örnektir. Abdülvâhid el-Merrâküşî, Muvahhidler devri başta olmak üzere Endülüs tarihi ve hükümdarları hakkında bilgi vermek için kaleme aldığı eserine el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib ismini vermiştir. Kâfiyeci'nin el-Muḫtaṣar fî ʿilmi't-târîḫ'i, müellifin tarihle ilgili görüşlerini kısa bir şekilde anlatmak üzere kaleme aldığı bir kitaptır. Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer adlı umumi

tarihinin mukaddimesinde, kitabını geniş hacimli eserlere başvurmaya ihtiyaç kalmayacak şekilde değişik müelliflerin çalışmalarından ihtisar ettiğini belirtmiştir. Bâbürlüler devri tarihçisi Abdülkādir Bedâûnî, Hindistan tarihine dair eserine Münteḫabü't-tevârîḫ ismini vermiştir. Osmanlı tarihçiliğinde de özellikle Muhtasar Târîh-i İslâm (Mizancı Murad), Muhtasar Târîh-i Umûmî (Mizancı Murad), Muhtasar Târîh-i Beşer, Naîmâ Târihi Muhtasarı, Muhtasar Osmanlı Târihi gibi eserler dikkat çeker. Ahmed Câvid Bey, XVII ve XVIII. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinin eserlerinden yaptığı seçmeleri Müntehabât-ı Câvid Bey adı altında toplamıştır.

Bazı müellifler, bir eseri ihtisar ettikten sonra o esere daha sonraki dönemlere ait olayları da ilâve etmişlerdir. Böylece bir telif türü olarak hem ihtisar hem zeyil aynı çalışmada bir araya getirilmiştir. Meselâ Zeynüddin İbnü'l-Verdî Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, İbn Habîb el-Halebî el-Fevâʾidü'l-münteḳāh ve Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne Ravżü (Ravżatü)'l-menâẓır isimli eserlerinde Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar'ını özetlemiş ve esere kendi dönemlerine kadar gelen birer zeyil yazmışlardır. Hasan Beyzâde, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'ini kısaltmakla kalmamış, ona kendi zamanındaki olayları da eklemiş, böylece Telhîs-i Tâcü't-tevârîh adlı eserini kaleme almıştır. Aynı şekilde Mısır Valisi Ahmed Paşa'nın kâtibi Âlî, Nehrevâlî'nin el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî isimli kitabını tercüme ederek kendi zamanındaki tarihî olayları da ilâve etmiş ve çalışmasına Telḫîṣu Berḳı'l-Yemânî adını vermiştir (İA, XII/1, s. 149).

Öte yandan bazı müellifler hacimli eserleri ihtisar etmekle meşhur olmuştur. İbn Manzûr, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân, Ebü'l-Ferec el- İsfahânî'nin el-Eġānî, İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd, İbn Bessâm eş-Şenterînî'nin ez̠-Z̠aḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd, İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ, Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr ve Ebû İshak el-Husrî'nin Zehrü'l-âdâb'ını özetlemiştir. Safedî onun ihtisar etmediği hemen hiçbir hacimli kitap kalmadığını, oğlu Kutbüddin de ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybedecek şekilde çok kitap okuyup bunları ihtisar eden babasının vefatında kendi hattıyla 500 cilt muhtasar bıraktığını söyler (Safedî, V, 56-57). Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbn Habîb el-Halebî'nin Dürretü'l-eslâk

fî devleti'l-Etrâk'inden seçmeler yaparak Münteḫabü Dürreti'l-eslâk, Zehebî'nin el-ʿİber'ini ihtisar edip Muḫtaṣarü'l-ʿİber'ini telif etmiştir. İbn Kādî Şühbe, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ, Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm, Nâsırüddin İbnü'l-Furât'ın Târîḫu'd-düvel ve'l-mülûk, İbn Dokmak'ın Nüzhetü'l-enâm fî târîḫi'l-İslâm gibi eserlerinden seçmeler yaparak başka eserler de hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 291; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), I, neşredenin girişi, s. 35; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 2; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Beyrut 1375/1956, I, 10-11; Safedî, el-Vâfî, V, 56-57; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1279, 1280, 1283, 1284; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 27, 35, 294, 297-298; II, 1012-1013; Babinger (Üçok), s. 332, 347, 423; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 54, 186, 187; Chase F. Robinson, Islamic Historiography, Cambridge 2003, s. 178; R. Stephen Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi -Bir Sosyal Tarih Uygulaması- (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 168; Cengiz Orhonlu, "Telhîs", İA, XII/1, s. 149.

Casim Avcı

el-MUHTASAR

(المختصر)

Ebü'l-Kāsım el-Hırakı'nin (ö. 334/946) Hanbelî fıkhına dair ilk klasik metin kabul edilen eseri

(bk. HIRAKĪ).

el-MUHTASAR

(المختصر)

Kudûrî’nin (ö. 428/1037) Hanefî fıkhına dair eseri.

Hanefî mezhebinde en çok güvenilen temel metinlerden biridir. Mâlikî literatüründe Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muḫtaṣar’ı için olduğu gibi Hanefî literatüründe de “el-kitâb” dendiği zaman Kudûrî’nin

bu eseri kastedilir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1633).

Yaklaşık 12.000 meseleyi içerdiği söylenen el-Muḫtaṣar (a.g.e., II, 1631), diğer klasik fıkıh eserlerinde olduğu gibi kitap ve bab sistemine göre düzenlenmiştir. Birinci kitap tahâret, son kitap ferâiz olup genellikle tahâret, namaz, oruç, zekât, hac, alışveriş, boşama, cinayetler ve dava gibi geniş muhtevalı konular çeşitli alt başlıklara (bab) ayrılmış, diğer bölümler ise “kitab” başlığı altında işlenmiştir. Müellif küçük bir risâle yazmak amacıyla başladığı eserin büyû‘ bölümünü biraz uzatmış, rehin bölümünden itibaren orta bir seviye tutturmuştur; bu sebeple bazı konuların kısa, bazılarının genişçe işlendiği görülür.

Özlü muhtevası dolayısıyla eserde Kur’an ve Sünnet’ten delillere çok az yer verilmiş, Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine temas edilmemiştir. Mezhep imamları arasındaki hiyerarşi gözetilerek Ebû Hanîfe’nin veya onun bulunduğu tarafın görüşleri birinci sırada ele alınmış, daha sonra Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’ın ittifak ettiği hususlar, Ebû Yûsuf’un tek başına kaldığı ve Muhammed b. Hasan’ın tek başına savunduğu görüşler zikredilmiştir.

Kudûrî, el-Muḫtaṣar’ı yazarken yararlandığı kaynaklar hakkında bilgi vermemekle birlikte yapılan karşılaştırmalardan eserde hem muhteva hem sistem bakımından Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin el-Muḫtaṣar’ından büyük ölçüde istifade edildiği anlaşılmaktadır; hatta Kudûrî’nin bu eserinin Tahâvî’nin el-Muḫtaṣar’ının bir özeti olduğu söylenebilir (her iki eserin

sistematikleri için bk. Kudûrî, s. 251-255; Tahâvî, s. 445-476).

el-Muḫtaṣar düzenli sistematiği, zengin muhtevası ve sade üslûbuyla Hanefî fıkıh tarihinde hem ders kitabı hem temel başvuru kaynağı olarak şöhret kazanmıştır. Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ adlı eserini yazarken Kudûrî'nin kitabını esas aldığı, hatta onu şerhe giriştiği gibi (Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ, I, 5) Burhâneddin el-Mergīnânî, Hanefî mezhebinin temel kitaplarından olan el-Hidâye'sini büyük ölçüde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i ile el-Muḫtaṣar'dan, Muzafferrüddin İbnü's-Sâatî de Mecmaʿu'l-baḥreyn'i el-Muḫtaṣar ile Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye'sinden yararlanarak yazmıştır. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur'unun ana kaynaklarından biri de Kudûrî'nin bu eseridir. el-Muḫtaṣar'ın birçok şerh ve ta'lik ile günümüze ulaşması da Hanefî mezhebi kaynakları arasındaki yerini göstermektedir. Eser birçok defa basılmıştır (İstanbul 1271, 1281, 1282, 1291, 1293, 1300, 1303, 1304, 1309, 1310, 1317, 1318, 1319, 1323, 1966, 1967; Delhi 1847, 1292; Lahor 1287/1870; Leknev 1876; Bombay 1303; Kazan 1890, 1909; Kahire 1324, 1948, 1957; nşr. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, Beyrut 1418/1997).

Şerhleri. 1. Ebû Bekir el-Haddâd, es-Sirâcü'l-vehhâc (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 454). Birgivî'nin muteber sayılmayan zayıf kitaplardan biri olduğunu söylediği eseri (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1631) bizzat Haddâd el-Cevheretü'n-neyyire adıyla kısaltmış (İstanbul 1301, 1306, 1314; I-II, kenarında Meydânî'nin el-Lübâb'ı ile birlikte, 1316-1321; I-II, kenarında el-Lübâb ile birlikte, Kahire 1322; Delhi 1327; Lahor 1328), Ahmed b. Muhammed b. İkbal de el-Baḥrü'ẓ-ẓâhir ismiyle tecrîd ve ihtisar etmiştir. 2. Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb. En tanınmış şerhidir (İstanbul 1275, 1315, 1316, 1323; Kahire 1330, 1331, 1346, 1354; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1381/1961, 1383/1963; nşr. Abdülmecîd Tu'me el-Halebî, I-II, Beyrut 1418/1998; nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, I-III, Beyrut 1415/1994). 3. Muhammed Âşık İlâhî el-Berenî, et-Teshîlü'ż-żarûrî li-mesâʾili'l-Ḳudûrî (I-II, İstanbul, ts.). Kitap soru-cevap şeklinde düzenlenirken el-Muḫtaṣar'ın sistematiğinde küçük değişiklikler yapılmış ve eserde bulunmayan bazı başlıklar ilâve edilmiştir. 4. Cârullah ez-Zemahşerî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Adana İl Halk Ktp., nr. 35). 5. Habbâzî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Âtıf Efendi Ktp., nr. 906). 6.

Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Akta‘ el-Bağdâdî, Şerḥu Muḫtaṣari’l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 54; Mahmud Paşa, nr. 185; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 128, 129). İbn Kutluboğa, eserdeki garîb hadisleri Şerḥu ġarîbi’l-eḥâdîs̱i’l-meẕkûre fî Şerḥi Muḫtaṣari’l-Ḳudûrî li’l-Aḳtaʿ adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 839, 1768). 7. Hâherzâde, Şerḥu Muḫtaṣari’l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 499; Yenicami, 404). Eser Fevâʾidü’l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 421), Şerḥu müşkilâti’l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 847) ve Ḥallü müşkilâti’l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 92) adıyla da anılır. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 501) Müşkilâtü Ḳudûrî isimli eser de bu şerhin muhtasarı niteliğindedir. 8. Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî, Zâdü’l-fuḳahâʾ (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 904; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1001, Yenicami, nr. 466; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1176). 9. Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, el-Müctebâ / Şerḥu Muḫtaṣari’l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1262, Esad Efendi, nr. 741, Beşir Ağa, nr. 264; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1177; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 807, 808). 10. Hüsâmeddin Ali b. Ahmed el-Mekkî er-Râzî, Ḫulâṣatü’d-delâʾil fî tenḳīḥi’l-mesâʾil (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 74, Erzincan, nr. 45; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8816, Veliyyüddin Efendi, nr. 1175; Tire İlçe Halk Ktp., Diğer Vakıflar, nr. 696). Tâceddin İbnü’t-Türkmânî, bu şerh için anlaşılması zor olan konularla ihmal edilen bazı meseleler ve hadislerinin tahrîci hakkında üç ta‘likat yazmıştır. Bu şerhin hadislerini eṭ-Ṭuruḳ ve’l-vesâʾil ilâ maʿrifeti eḥâdîs̱i Ḫulâṣati’d-delâʾil adlı eserinde tahrîc eden Abdülkādir el-Kureşî, Ḫulâṣatü’d-delâʾil’i ayrıca şerhettiği gibi burada ve el-Hidâye’de adları geçen âlimleri kısaca tanıttığı bir eser de kaleme almıştır. Hüsâmeddin Ali b. Ahmed er-Râzî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr ve Tahâvî’nin el-Muḫtaṣar’ı gibi bazı temel metinlerde bulunup da Kudûrî’nin muhtasarındaki hükümlere uymayan meseleleri Tekmiletü’l-Ḳudûrî adlı eserinde toplamış, bunu Ḫulâṣatü’d-delâʾil’in sistematiğine uygun şekilde düzenlemiş ve daha sonra bu tekmileyi de şerhetmiştir. 11. Yûsuf b. Ömer es-Sûfî el-Bezzâr (Nebîre-i Şeyh Ömer), Câmiʿu’l-mużmerât ve’l-müşkilât (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 467). Bu şerhin başında fıkıh ilminin fazileti, fıkıh âlimleri, fetva vermenin şartları, fetvanın âdâbı, ictihad ve taklid gibi konulara dair bir bölüm bulunmaktadır. 12. Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, el-Fıḳhü’n-nâfiʿ (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 488,

540; Adıyaman İl Halk Ktp., nr. 6, 49; Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 3922). 13. Ebü'l-Meâlî Abdürrab b. Mansûr el-Gaznevî, Mültemesü'l-iḫvân (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1775; Yenicami, nr. 466). 14. Ebû Abdullah Reşîdüddin Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, el-Yenâbiʿ fî maʿrifeti'l-uṣûl ve't-tefâriʿ (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 453). 15. İbn Kutluboğa, Taṣḥîḥu'l-Ḳudûrî.

16 Şâban 868 (24 Nisan 1464) tarihli müellif hattı nüshası Chester Beatty Library'de (nr. 5040) bulunan eser, kütüphane kayıtlarında et-Tercîḥ ve't-tenḳīḥ ʿale'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 601; Şehid Ali Paşa, nr. 915/1), et-Tercîḥ ve't-taṣḥîḥ ʿale'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 500), Taṣḥîḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1074), Şerḥu müşkilâti'l-Ḳudûrî (İÜ Ktp., AY, nr. 2642) ve Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 796) adıyla da geçmektedir. Şevket Kerâsnîş'in Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırladığı eser (1417/1996, Külliyyetü'ş-şerîa) Ebû Muhammed Şerîf Mağribîzâde tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Sezgin, I, 455). 16. Abdürrahim b. Ali el-Âmidî, el-Mühimmü'ż-żarûrî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 728-730; Lâleli, nr. 1016). 17. Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Fazl el-Erzincânî, Şerḥu'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 731). 18. Abdullah b. Hüseyin b. Hasan b. Hâmid, Ḥadâʾiḳu'l-ʿuyûn fî Şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2376, 2378; Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 1355). 19. Bedreddin Ahmed b. Muhammed er-Râzî (İbnü'l-Muzaffer), Şerḥu Muḫtaṣari'l-(Müşkilâti')Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 211; Lâleli, nr. 1160, 1161). 20. İlyâs b. Ali, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 773). 21. Ömer b. Dânişmend, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 76). 22. Bostanzâde, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (İzmir Millî Ktp., Yazmalar Katalogu, nr. 1577). 23. Cemâleddin Mutahhar b. Hüseyin el-Yezdî, el-Lübâb Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Çorum İl Halk Ktp., nr. 1528).

Kaynaklarda ayrıca el-Muḫtaṣar'a İbnü'l-Muhaddis er-Res'anî, İsmâil b. Hüseyin el-Beyhakī, Muhammed b. Resûl el-Mûkānî, Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî, Ebû İshak İbrâhim b. Abdülkerîm el-Mevsılî, Muhammed Şah b. Muhammed (İbnü'l-Hâc), Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed el-Mahbûbî, Nâsır b. Hüseyin el-Alevî el-Bestî, Nasr b. Muhammed

el-Huttelî, İbn Vehbân gibi müelliflerin şerh ve hâşiye yazdıkları belirtilmektedir.

Şâfiî fakihi Abdürrahîm b. Muhammed el-Mevsılî, Zahîrüddin Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî, müfessir ve edip Münşî el-Muḫtaṣar’ı ihtisar etmiş, Ebü’l-Muzaffer Muhammed b. Es‘ad el-Hakîmî ile Ebû Bekir b. Ali el-Âmilî de eseri nazma çekmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1632, 1634; Sezgin, I, 455).

Tercümeleri. el-Muḫtaṣar’ı Ch. Solvet Fransızca’ya (Paris 1829), Rosenmüller cihadla ilgili kısmını Latince’ye (Analecta Arabica, Leipzig 1825-1826), G. N. Bousquet - L. Bercher muâmelâta dair bir bölümünü Fransızca’ya (Le statut personel en droit musulman hanafite, Tunus, ts.), Georg Helmsdörfer, nikâhla ilgili kısmını Des Abul Hasan Ahmed ben Mohammed el Koduri aus Bagdad moslemitisches Eherecht nach hanefitischen Grundschriften herausgegeben adıyla Almanca’ya (Frankfurt 1822, 1832) tercüme etmiştir. Eserin Türkçe’ye ilk çevirisinin ne zaman yapıldığı tesbit edilememiştir. Londra’da School of Oriental and African Studies’in öğretim üyelerinden Mr. Mundy’nin özel kitaplığında kayıtlı (nr. 89) Türkçe Kudûrî çevirisinin baş tarafı eksik olup 888 (1483) yılında istinsah edilmiştir. Eser, Türkler’in edebî yazı dilinden İslâm sonrası Oğuz yazı diline geçiş aşamasında yazılmış bir kitap olarak nitelenmektedir (Korkmaz, s. 231). Ayrıca Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde (Haraççıoğlu, nr. 558) müellifi belli olmayan, 949’da (1542) istinsah edilmiş Tercüme-i Kudûrî adlı bir eser bulunmaktadır.

el-Muḫtaṣar’ın bilinen diğer Türkçe çevirileri şunlardır: 1. Muhammed Emin Fehim Paşa, Tercüme-i Kudûrî (Kitâbü’l-Azîzî fi’l-Muhtasari’l-Kudûrî; İstanbul 1281, 1304, 1309, 1314, 1315, 1316, 1320, 1323). Azîziyye adıyla meşhur olan tercümede eserin metni kelime veya cümleler halinde parantez içerisinde yazılmış, arkasından Türkçe’si verilmiştir. 2. Hüseyin Hüsnü, Sual ve Cevaplı Kudûrî Şerîf Tercümesi (İstanbul 1329). Eserin tahâretten hacca kadar olan bölümleri maddeler haline getirilerek tercüme edilmiştir. 3. İsmâil Müfîd Efendi, Tercüme-i Muhtasari Kudûrî (İstanbul, ts.). 4. Muzaffer Ozak, Kudûrî-i Şerif Tercümesi: Sualli-Cevaplı (İstanbul 1958). 5. Süleyman Fahri, Kudûrî Metin ve Tercümesi (İstanbul 1967, 1979). 6. Ali Arslan, Kudûrî Metni Tercemesi (İstanbul, ts., Arslan

Yayınları). 7. Seyyid Fahreddin, Kudûrî Tercümesi (Isparta Uluborlu Alâeddin İlçe Halk Ktp., nr. 2194).

BİBLİYOGRAFYA

Kudûrî, el-Muḫtaṣar (nşr. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1418/1997; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 445-476; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü'l-fuḳahâ᾿, Beyrut 1405/1984, I, 5; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1631-1634; M. Âşık İlâhî el-Berenî, et-Teshîlü'ż-żarûrî li-mesâ᾿ili'l-Ḳudûrî (nşr. Abdülhafîz el-Mezâhirî el-Mekkî), İstanbul, ts., neşredenin girişi, I, 3-7; Brockelmann, GAL, I, 183-184; Suppl., I, 295; Îżâḥu'l-meknûn, II, 450; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library a Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1964, VII, 14, 181; Sezgin, GAS, I, 452-455; Zeynep Korkmaz, "Eski Bir Kudûrî Çevirisi", XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler (1966), Ankara 1968, s. 225-231; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ᶜilmî, Cidde 1403/1983, s. 334-335; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 37, 49, 57, 67, 70, 89, 93, 115; Abdullah Muhlis, "Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî el-müsemmâ Ḫulâṣatü'd-delâ᾿il fî tenḳīḥi'l-mesâ᾿il", MMİADm., XVI /11-12 (1941), s. 506-511; M. Ben Cheneb, "al-Ḳudūrī", EI² (İng.), V, 345.

Ferhat Koca

el-MUHTASAR

(المختصر)

Ebû Şücâ‘ el-İsfahânî’nin (ö. 500/1107’den sonra) Şâfiî fıkhına dair eseri.

et-Taḳrîb fi’l-fıḳh ve Ġāyetü’l-iḫtiṣâr adlarıyla da bilinen eser Şâfiî fıkhını özetleyen küçük hacimli bir kitaptır. Müellif önsözde eserin öğrencilerin kolayca anlayıp ezberleyebileceği, İmam Şâfiî’nin mezhebine göre belli başlı meselelerin taksimatına ve hükümlerine yer veren özlü bir metin olduğunu belirtir. el-Muḫtaṣar kitab ve fasıl tertibine göre düzenlenmiş olup ilki “Ṭahâret”, sonuncusu “ʿItḳ” olmak üzere on altı kitaptan meydana gelmiştir. Muhtemelen fıkıh eğitiminin ilk basamağı için kaleme alındığından Mâverdî’nin el-İḳnâʿı ve Gazzâlî’nin el-Vecîz’i gibi aynı dönemde telif edilmiş Şâfiî muhtasarlarına nisbetle kitapta bilhassa vaz‘î hükümler kapsamındaki terimlerin çok az kullanıldığı görülmektedir. Bu özelliğiyle eser, Abdullah b. Abdurrahman el-Hadramî’nin el-Muḳaddimetü’l-Ḥaḍramiyye’si ve Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Taḥrîrü Tenḳīḥi’l-Lübâb’ından daha kısa ve basit bir metindir. Pek çok defa basılan et-Taḳrîb’i (Bombay 1297; Kahire 1314, 1344, 1345, 1347, 1374/1955; nşr. Muhyiddin el-Cerrâh, Dımaşk 1969; Beyrut 1985; nşr. Muhammed Lebîb, Tanta 1413/1993) S. Keijzer (Précis de jurisprudence musulmane par Abou Chodja, Leiden 1859) ile G. H. Bousquet (“Abrégé de la loi musulmane selon le rite l’imam El-Chafi’i par Abou Chodj’a”, Revue algérienne de jégislation et de jurisprudence, I [Alger 1935], s. 193-207) Fransızca’ya ve Abdullah Elçioğlu Türkçe’ye (Şafiî İlmihali, İstanbul, ts.) tercüme etmiştir.

el-Muḫtaṣar üzerine kaleme alınmış şerh ve hâşiyelerin belli başlıları şunlardır: 1. Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd, Tuḥfetü’l-lebîb fî şerḥi’t-Taḳrîb. Şerhin temel özelliği, metindeki hükümlerin naslarla ve bilhassa ahkâm hadisleriyle irtibatının kurulmasıdır (nşr. Sabrî b. Selâme Şâhin, Riyad 1420/1999). 2. Takıyyüddin el-Hısnî, Kifâyetü’l-aḫyâr fî ḥalli Ġāyeti’l-iḫtiṣâr. Eserde açıklamaların yanında birçok fıkhî mesele mezhep literatürüne atıf yapılarak ele alınmaktadır (I-II, Kahire 1350; Kum 1410; nşr. Abdullah el-Ensârî, Beyrut, ts.; nşr. Ali Abdülhamîd Ebü’l-Hayr -

Muhammed Vehbî Süleyman, Beyrut 1996). 3. İbn Kāsım el-Gazzî, Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb fî şerḥi elfâẓi't-Taḳrîb (el-Ḳavlü'l-muḫtâr fî şerḥi Ġāyeti'l-iḫtiṣâr). Metinde yer almayan meselelere pek temas etmeyen ve lugavî tahlillere ağırlık veren kısa bir şerhtir (Bulak 1271, 1285, 1298; Kahire 1278, 1279, 1285, 1289; nşr. L. W. C. van den Berg, Leiden 1895, Fransızca tercümesiyle birlikte). Bu şerh üzerine Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî (Bulak 1287, 1298; Kahire 1279, 1287, 1298) ve İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî (Bulak 1273, 1285, 1298; Kahire 1303, 1326) hâşiye yazmıştır. 4. İbn Abdüsselâm el-Menûfî, el-İḳnâʿ fî şerḥi Muḫtaṣari Ebî Şücâʿ. Müellif bu şerhini Teşnîfü'l-esmâʿ bi-ḥalli el-fâẓi Muḫtaṣari Ebî Şücâʿ adıyla ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1625). 5. Hatîb eş-Şirbînî, el-İḳnâʿ fî ḥalli elfâẓi Ebî Şücâʿ. Eserin en çok tanınan şerhi olup (Kahire 1277, 1282, 1284, 1306, 1307; Bulak 1291, 1293; Halep 1412/1991) hâşiyeleri arasında Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî'nin hâşiyesiyle Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî'nin Tuḥfetü'l-ḥabîb ʿalâ şerḥi'l-Ḫaṭîb'i (I-IV, Bulak 1284; Kahire 1310; Beyrut 1398/1978, 1996, 2000) zikredilebilir. 6. İbn Kāsım el-Abbâdî, Fetḥu'l-Ġaffâr. 7. Ebü'l-Fazl Veliyyüddin el-Basîr, en-Nihâye (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut 1995). Şerefeddin Yahyâ b. Nûreddin Mûsâ el-İmrîtî, et-Taḳrîb'i Nihâyetü't-tedrîb fî naẓmi't-Taḳrîb adıyla manzum hale getirmiştir (a.g.e., II, 1191; Brockelmann, GAL Suppl., I, 677). Mustafa Dîb el-Bugā da eser üzerine et-Teẕhîb fî edilleti metni'l-Ġāye ve't-Taḳrîb adıyla bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1983, 3. bs.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dakīkul'îd, Tuḥfetü'l-lebîb fî şerḥi't-Taḳrîb (nşr. Sabrî b. Selâme Şâhin), Riyad 1420/1999, s. 14-15; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1191, 1625; Serkîs, Muʿcem, I, 318, 509, 529, 553; II, 1416; Th. W. Juynboll, Handleiding, Leiden 1930, s. 374-375; Brockelmann, GAL, I, 492-493; Suppl., I, 676-677; Îżâḥu'l-meknûn, II, 447-448; N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography, Lahore 1981, s. 188; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 360-361; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1994 à 1996", MIDEO, XXIII (1997), s. 383; J.

Schacht, “Abū Shudjāʿ”, EI² (İng.), I, 150-151; Ferâmürz Hâc Menûçihrî, “Ebû Şücâʿ İsfahânî”, DMBİ, V, 594-595; Ahmet Özel, “Fıkıh”, DİA., XIII, 18.

M. Kâmil Yaşaroğlu

el-MUHTASAR

(المختصر)

İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) fıkıh usulüne dair eseri.

Muḫtaṣarü’l-uṣûl, el-Muḫtaṣarü’l-uṣûlî, Muḫtaṣaru İbni’l-Ḥâcib el-uṣûlî (el-aṣlî, fi’l-uṣûl), Muḫtaṣarü’l-Müntehâ gibi isimlerle anılan eser, müellifin Seyfeddin el-Âmidî’nin el-İḥkâm’ı ile bunun üzerine yaptığı ihtisar çalışmasının yine kendisi tarafından yapılmış özetidir (İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 176; İbn Haldûn, s. 427; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 17; II, 1853). Kitabın “usul” kaydıyla birlikte anılması, yazarın Mâlikî mezhebinin istikrar döneminde fürû alanında yazılmış en temel metinlerden biri olan Câmiʿu’l-ümmehât adlı diğer muhtasarından ayırt edilebilmesi içindir. Muḫtaṣarü’l-Müntehâ’nın aslı olan ilk muhtasar İbn Haldûn tarafından el-Muḫtaṣarü’l-kebîr diye anılırken Ahmed Cevdet Paşa’nın Mukaddime Tercümesi’nde Müntehe’l-vüṣûl ve’l-emel fî ʿilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel şeklinde kaydedilmiş (Mukaddime-i İbn Haldûn’un Fasl-ı Sâdisinin Tercemesi, s. 56), eserin bazı baskılarında da (Kahire 1326; Beyrut 1405/1985) bu isim esas alınmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda daha yaygın olarak kullanılan isim Müntehe’s-sûl (süʾl) ve’l-emel fî ʿilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel’dir (Makkarî, II, 665; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1625, 1853-1855; Sıddîk Hasan Han, III, 34; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 655; krş. Serkîs, I, 72). Müntehe’s-suʾâl şeklindeki adlandırmanın ise (EI2 [İng.], III, 781) yanlış olduğu anlaşılmaktadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1857).

Mütekellimîn metoduna göre yazılmış fıkıh usulü kitaplarının olgunluk aşamasını temsil eden iki önemli eserden biri Âmidî’nin el-İḥkâm’ı, diğeri Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’üdür. Kādî Abdülcebbâr’ın el-ʿUmed, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Burhân, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Muʿtemed ve Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sını özetleyen ve bunların içerdiği usul konularını yeni bir sistematik içinde ele alan bu iki eser, daha sonra gelişen fıkıh usulü edebiyatını büyük ölçüde etkilemiş olup bu konuda Muḫtaṣarü’l-Müntehâ’nın da önemli katkısı vardır. Zira Âmidî ile Râzî’nin sistemleştirerek aktardıkları birikimi özetleyen bu kitap, gerek mütekellimîn

metoduna gerekse karma metoda göre kaleme alınan sonraki fıkıh usulü eserlerince esas alınan son muhtasar kabul edilebilir. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in ardından bilhassa mütekellimîn fıkıh usulü edebiyatı artık büyük ölçüde şerh ve hâşiyelerle devam etmiştir. Diğer taraftan Eş'arî fıkıh usulü geleneği içerisinde özellikle mantığın usule dahil edilmesiyle belirginleşen müteahhirîn çizgisinin Râzî-Âmidî-İbnü'l-Hâcib şeklinde ifade edildiği görülür (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 59; XX, 403, 408; er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, s. 418). Hatta İbnü'l-Hâcib, dil ilimlerinde olduğu gibi fıkıh usulü alanında da mantığı belirleyici konuma getirdiği için eleştirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Hâcib ve Muḫtaṣarü'l-Müntehâ üzerinde Râzî etkisinin daha belirgin olduğu söylenebilir.

Fâtımî hâkimiyeti sebebiyle öğretim halkaları zayıflayan Mısır Mâlikîleri arasında teorik fıkıh çalışmaları geri kalırken İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair her iki eseri bu çevrede fıkıh usulünün gelişimi açısından bir dönüm noktası teşkil etmiştir (Çavuşoğlu, s. 21, 64). Diğer taraftan -İbnü'l-Kassâr ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî gibi erken dönem usul yazarları bir yana-büyük ölçüde Eş'arî / mütekellimîn çizgisinde gelişen Mâlikî usul literatürü içerisinde mantık merkezli usul anlayışını da yine İbnü'l-Hâcib'in el-Müntehâ'sı ve el-Muḫtaṣar'ı ile başlatmak mümkündür. Zira Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Mâzerî gibi daha önceki Eş'arî-Mâlikî usulcüleri arasında mantık ilmine ve dolayısıyla mantığın fıkıh usulüne dahil edilmesine karşı bir tavır söz konusu iken İbnü'l-Hâcib ile birlikte Râzî ekolü ya da müteahhirîn metodu Mâlikî usulü içerisinde yeni bir çizgi olarak ortaya çıkmıştır (Sa'd Gurâb, s. 18, 21; M. Hâlid Mes'ûd, s. 66, 100, 144).

Eserin konu sistematiği Âmidî'nin el-İḥkâm'ındakine paralel biçimde mebâdî, sem'î (şer'î) deliller, ictihad ve tercih başlığını taşıyan dört bölüm üzerine kurulmuştur. Birinci bölüm fıkıh usulüne giriş niteliği taşıyan temel bilgilerle (mebâdî) ilgilidir. Fıkıh usulünün tanımı, konusu, amacı / faydası ve yararlandığı ilimler hakkında oldukça ayrıntılı bilginin verildiği bu

bölümde usul konularının daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli olan mantık, kelâm ve dil ilimleriyle ilgili kavram ve meselelerin yanı sıra şer'î hüküm de ele alınmıştır. Kitabın büyük bir kısmını oluşturan ikinci bölüm şer'î delillere ayrılmıştır. İbnü'l-Hâcib burada kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl şeklinde beş şer'î delil üzerinde durur. Âmidî, istidlâl adı altında

yalnızca kendisinin makbul birer delil olarak kabul ettiği mantıkî kıyas ve türleriyle istishâbü'l-hâlden söz ederken İbnü'l-Hâcib şer'u men kablenâ, mezhebü's-sahâbî, istihsan ve mesâlih-i mürseleyi de istidlâl kapsamında ele almıştır. Onun, söz konusu hüküm kaynağı ve yöntemlerini delil olarak kabul edilip edilmediğine bakmaksızın nitelikleri itibariyle tasnif ettiği ve nas, icmâ ve kıyas (şer'î) dışında kalan bütün akıl yürütme ve hüküm çıkarma yöntemlerini istidlâl başlığı altında topladığı anlaşılmaktadır. Mantıkî kıyas ve türlerini ise kitabın başındaki mebâdî bölümünde ele almıştır. Şer'u men kablenâyı delil kabul ederek Âmidî'ye, dolayısıyla Eş'arî görüşüne muhalefet eden İbnü'l-Hâcib mezhebü's-sahâbî, istihsan ve mesâlih-i mürsele konularında Âmidî ile aynı fikirdedir. Bu açıdan bakıldığında Muḫtaṣarü'l-Müntehâ'nın bir Mâlikî usulü kitabı olup olmadığı tartışmalı hale gelmektedir. Zira Âmidî, mezhebü's-sahâbînin delil olduğunu söyleyenler arasında Mâlik'i de saydığı halde İbnü'l-Hâcib buna hiç değinmeksizin delil olmadığı görüşünü tercih eder (el-İḥkâm, II, 385-390; Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, II, 457). Şer'î deliller içinde önemli bir yeri olduğu konusunda bilhassa Mâlik'ten ve İbnü'l-Kāsım'dan pek çok şey nakledilen ve Mâlikîler arasında ihtilâflı olan istihsanın delil olmadığı hususunda Âmidî'yi aynen tekrarlayan İbnü'l-Hâcib sadece Şâfiî'nin ve Eş'arî-Şâfiîler'in yaklaşımını özetlemiş gibidir (el-İḥkâm, II, 390-394; Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, II, 457-459). Maslahat-ı mürsele konusunda ise Gazzâlî ve Râzî çizgisine muhalefet eden Âmidî'nin tavrını aynen benimsemiş, bu arada böyle bir delilin Mâlik'e nisbet edilmesini kesin bir dille reddetmiştir (el-İḥkâm, II, 394-395; Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, II, 460). Aslında Mâlik'in ve Mâlikî usulcülerin görüşlerine atıfta bulunulmaması, gerek Müntehe's-sûl'ün gerekse Muḫtaṣarü'l-Müntehâ'nın genelinde dikkat çeken bir husustur. Bunun belki tek istisnası ve İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî kimliğinin açık bir biçimde ortaya çıktığı yer icmâ başlığı altında Medine icmâının tartışıldığı "mes'ele"dir. Âmidî'nin aksine önce Mâlik'in Medine icmâının delil olduğuna dair görüşünü ortaya koyup çoğunluğun görüşüne karşı savunan İbnü'l-Hâcib'in bu konudaki tercihi, Mâlikîler arasında Medine icmâını sadece sahâbe icmâı ya da rivayete dayanan Medine ameliyle sınırlamayıp en geniş tutan eğilimden yanadır (el-İḥkâm, I, 206-209; Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, I, 131-133). Üçüncü ve dördüncü bölümler oldukça sınırlı bir hacme sahip olup ilkinde ictihad, taklid, fetva ve müftî ile ilgili meseleler, ikincisinde naklî ve aklî deliller arasındaki teâruz türleri ve teâruzu gidermek için başvurulacak tercih yolları ele alınmaktadır (Wael b.

Hallaq, müellifin üçüncü bölümdeki bir ifadesinden fetva ehliyeti konusunda Âmidî'ye nisbetle daha müsamahakâr düşündüğü sonucunu çıkarmaktadır, bk. A History of Islamic Legal Theories, s. 143-145; Authority Continuity, s. 68-69).

İbnü'l-Hâcib'in bütün eserlerinde görüldüğü gibi el-Muḫtaṣar da oldukça veciz ve kapalı bir üslûpla kaleme alınmış olmasına rağmen (Safedî, IV, 226; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1354) yazarının sağlığında medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmış ve kısa zamanda Fahreddin er-Râzî'nin el-Münteḫab'ının yerini alarak en meşhur fıkıh usulü metinlerinden biri haline gelmiştir (Safedî, XIX, 494). Önemli sayıda şerh ve hâşiye yanında meşhur hadis âlimlerince yapılmış tahrîc çalışmalarına konu olması bu şöhretin bir göstergesidir. VIII-IX. (XIV-XV.) yüzyıllarda belirli ilim dallarında yaygın biçimde okunan kitaplar arasında İbnü'l-Hâcib'in eserlerinin sarf, nahiv ve aruz yanında fıkıh usulü alanında da önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir (Kalkaşendî, I, 539-540, 542, 548-549). Ayrıca Emîr es-San'ânî'nin kaydettiğine göre Muḫtaṣarü'l-Müntehâ XI-XII. (XVII-XVIII.) yüzyıllarda Zeydîler arasında en yaygın fıkıh usulü metinlerinden biriydi (Tavżîḥu'l-efkâr, II, 227). Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl'ü ve Molla Fenârî'nin Fuṣûlü'l-bedâyiʿi gibi karma metotla yazılmış fıkıh usulü eserlerinin kaynakları arasında bulunan Muḫtaṣarü'l-Müntehâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 496; II, 1267), aynı zamanda Osmanlı medreselerinde okutulan ve Osmanlı fıkıh bilginlerini etkileyen başlıca eserler arasında yer alıyordu (Uzunçarşılı, s. 22; Cici, s. 43-44). Daha çok şerh ve hâşiyeleriyle birlikte basılan kitabın müstakil neşirleri de yapılmıştır (Kahire 1326, Bihârî'nin Müsellemü'ṡ-ṡübût'u ile birlikte; nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire 1393/1973).

Şerh ve Hâşiyeleri. Ellinin üzerinde şerhi olan Muḫtaṣarü'l-Müntehâ'yı şerhedenler arasında Şemseddin Muhammed b. Muhammed es-Sefâkusî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Bicâî, Yahyâ b. Mûsâ er-Rahûnî, Ahmed b. Ömer b. Ali er-Rabaî, Muhammed b. Abdurrahman b. Asker el-Bağdâdî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-İskenderî (İbnü't-Tenesî), Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî, Ebü'l-Kāsım Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî el-Meymûnî ve Bedreddin el-Karâfî gibi Mâlikîler de bulunmakla birlikte özellikle Eş'arî-Şâfiîler'in çokluğu dikkat çekmektedir. 1. Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ. Şerhler

arasında en çok tutulanı ve üzerine en fazla hâşiye yapılanıdır. Yeterince açık ve anlaşılır olmadığı için izahına ihtiyaç duyulduğu belirtilen (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1854) bu şerh

üzerine yazılmış hâşiyelerin en meşhurları Sa'deddin et-Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye aittir. Düşünce ve eserleriyle Doğu İslâm dünyasının ilim geleneğinde belirleyici etkileri olan bu âlimlerin anılan çalışmaları Muḫtaṣarü'l-Müntehâ'nın elde ettiği şöhrette önemli bir paya sahip olmalıdır. Nitekim eser genellikle bu şerh ve hâşiyeleriyle birlikte neşredilmiştir (I-II, İstanbul 1307-1310; Bulak 1316-1317, Teftâzânî, Cürcânî ve Cürcânî'nin hâşiyesine Hasan el-Herevî'nin hâşiyeleriyle birlikte; Kahire 1319, Teftâzânî'nin hâşiyesiyle birlikte; nşr. Fâdî Nâsıf - Târık Yahyâ, Beyrut 1421/2000). Adudüddin el-Îcî'nin öğrencisi Seyfeddin el-Ebherî (TSMK, III. Ahmed, nr. 1330; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 725; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1599), Mirzacân Habîbullah b. Abdullah eş-Şîrâzî (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 317, Şehid Ali Paşa, nr. 623; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 489; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 195) ve Celâleddin ed-Devvânî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 693) gibi daha pek çok âlim Adudüddin el-Îcî'nin şerhi üzerine hâşiye yazmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin hâşiyesi için de Hasan el-Herevî, Molla Hüsrev (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Hamidiye, nr. 424, 437; Damad İbrâhim Paşa, nr. 229, 453), Hatibzâde Muhyiddin Efendi (Âtıf Efendi Ktp., nr. 672; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471, Esad Efendi, nr. 693; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 196) ve Muhammed b. Abdülhamîd el-Kefevî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 723, 726; Fâtih, nr. 1278) gibi âlimler hâşiye kaleme almıştır (Şemseddin el-Kirmânî, hocası Adudüddin el-Îcî'nin şerhi dışında Muḫtaṣarü'l-Müntehâ üzerine yazılmış yedi meşhur şerh daha bulunduğunu belirterek şunları zikreder): 2. Kutbüddîn-i Şîrâzî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ (Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak bazı bölümleri Süveyd Cum'a Meyâncâ ve Murâd Bûdâye tarafından neşre hazırlanmıştır, 1415-1416/1995). 3. Hasan b. Şerefşah, Ḥallü'l-ʿaḳd ve'l-ʿaḳl fî şerḥi Muḫtaṣari's-sûl ve'l-emel (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 85; Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1735). 4. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Ġāyetü'l-vüṣûl ve îżâḥu's-sübül fî şerḥi Muḫtaṣarı Müntehe's-sûl ve'l-emel (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 154; Çârperdî'nin bu şerh üzerine yazdığı hâşiye için bk. Süleymaniye Ktp.,

Fâtih, nr. 1351/1). 5. Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Beyânü'l-Muẖtaṣar (nşr. Muhammed Mazhar Beka, I-II, Mekke 1406/1986). 6. Şemseddin Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî el-Hatîbî, Şerḥu Muẖtaṣari'l-Müntehâ (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 224). 7. Zeynüddin Ali b. Rûzbihân el-Huncî, el-Muʿteber fî Şerḥi'l-Muẖtaṣar (Şîrâzî, s. 202; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1854). 8. Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî, Mecmaʿu'd-dürer (Brockelmann, GAL Suppl., I, 537; Ziriklî, VI, 32). 9. Şemseddin el-Kirmânî, en-Nuḳūd ve'r-rudûd. Anılan yedi şerhin yanı sıra diğer bazı şerhlerden daha yararlanarak derleme niteliğinde bir çalışma olup (başından fıkhî kuralların sonuna kadar Muhammed Beşîr Âdem tarafından el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de [Medine 1416/1995] yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir) yedi şerhi içerdiği için es-Sebʿatü's-seyyâre veya el-Kevâkibü's-sebʿa gibi isimlerle de anılmaktadır (İbn Kādî Şühbe, III, 180; İbn Hacer el-Askalânî, VI, 66-67). Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bu şerh tanıtılırken müellif adının Ekmeleddin el-Bâbertî olarak kaydedilmesi (II, 1854) muhtemelen onun şerhiyle isim benzerliğinden kaynaklanan bir hatadır. 10. Kādî Beyzâvî, Mirṣâdü'l-efhâm fî mebâdiʾi'l-aḥkâm şerḥu Muẖtaṣari'l-Müntehe's-sûl ve'l-emel (TSMK, III. Ahmed, nr. 770). 11. Ziyâeddin Abdülazîz b. Muhammed et-Tûsî, Kâşifü'r-rumûz ve muẓhirü'l-künûz şerḥu Muẖtaṣarı İbni'l-Ḥâcib fi'l-uṣûl (Riyad Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde İvaz b. Muhammed b. Sa'd el-Karanî ve Yahyâ Abdullah el-Gāmidî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır, 1407/1987). 12. Tâceddin es-Sübkî, Refʿu'l-ḥâcib ʿan Muẖtaṣarı İbni'l-Ḥâcib (nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed, I-IV, Beyrut 1419/1999). 13. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Vâfî şerḥu Muẖtaṣari'l-Müntehâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1363, Cârullah Efendi, nr. 527; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1337; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1805). 14. Ekmeleddin el-Bâbertî, er-Rudûd ve'n-nuḳūd (nşr. Terhîb b. Rebîân ed-Devserî, Medine 1415/1995; ayrıca Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî tarafından el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır, 1415/1994). 15. Makbîlî, Necâḥu'ṭ-ṭâlib bi-Muḥtaṣarı İbni'l-Ḥâcib (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, nr. 1534).

İbnü'l-Hâcib'in Muẖtaṣar adında iki ayrı çalışması bulunmasının zaman zaman karışıklığa yol açtığı ve Muẖtaṣarü'l-Müntehâ şerhi olarak kaydedilen bazı eserlerin onun Câmiʿu'l-ümmehât adlı diğer muhtasarı üzerine yapılmış şerhler olduğu anlaşılmaktadır. Halîl b. İshak el-Cündî,

Muhammed b. Muhammed el-Makkarî ve Ebû Yâsir Muhammed b. Ammâr el-Mâlikî'ye nisbet edilen şerhler böyledir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1855, 1856; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 352; M. Hâlid Mes'ûd, s. 100). Öte yandan Muḫtaṣarü'l-Müntehâ şerhlerinden önemli bir kısmının Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından Müntehe's-sûl şerhi olarak kaydedildiği görülmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 7, 151, 157, 273, 308, 389, 505, 666).

Kaynaklarda İbnü'l-Hâcib'in bu eseri üzerine yapıldığı zikredilen tek ihtisar çalışması Ca'berî'nin el-Kitâbü'l-Muʿteber fi'ḫtiṣâri'l-Muḫtaṣar'ıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1856; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 7). Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî ve Kıvâmüddin Muhammed Mehdî el-Kazvînî el-Muḫtaṣar'ı manzum hale getirmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1856; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 275, 613).

Tahrîcleri. 1. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib bi-maʿrifeti eḥâdîs̱i Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib (nşr. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî, Mekke 1406/1986). Eser ayrıca Abdullah b. Abdurrahman el-Muhaysin tarafından Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de (Riyad 1406) yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 2. İbn Hacer el-Askalânî, Muvâfaḳatü'l-ḫubri'l-ḫaber fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Muḫtaṣar (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî - Subhî es-Sâmerrâî, I-II, Riyad 1412, 1414/1993). Eserin bir kısmını Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed Câmiatü'l-İslâmiyye'de (Medine 1404) doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır. 3. Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Muʿteber fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Minhâc ve'l-Muḫtaṣar (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Küveyt 1404). Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ü ile İbnü'l-Hâcib'in Muḫtaṣarü'l-Müntehâ'sında bulunan hadislerin tahrîcidir. 4. İbnü'l-Mülakkın, Ġāyetü'l-meʾmûli'r-râġıb fî maʿrifeti eḥâdîs̱i İbni'l-Ḥâcib (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 396/1). 5. Şemseddin İbn Abdülhâdî (Brockelmann, GAL, I, 373; Müntehe's-sûl ve Muḫtaṣarü'l-Müntehâ üzerine yapılan çalışmalar için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1853-1857; Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 1575-1590). Bessâm Ali, İbnü'l-Hâcib'in bu kitabından hareketle onun usul düşüncesini ortaya koymak için el-Fikrü'l-uṣûlî ʿinde İbni'l-Ḥâcib adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1405, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, İstanbul 1307-10, I-II; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 206-209; II, 361-367, 376-395; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 59; XX, 403, 408; a.mlf., er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 418; Sübkî, eṭ-Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 16; X, 46; Safedî, el-Vâfî, II, 164; IV, 226; XIX, 494; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 176; a.mlf., Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib bi-maʿrifeti eḥâdîs̱i Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib (nşr. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî), Mekke 1406/1985, neşredenin girişi, s. 85-86; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin), Beyrut 1996, s. 139, 269, 306, 417, 437; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Muhammed Kazvînî - İkbâl-i Aştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 202, 212-213; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 422, 427; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 539-540, 542, 548-549; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 180; İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. M. Abdülmuîd Han), Haydarâbâd 1972, VI, 66-67; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 56, 83, 221-222; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 665; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 17, 496; II, 1267, 1354, 1625, 1853-1857; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), II, 227; Ahmed Cevdet Paşa, Mukaddime-i İbn Haldûn'un Fasl-ı Sâdis'inin Tercemesi, İstanbul 1277, s. 56; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, III, 34, 58; Serkîs, Muʿcem, I, 72; Brockelmann, GAL, I, 372-373; Suppl., I, 537-538; Îżâḥu'l-meknûn, II, 572-573; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 7, 151, 157, 221, 223, 273, 275, 308, 352, 389, 505, 541, 553, 575, 613, 655, 666, 798; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 22; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 106-112; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 32; Sa'd Gurâb, İbn ʿArafe ve'l-menziʿu'l-ʿaḳlî, Tunus 1993, s. 18, 21; M. Hâlid Mes'ûd, İslâm Hukuk Teorisi (trc. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997, s. 66, 100, 144; Wael b. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997, s. 129, 143-145; a.mlf.,

Authority Continuity and Change in Islamic Law, Cambridge 2001, s. 68-69; Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar, Bursa 2001, s. 43-44; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21, 63-64; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿ u’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, s. 1575-1590; M. Ben Cheneb, “İbnü’l-Hâcib”, İA, V/2, s. 857; a.mlf., “Khalīl b. Isḥāḳ”, EI² (İng.), IV, 964; H. Fleisch, “Ibn al-Ḥādjib”, a.e., III, 781.

Ferhat Koca

el-MUHTASAR

(المختصر)

Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) umumi tarih türündeki eseri.

Tam adı el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer, Târîḫu Ebi'l-Fidâ) olan eserin mukaddimesinde müellif kaynaklarını açıkladıktan sonra tarihçiler arasındaki ihtilâflara temas eder. Bu arada Tevrat nüshaları hakkında bilgi verir. Ayrıca meşhur tarih kitaplarından derlediğini söylediği, peygamberler arasındaki zaman dilimini gösteren bir cetvel koyar. İki bölümden oluşan eserin beş kısma ayrılan birinci bölümü Hz. Âdem'den itibaren peygamberler tarihi, İslâm öncesi dönemde yaşamış çeşitli dinlere mensup kavimler, milletler ve devletlerle Arap kabilelerine dair bilgi ihtiva eder. Bu kısım Resûl-i Ekrem'in ataları ve Fil Vak'ası ile nihayete erer. Hz. Peygamber'in doğumuyla başlayan ikinci kısımda 729 yılı sonuna (Ekim 1329) kadar meydana gelen hadiseler ve bu dönemde kurulan devletler kronolojik sırayla ele alınır. 730-749 (1330-1348) yılları arasında cereyan eden olaylar, nâşirler tarafından İbnü'l-Verdî'nin Tetimmetü'l-muḫtaṣar'ından iktibas edilerek esere eklenmiştir.

Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar'ın 628 (1231) yılına kadar olan kısmında İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ'ini özetleyerek kitabına almıştır. Bunun dışında Ebû Îsâ Ahmed b. Ali el-Müneccim'in Kitâbü'l-beyân ʿan târîḫi sinî zamâni'l-ʿâlem ʿalâ sebîli'l-ḥücce ve'l-burhân, Hamza el-İsfahânî'nin Târîḫu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ, Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, Sâid el-Endelüsî'nin Ṭabaḳātü'l-ümem, İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem, Umâre el-Yemenî'nin Târîḫu'l-Yemen, Abdülazîz b. Şeddâd es-Sanhâcî'nin el-Cemʿ ve'l-beyân fî aḫbâri'l-Ḳayrevân (Târîḫu'l-Ḳayrevân), Ali b. Zâfir'in ed-Düvelü'l-münḳaṭıʿa, İbn Münkız'ın Kitâbü'l-İʿtibâr, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal, İbn Saîd el-Mağribî'nin el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib, İbn Vâsıl'ın Müferricü'l-kürûb, İbnü'l-Adîm'in Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb ve İbn Ebü'd-Dem'in et-Târîḫu'l-kebîr'inden (et-Târîḫu'l-Muẓafferî) istifade etmiş, bunlardan bazısını eserin mukaddimesinde açıklamıştır. Müellifin günümüze

ulaşmayan bazı kitapları da kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Sade bir üslûpla yazılan el-Muḫtaṣâr'ın Ebü'l-Fidâ'nın bizzat katıldığı veya gördüğü olayları anlattığı kısımları Eyyûbîler ve Memlükler tarihi açısından birinci derecede kaynak durumundadır. Müellif kaynaklardaki bilgileri tahkik ve teyit etmeden kullanmamış, bu arada kendi sahalarında uzman kişilerin eserlerine başvurmayı da ihmal etmemiştir. Nitekim onun Firavunlar ve Mısır tarihi konusunda İbn Hannûn et-Taberî'nin, Yunan filozofları hakkında Şehristânî ve İbnü'l-Kıftî'nin, Moğollar ve Hârizmliler hakkında Nesevî'nin, Halep tarihi konusunda İbnü'l-Adîm'in eserlerini kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Öte yandan doğruyu yanlıştan, gerçeği hurafe ve efsaneden ayırt etmek için özen göstermiş, hurafelerin nasıl ortaya çıktığını anlatarak okuyucuyu uyarmış, olayları o güne ve geleceğe etkisi açısından değerlendirmiştir.

Kısas-ı enbiyâ konusunda verdiği bilgilerde Ebü'l-Fidâ da diğer tarihçiler gibi Kitâb-ı Muḳaddes'e dayanmıştır. Tevrat'tan bilgi naklederken Tevrat'ın İbrânîce, Grekçe ve Sâmirîce nüshaları arasında bulunan farklılıklara işaret etmesi ve Grekçe Tevrat'ın daha doğru olduğunu söylemesi müellifin bu konuda da bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Eser ayrıca Hintliler, Yunanlılar, Çinliler gibi milletlerin özellikleri, ilim ve sanatları hakkında mâlûmat içermektedir. Kitapta dinî, edebî, ilmî, içtimaî ve siyasî hareketlerin yanı sıra Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Nasîrüddîn-i Tûsî, İmam Şâfiî, Sîbeveyhi, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Câhiz, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Fahreddin er-Râzî gibi âlim ve filozoflar hakkında da değerli bilgiler bulunmaktadır. Ebü'l-Fidâ, olayları diğer umumi tarihçiler gibi hicretten itibaren kronolojik bir sırayla kaydettikten sonra o yıl vefat eden meşhur şahısların hayatına dair mâlûmat vermiş, özellikle lugat ve edebiyat âlimleri, şairler, tabipler, mühendisler ve filozofların hayatını çok sanatlı ifadelerle anlatmıştır.

Zeynüddin İbnü'l-Verdî Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (Târîḫu İbni'l-Verdî), İbn Habîb el-Halebî el-Fevâ ͗idü'l-münteḳāh min târîḫi ṣâḥibi Ḥamâ Ebi'l-Fidâ, Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne

Ravżü (Ravżâtü)'l-menâẓır fî ͑ ilmi'l-evâ ͗il ve'l-evâḫir adlı çalışmalarında el-Muḫtaṣar'ı özetlemiş ve esere kendi dönemlerine kadar gelen birer zeyil

yazmışlardır.

el-Muḫtaṣar çok erken tarihlerde şarkiyatçıların ilgisini çekmiş ve bazı kısımları başta Latince olmak üzere çeşitli dillere çevrilerek Arapça aslıyla birlikte yayımlanmıştır (Latince trc. J. Gagnier, Ismaël Abulfedae de vita et rebus gestis Mohammedis, Oxford 1722-23; J. J. Reiske - J. G. Chr. Adler, Abulfeda Annales Muslemici, Leipzig 1654; Copenhagen 1789-94; F. W. C. Umbreit, Historia Emiromum al Omrah ex Abulfeda, London, ts.; Heinrich Leberecht Fleischer, Abulfedae Historia anteislamica, Leipzig 1831; Latince trc. G. W. Freytag [1831]; Fr. trc. ve notlar: Noel des Vergers, Vie de Mohammed, Paris 1837; Baron Mac-Guckin de Slane, Annales d'Abu'l-Fida, RHC.Or., I, 746-750; İng. trc. W. Murray, Life of Mohammed, London, ts.; Urduca trc. Delhi 1856; İng. trc. P. M. Holt, "The Memoirs of a Syrian Prince", Abū al-Fidā, Sultan of Hamāh [672-732/1273-1331], Wiesbaden 1983).

Eserin Arapça metni dört cüz (iki cilt) olarak ilk defa 1286'da (1869) İstanbul'da basılmış ve daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1325; Bağdad 1968[?]; Kahire 1332; Beyrut 1375-1381/1956-1961; nşr. Mahmûd Deyyûb, I-II, Beyrut 1417/1997; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb, Yahyâ Seyyid Hüseyin, Muhammed Fahrî el-Vasîf, I-III, Kahire 1998-1999).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb v.dğr.), Kahire 1998-99, müellifin mukaddimesi, I, 12 vd., Hüseyin Mûnis'in önsözü, I, 7-11; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 213-217; Brockelmann, GAL, II, 55-57; Suppl., II, 44; a.mlf., "Ebülfidâ", İA, IV, 78; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 168-169; The Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 296, 409; Sarton, Introduction, III/1, s. 794; N, Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 64-66; F. Rosenthal, A History of Muslim

Historiography, Leiden 1968, s. 55, 78, 91, 146; D. P. Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 42-47; C. Zeydân, Âdâb, II/3, s. 196-197; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1985, s. 187; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 40-41; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 179-180; M. Kâmil Ayâd, "Ebü'l-Fidâʾ el-Melikü'l-ʿallâme", MMLADm., L (1979), s. 57; H. A. R. Gibb, "Abu'l-Fidā", EI^{2} (İng.), I, 118-119; İnâyetullah Rızâ, "Ebü'l-Fidâʾ", DMBİ, VI, 117; M. Rızâ Nâcî, "Târîḫ-i Ebü'l-Fidâ", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 186-187.

Abdülkerim Özaydın

el-MUHTASAR

(المختصر)

Halîl b. İshak el-Cündî’nin (ö. 776/1374) Mâlikî fıkhına dair eseri.

İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) Muḫtaṣaru İbni’l-Ḥâcib olarak tanınan Câmiʿu’l-ümmehât’ı ile birlikte Mâlikî mezhep birikiminin sistematik sunumunu yapan çalışmalar, gelişmiş teknik terimlerin kullanıldığı muhtasarların telifinde bir dönüm noktası teşkil etmiş, Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muḫtaṣar’ı da bu çizginin en yaygın ve etkili eseri olmuştur. İbnü’l-Hâcib’in muhtasarı, fetva ve kazâ sahalarında Mâlikî mezhebi mensupları için delil değeri olan önermelerin yanı sıra mezhep içi istidlâl vasıtalarıyla hüküm elde edebilen fakihlerin bilgi kaynağı olarak yararlanabileceği diğer görüşlere de yer vermekteydi. Halîl b. İshak’ın başarılarından biri, kendisinden önceki literatürden farklı şekilde Mâlikî fakihleri için delil değerine sahip meselelerden oluşan ortak bir metin teşkil etmesidir. Eser, fıkhî hükmü nihaî olarak belirtilmeyen birçok meseleyi içermekle beraber bu meselelerin mezhep içinde nasıl değerlendirileceğine yönelik bir rehber vazifesi görmektedir.

Yirmi beş yılda tamamlandığı rivayet edilen el-Muḫtaṣar, kısa sürede Mâlikî fıkhının öğretildiği ilim halkalarında ders kitabı haline gelmiş olsa da aslında fetva ve kazâ sahalarında Mâlikî mezhebine göre hüküm vermek mevkiinde olan fakihler için kaleme alınmıştır. Nitekim fıkıh ilminin dil ve meselelerinin bilinmesi bu eseri anlamak için yeterli olmamakta, Mâlikî tarihi ve literatürünün yanı sıra Halîl’in ders halkasından itibaren eseri çözümlemek amacıyla yapılan çalışmalar hakkında da bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Halîl b. İshak, mukaddimesinde eserini terim veya rumuz haline getirilen bir dizi kelime ile ördüğünü ifade eder (Muḫtaṣarü’l-ʿAllâme Ḫalîl, s. 7). Buna göre kitapta “fîhâ” Sahnûn’un el-Müdevvene’sini, “üvvile” el-Müdevvene şârihleri tarafından farklı yorumlanan meseleleri, “hilâf”, Mâlikî fakihlerinin çoğunluğunun hakkında ortak bir görüş sahibi olmadığı ve müellifin de bir tercihte bulunmadığı meseleleri, “kavleyn” ve “akvâl”, Mâlikî mezhep birikimi içinde birden

fazla görüşün tercih edilip uygulandığı meseleleri, “tereddüd” mütekaddimîn devrinde yaşayan fakihlerden herhangi bir görüşün aktarılmadığı meseleleri, “lev”, Mâlikî mezhebini temsil eden görüşle diğer mezheplerin görüşlerinin mukayese edildiği meseleleri ifade etmektedir. Ayrıca eserde, Mâlikî mezhebinin teşekkül devrinin ardından fürû-i fıkıh sahasında bu mezhebe önemli katkılarda bulunmuş müctehidlerin görüşleri için de terimler geliştirilmiştir. Buna göre “ihtiyâr” Ebü’l-Hasan el-Lahmî’nin, “tercîh” Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkıllî’nin, “zuhûr” İbn Rüşd el-Cedd’in ve “kavl” Mâzerî’nin çalışmalarını belirtmektedir. Bu dört terim, yukarıda geçtiği gibi masdar olarak zikredildiğinde anılan Mâlikî fakihlerinin el-Müdevvene üzerine yazdığı şerhlere işaret eder. Öte yandan söz konusu terimlerden türetilen fiiller bu kişilerin kendi ictihad ve görüşlerini belirtirken aynı kavramlardan türetilen isimler, diğer Mâlikî fakihlerinin görüşleri arasından bu dört fakihin yaptığı tercihleri ifade etmektedir. Adı geçen dört müctehid için kullanılan terimlerin kelime anlamları ile bu kişilerin Mâlikî fıkıh tarihi içindeki mevkileri arasında ilişki olduğu eser üzerinde çalışan birçok müellif tarafından belirtilmektedir. Meselâ Halîl b. İshak’ın İbn Yûnus için tercih kelimesini kullanmış olmasının bu fakihin mezhep içinde ictihad ve tahrîclerinden ziyade tercihleriyle tanınmasından kaynaklandığı söylenir (meselâ bk. Muhammed İlîş, I, 24). Eserde bu dört kişi dışındaki Mâlikî müctehidlerinin tercihleri “suhhihâ” ve “ustuhsine” kelimeleriyle belirtilmiştir. Mezhebi temsil eden bir hükmün bulunmadığı durumları akvâl, hilâf ve tereddüd gibi terimler kullanarak farklı açılardan tasnif etmesi el-Muḫtaṣar’ın en önemli özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu terimlerle ifade edilen meseleler hakkındaki görüşlerini İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ına yazdığı et-Tavżîḥ adlı şerhte açıklayan müellif, el-Muḫtaṣar’da söz konusu meselelerde mezhep birikiminin hangi açıdan incelenip mezhep içi fıkhî istidlâlin nasıl kullanılacağına dair zımnî tekliflere yer vermektedir. Yukarıdakiler dışında müellif tarafından belirtilmediği halde başka kelimelerin terim olarak kullanılıp kullanılmadığı ve eserin mukaddimesinde zikredilen terimlerin kullanılışında bir tutarsızlığın bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Ajentunmobi’ye göre esere has terimlerin kullanılışında bir tutarsızlıktan bahsetmek özellikle eserin belirli yerleri için mümkün olduğu halde Oloyede’ye göre böyle bir tutarsızlıktan söz edilemez (HI, XII/1 [1989], s. 87). Kitabın müellif tarafından nikâh bahsine kadar kaleme alınıp geri kalanının

talebeleri tarafından hocalarının vefatının ardından notlarının bir araya getirilerek tamamlandığı yönündeki rivayet, Ajentunmobi'nin tutarsızlıkların el-Muḫtaṣar'ın son çeyreğinde görüldüğüne dair kanaatini (IS, XXV/3 [1986], s. 284) desteklemektedir.

Gerek mefhum gerek mesele seviyesinde yoğun bir metin olan el-Muḫtaṣar'ın anlaşılmasının zorluğu hakkındaki umumi kanaate, bazı çağdaş müelliflerin eserde kullanılan kelimelerin fıkıh diline âşina herkes tarafından bilinebilecek cinsten olduğu gerekçesiyle karşı çıkmasına rağmen kitabın mûtat Arapça söz dizimine ve ilmî üslûbuna uymayan ibarelerle örülü olması bu itirazın isabetli olmadığını göstermektedir. el-Muḫtaṣar, önceki ve sonraki önermelere sürekli atıfların yapıldığı, yalnızca bu metni çözümleme kültürüne sahip okuyucuların anlayabileceği cümleler içeren bir fıkıh kitabıdır.

el-Muḫtaṣar'ın Câmiʿu'l-ümmehât'ın ihtisarı olduğuna dair bazı tarih ve tabakat kitaplarında rastlanan ifadeleri, Halîl'in ihtisar konusunda İbnü'l-Hâcib'in takipçisi olduğu ve onun eserinden faydalandığı şeklinde anlamak isabetli olacaktır. Her iki eseri mukayese eden birçok Mâlikî fakihi, Halîl'in kitabının kavram ve muhteva olarak Câmiʿu'l-ümmehât'tan daha farklı ve zengin olduğu hususunda müttefiktir. el-Muḫtaṣar şârihleri eserin kaç mesele ihtiva ettiği hususunu tartışmış ve çok farklı rakamlar ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmada kitabın muhtevası mantûk ve mefhum olarak ikiye ayrılmış, metnin özelliklerinden dolayı mantûk açısından dahi kaç mesele ihtiva ettiği hakkında bir ittifaka varılamamıştır. Hacvî, Mâlikî fıkhını öğreten bazı hocaların el-Muḫtaṣar'ın kapsadığı meseleleri yalnızca ortaya koyarak ders yapmasına rağmen bu derslerin kırk yıldan fazla devam ettiğini belirtmektedir (el-Fikrü's-sâmî, IV, 460). Bertellî ise bazı meselelerin sadece Halîl'in eserinin mantûk veya mefhumunda yer aldığını, Mâlikî literatürünün başka bir metninde bulunmadığını ifade etmektedir (Fetḥu'ş-şekûr, s. 125).

Önce Mısır Mâlikî çevresinde, hemen ardından İfrîkıye'de ve IX. (XV.) yüzyılın başlarında Mağrib'de yayılan el-Muḫtaṣar'ı inceleyen birçok âlimin okutmakta olduğu İbnü'l-Hâcib'in ve İbn Arafe'nin muhtasarlarını terkettiğine dair rivayetler bulunmaktadır. VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra Mâlikî fıkhının büyük ölçüde Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ı ekseninde

geliştiği ve bu eserin gerek fıkıh eğitiminde gerekse fetva ve kazâ sahalarında başlıca kaynak haline gelerek kendisinden önce kaleme alınmış metinleri gölgede bıraktığı görülmekte, Nâsırüddin el-Lekānî'nin, "Biz - Mâlikî olmaktan ziyade-Halîlîyiz" sözü de (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, s. 171) eserin Mâlikî fıkıh tarihinde ne kadar merkezî bir yeri bulunduğuna işaret etmektedir. Bu gelişmenin, bünyesinde hem ehl-i hadîs anlayışından ve ihyâ hareketlerinden etkilenmiş fakihlerin, hem müteahhirîn döneminde fıkhın aldığı şekilden rahatsız olarak erken dönem metinlerine dönülmesini isteyen âlimlerin, hem de fıkıh eğitimini bir muhtasar metin çerçevesinde yürütmenin sakıncalarına dikkat çeken Mâlikîler'in yer aldığı özellikle Mağrib merkezli bir muhalefet akımının teşekkül etmesine sebep olduğu anlaşılmaktadır (bk. MÂLİKÎ MEZHEBİ).

Hanefî ulemâsının Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı için kullandığı gibi müteahhirîn devri Mâlikîler'inin "el-Kitâb" olarak adlandırdıkları Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ı, modernleşme süreciyle birlikte İslâm dünyasında ortaya çıkan düşünce hareketlerinin etkisiyle önemini kısmen yitirmişse de klasik fıkıh eğitimi ve fetva sahalarında merkezî metinlerden biri olma özelliğini korumaktadır.

el-Muḫtaṣar, XIX. yüzyılın ilk yarısında Kuzey ve Orta Afrika'daki sömürge idarelerinin ilgisini çekmiş ve bu sebeple ilk baskıları Paris'te yapılmış (nşr. G. Richebe, 1855, 1883; nşr. G. Delphin, 1900), daha sonra İslâm dünyasında yayımlanmıştır (Bulak 1293; Kahire 1304, 1309; Kostantîne 1878; Cezayir 1889, 1908). Nicolas Perron'un dipnotlar ve farklı şerhlerden iktibas ettiği açıklamalarla beraber Précis de jurisprudence musulmane ou principles de législation musulmane civile et religieuse selon le rite malekite par Khalīl Ibn-Ishak adıyla neşredilen Fransızca tercümesinin (Paris 1848-1854) eksik olduğu ifade edilmektedir. Bir başka Fransızca çeviri N. Seignette tarafından Code musulman par Khalīl: Rite malekite, statut reel ismiyle yayımlanmıştır (orijinal metniyle birlikte, Kostantîne 1878-1883; Paris 1911). Edmond Fagnan, eser için Perron tercümesini esas alarak Concordances du manuel de droit de Sidi Halīl adıyla hacimli bir indeks hazırlamış (Alger 1889), ayrıca cihad ve nikâh bablarını Le djihad ou guerre sainte selon l'école malekite (Alger 1908) ve Mariage et repudiation başlıklarıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Alger 1909). Nijerya sömürge hükümeti için F. H. Huxton'ın yaptığı İngilizce

çevirinin (London 1916) aslında eserin özeti olduğu ve Nicolas Perron'un tercümesinden yararlanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. el-Muḫtaṣar'ın İngilizce'ye tam tercümesi Alexander David Russel ile Abdullah el-Me'mûn es-Sühreverdî tarafından yapılmıştır (London, ts.). Eseri Ignazio Guidi ve David Santillana Muhtasar o Sommario del Diritto Malechita di Halīl Ibn Ishaq adıyla İtalyanca'ya çevirmiştir (I-II, Milano 1919, 1926). XX. yüzyıl boyunca İslâm dünyasında birçok defa basılan eseri Ahmed Ali Harekât, meseleleri numaralandırıp ihtirazî ifadeleri ve metne sonradan eklenen kelimeleri belirterek neşretmiştir (Beyrut 1995).

Şerhleri. el-Muḫtaṣar, İslâm medeniyeti tarihinde hakkında en çok şerh yazılan kitaplar arasında yer almaktadır. Müteahhirîn devri Mâlikîliğinde fıkıh eğitimi amacıyla kullanılan başlıca eser oluşunun yanı sıra yoğun, zor ve kendine has terimlerle örülü metin yapısı da kitap hakkında bu kadar çok çalışma yapılmış olmasının sebepleri arasında sayılmaktadır. Sâlimî'ye göre yalnız Batı Sahrâ'da esere dair kaleme alınan şerh, hâşiye, nazım gibi çalışmaların sayısı 1500'ü aşmaktadır (Nedvetü'l-İmâm Mâlik, III, 265). el-Muḫtaṣar üzerine yazılan şerhlerin başlıcaları şunlardır: 1. Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî (ö. 805/1402), eş-Şerḥu'l-kebîr, eş-Şerḥu'l-evsaṭ, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr. Bu üç şerh, Mâlikî çevrelerinde yaygın olarak kullanılan el-Muḫtaṣar şerhleri arasında en erken kaleme alınanlar olarak tanınmaktadır. Mâlikî halkalarında eş-Şerḥu'l-evsaṭ'ın daha çok tanındığı kaydedilmekle beraber söz konusu çalışmalar arasında kompozisyon ve muhteva açısından öne çıkan eserin, notlar halindeki müsveddelerini Behrâm'ın bir talebesinin düzenlemesiyle meydana gelen eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr olduğu belirtilir. 2. Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl (Hattâb'ın şerhiyle birlikte, I-II, Kahire 1328-1329; I-VI, Kahire 1331; I-VI, Beyrut 1398; I-VIII, Beyrut 1416/1995). Önceki şerhlerden farklı olarak metindeki her önermenin Mâlikî literatüründeki kaynaklarını tesbite çalışmakta ve bu kaynaklarda bulduğu en veciz ve el-Muḫtaṣar'daki önermelere en yakın ifadeleri açıklama niteliğinde zikretmektedir. 3. İbn Gāzî el-Miknâsî, Şifâʾü'l-ġalîl fî ḥalli muḳfeli Ḫalîl. Behrâm'ın şerhlerinde eksik kalan yahut müellif tarafından hatalı kabul edilen meseleler üzerinde

yoğunlaşması ile temayüz etmektedir. Meşhur şârihlerden Hattâb'ın övdüğü ve yararlandığı şerhler arasında yer alır. 4. Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, Mevâhibü'l-celîl fî şerḥi Muḫtaṣari Ḫalîl (Mevvâk'ın şerhiyle

birlikte basılmıştır). Bu şerh, kendisinden sonra el-Muẖtaṣar üzerine eser yazanların müstağni kalamadığı tek kitap olarak şöhret bulmuştur. 5. Ali b. Muhammed el-Üchûrî, eş-Şerḥu'l-kebîr, eş-Şerḥu'l-vasîṭ, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġîr. Bunlardan özellikle eş-Şerḥu'l-kebîr daha önceki şerhlerin nakil ve tahrîc hatalarını göstermesiyle öne çıkmaktadır. Üchûrî'nin başlattığı şerh geleneği, muhteva ve üslûp açısından kendisine has bir tarz geliştirerek el-Muẖtaṣar şerhleri içinde ayrı bir grup teşkil etmekte, bu geleneğe mensup olan çoğu Mısırlı Mâlikî fakihlerine Ecâhire adı verilmektedir. Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, Muhammed b. Abdullah el-Haraşî ve Şübrahîtî, Ecâhire'nin en tanınmış şârihleri arasında sayılır. Ecâhire'nin tercih ve açıklamaları mezhep geleneği içinde ayrı bir delil değerine sahip olmuş ve onların ortak görüşleri birçok meselede râcih olarak kabul edilmiştir. Ecâhire'nin geç dönem Mısır Mâlikîliği'nin mezhebe katkılarını temsil ettiği söylenebilir. Nitekim Mısır Mâlikîliği XI. (XVII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ecâhire geleneğini esas almış ve bu geleneğin katkı ve görüşlerini muteber kabul etmiştir. Her ne kadar Ecâhire'nin görüşlerini eleştiren fakihler Mısır'da da var olmuşsa da bu geleneği tenkit eden esas çalışmalar Kuzey Afrika'da yapılmıştır. Birçok Kuzey Afrikalı fakih, bu şerh geleneğinin ürünlerini mezhep literatürünün güvenilir eserleri arasında kabul etmemektedir. Geç dönem Kuzey Afrika Mâlikîliği'nin çalışmalarını yoğunlaştırdığı başlıca sahalardan biri Ecâhire'nin eserlerinde gördükleri hatalardır. Söz konusu çalışmalar arasında Tâvüdî-Bennânî-Ruhûnî-Cennûn çizgisi özellikle zikredilmelidir. 6. Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, Şerḥ ʿalâ Muẖtaṣari H̱alîl (I-IV, Bulak 1303, 1310; Muhammed b. Hasan el-Bennânî'nin hâşiyesiyle birlikte; I-VIII, Beyrut, ts.). En tanınmış şerhlerden biri olup Ali el-Üchûrî'nin şerhlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Birçok müellif, bu eserin daha önceki şerhlere ihtiyaç bırakmayacak bir muhteva zenginliğine sahip bulunduğunu ifade etmekle birlikte eserin çok sayıda hatasının olduğu anlaşılmaktadır. Kuzey Afrika ulemâsının Ecâhire'yi eleştirirken üzerinde en çok durdukları eser Zürkānî'nin bu şerhi olmuştur. Ali b. Ahmed el-Adevî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'z-Zürḳānî ʿalâ Muẖtaṣari H̱alîl'i, Muhammed b. Hasan el-Bennânî'nin el-Fetḥu'r-rabbânî fî mâ zehele ʿanhü ez-Zürḳānî'si, Muhammed İbn Sûde et-Tâvüdî'nin Ṭâliʿu'l-emânî ʿalâ meṭâliʿi'z-Zürḳānî'si ve Muhammed b. Ahmed er-Ruhûnî'nin Evḍaḥu'l-mesâlik ve eshelü'l-merâḳī ilâ sebki ibrîzi'ş-Şeyẖ ʿAbdilbâḳī adlı eseri, Zürkānî şerhini tenkit ve hatalarına işaret etmek amacıyla kaleme alınan başlıca hâşiyeler olup bunlardan özellikle Tâvüdî

ve Bennânî'nin eserleri olmadan Zürkānî şerhinin okunmasına izin verilmediği kaydedilmektedir. Hocası Muhammed b. Hasan et-Tıtvânî el-Cenevî'nin Zürkānî, Hattâb, Mevvâk, Ramâsî ve Bennânî'ye dair yazdığı notları da esas alan Ruhûnî ise bu hâşiyeler üzerine Ecâhire'nin ulaşamadığı eserlerden de istifade ederek geniş ve iktibaslarla dolu bir eser kaleme almıştır. el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi ʿAbdilbâḳī ez-Zürḳânî ʿalâ Ḫalîl adlı kitabı da Zürkānî şerhinin hatalarına dairdir. Muhammed b. Medenî Cennûn, Ruhûnî'nin hâşiyesini ihtisar etmiş ve naslarla irtibatını yeniden kurmuştur. Zürkānî şerhinin ayrıntılı bir analitik indeksi, Küveyt Vezâretü'l-evkāf ve'ş-şuûnü'l-İslâmiyye tarafından eserin Beyrut 1978 baskısı esas alınarak hazırlatılmıştır (Fihrisü Şerḥi'z-Zürḳânî ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Küveyt 1407/1986). 7. Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, eş-Şerḥu'l-kebîr ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl. Haraşî, her iki şerhini de babasının el-Muḫtaṣar hakkında tuttuğu kayıtlardan istifade ederek yazmıştır. el-Muḫtaṣar üzerine yazılan şerhlerin en tanınmışlarından olan her iki şerhe dair birçok hâşiye kaleme alınmakla beraber küçük şerhin Mağrib'de daha çok yaygın olduğu belirtilmektedir. Muhammed b. Muhammed el-Attâr ez-Zimâmî ve Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyeleri Haraşî'nin eseri hakkında kaleme alınan en tanınmış çalışmalardır. Büyük şerh hem müstakil olarak (I-V, Kahire 1306) hem Adevî hâşiyesiyle birlikte (I-VIII, Bulak 1299, 1318, 1319) yayımlanmıştır. 8. Ebû Ali İbn Rahhâl, Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl. Hemen hemen Mâlikî mezhebinin bütün metinlerini ihtiva ettiği söylenen eserin bazı nüshalarının on beş cilt olduğu kaydedilmektedir. 9. Ahmed b. Abdülazîz es-Sicilmâsî el-Hilâlî, Nûrü'l-baṣar fî şerḥi'l-Muḫtaṣar. Tamamlanmamış olmasına rağmen kullandığı mezhep kaynakları, literatür tenkidi, yer verdiği fıkıh usulü ve küllî kaide bilgilerinden ötürü sürekli müracaat edilen bir şerh olmuştur. Nâbiga Muhammed b. A'mer el-Galâvî'nin mezhep literatürünü ve birikimini ele alan Bûṭlayḥiyye adlı manzumesi büyük ölçüde bu şerhin ilgili kısımlarının nazmedilmiş halidir. 10. Derdîr, Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl. Eserin en meşhur şerhleri arasında sayılan kitap daha önceki şerhlerden farklı tercih ve açıklamaları ile dikkati çeker. Zürkānî, Şübrahîtî ve Haraşî'den istifade edilerek kaleme alınan eser Kuzey Afrika'da fetva kaynağı sayılan şerhler arasında kabul edilmiştir. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī'nin Ḥâşiyetü'd-Desûḳī ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr li-Derdîr ʿalâ Muḫtaṣar adıyla bilinen hâşiyesi eser üzerine yazılmış hâşiyelerin en tanınmışıdır (adı geçen şerhle birlikte, I-IV, Bulak 1282,

1287; Kahire 1303, 1310). Bu hâşiyenin, XIII. (XIX.) yüzyılın ortalarında yaşamış Mâlikî âlimlerinin fetva ve kazâ sahasında en çok başvurdukları ve en sık atıf yaptıkları eser olduğu belirtilmektedir. 11. el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî, el-İklîl şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl. Doğrudan alâkalı görmediği bilgilere yer vermeyen ve el-Muḫtaṣar'ın metnine uygun üslûbu sebebiyle Mâlikî çevrelerinde kabul gören şerhlerden biridir. 12. Muhammed İlîş, Mineḥu'l-celîl ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl. Mısır başmüftüsü olan müellifin bu şerhi yine kendisine ait hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (I-IV, Bulak 1294; Beyrut 2003).

Bunların dışında Ali b. Hasan İbnü'l-Furât, Abdullah b. Mikdâd el-Akfehsî, İbn Merzûk el-Hafîd, Bisâtî, İbn Sirâc, İbrâhim b. Fâyid ez-Zevâvî, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Ahmed b. Abdurrahman Halevlev, Ahmed ez-Zerrûk, Nâsırüddin el-Lekānî, İbnü'n-Nâsıh et-Trablusî, Menûfî, Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Bedreddin el-Karâfî, Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, İbn Âşir el-Fâsî, Ahmed b. Saîd el-Müceylîdî, İbrâhim b. Mer'î eş-Şübrahîtî, Ahmed b. Kāsım el-Bûnî, Cessûs lakabıyla tanınan Muhammed b. Kāsım el-Fâsî, Muhammed el-Emîn b. Ahmed el-Cekenî'nin şerhleri de burada zikredilmelidir. el-Muḫtaṣar'ın metni üzerine hâşiye kaleme alan başlıca Mâlikî fakihleri arasında Şemseddin Muhammed b. Hasan el-Lekānî, Meymûn b. Mûsâ et-Tahîhî, Abdurrahman b. Ali el-Üchûrî, Muhammed b. Mahmûd el-Venkerî Bağyu', İbn Âşir el-Fâsî, Hamdûn b. Muhammed b. Mûsâ, Muhammed b. Ahmed Meyyâre, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Muhammed b. Ahmed el-Misnâvî

anılabilir. el-Muḫtaṣar'ı nazmetme çalışmalarının en tanınmışları içinde Ahmed b. Kāsım el-Bûnî'nin Naẓmü fuṣûli Muḫtaṣari Ḫalîl'i yer almaktadır. Ayrıca el-Muḫtaṣar'ın belirli yönleri ve özelliklerini işleyen risâle ve zeyil formlarında kaleme alınmış bir telif geleneğinden söz edilebilir. İbn Azzûm el-Kayrevânî'nin (Kāsım b. Muhammed) Terâcimü'l-Muḫtaṣari'l-Ḫalîlî adlı eseri bu geleneğin bir parçası kabul edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Cündî, Muḫtaṣarü'l-ʿAllâme Ḫalîl fî fıḳhi'l-İmâm Mâlik (nşr. Ahmed Ali Harekât), Beyrut 1415/1995, tür.yer.; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, tür.yer.; a.mlf., Kifâyetü'l-muḥtâc (nşr. Muhammed Mutî'), Rabat 1421/2000, I-II, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1628-1629; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, el-Ḫaraşî ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 39-49; Tâlib Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk el-Bertellî, Fetḥu'ş-şekûr fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi't-Tekrûr (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî - Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, s. 125; el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî, el-İklîl şerḥu Muḫtasari Ḫalîl (nşr. Ebü'l-Fazl Abdullah es-Sıddîk el-Gumârî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kahire), neşredenin girişi, s. v-t; Muhammed İlîş, Minaḥu'l-celîl şerḥu Muḫtaṣari'l-ʿAllâme Ḫalîl (nşr. Abdülcelîl Abdüsselâm), Beyrut 2003, I, 11-26; Muhammed el-Emîn b. Ahmed Zeydân el-Cekenî eş-Şinkīṭî, Şerḥu Ḫalîl b. İsḥâḳ el-Mâlikî (Naṣîḥatü'ḍ-ḍuʿafâʾ ve irşâdü'l-aġviyâʾ), Beyrut 1413/1993, I, 16, 34; Muhammed el-Beşîr Zâfir el-Ezherî, el-Yevâḳītü'ṯ-ṯemîne (Ṭabaḳātü'l-Mâlikiyye), Kahire 1420/2000, tür.yer.; Serkîs, Muʿcem, I, 780, 820, 836, 870, 876, 966; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I-II, tür.yer.; Brockelmann, GAL, II, 102-103; Suppl., II, 96-99; Îżâḥu'l-meknûn, II, 449; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 410; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 852-853; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1400/1979-80, I-II, tür.yer.; J. S. Trimingham, The Influence of Islam Upon Africa, London 1980, s. 62; el-Cîlânî es-Sâlimî, "Ḫidmetü'l-meẕhebi'l-Mâlikî fi'ṣ-Ṣaḥrâʾi'l-Maġribiyye", Nedvetü'l-İmâm Mâlik, Fas 1400/1980, III, 261-301; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 53-189; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, I-IV, tür.yer.; Muhammed Riyâz, Uṣûlü'l-fetvâ ve'l-ḳażâʾ fi'l-meẕhebi'l-Mâlikî, Dârülbeyzâ 1419/1998, s. 488, 507-508, 530-531, 596-597; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-meẕheb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, tür.yer.; A. D. H. Bivar - M. Hiskett, "The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account", BSOAS, XXV/1 (1962), s. 145; Musa Ali Ajetunmobi, "A Critical Study of Mukhtasar Khalīl", IS, XXV/3 (1986), s. 275-288; I. O. Oloyede, "Mukhtasar Khalīl and the Understanding of Islamic Law in Nigeria", HI, XII/1 (1989), s. 83-90; Moh. Ben Cheneb,

"Khalīl b. Isḥāḳ", EI² (İng.), IV, 964; Cengiz Kallek, "Cündî", DİA, VIII, 116-117.

Eyyüp Said Kaya

MUHTASARÜ’l-MEÂNÎ

(مختصر المعاني)

Ebû Ya‘kub es-Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’unun üçüncü bölümüne Hatîb el-Kazvînî’nin yazdığı TelÅîṣü’l-Miftâḥ’ın Sa‘deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yapılan muhtasar şerhi

(bk. MİFTÂHU’l-ULÛM).

MUHTELEFÜN FÎH

(مختلف فيه)

Güvenilirliği hakkında ihtilâf edilen râvi veya hadis anlamında terim.

Sözlükte “ihtilâf edilmiş” anlamına gelen muhtelefün fîh tabiri, terim olarak “rivayet ettiği hadis bazı âlimler tarafından kabul edilip bazılarınca edilmeyen râvi” mânasında kullanılmaktadır. Ayrıca sahih veya zayıf olduğu konusunda ihtilâf bulunan hadis ve hakkında görüş birliği bulunmayan dinî meseleleri de ifade etmektedir. Bu anlamı karşılamak üzere bazan fîhi halfün, fîhi hulfün, fîhi hilâfün ve uhtülife fîh tabirleri de geçer.

Mütekaddimîn dönemi hadis âlimleri muhtelefün fîhi terim mânasında pek kullanmamışlardır. Nitekim cerh ve ta‘dîl terimlerine dair ilk eserlerin müellifleri olan İbn Ebû Hâtim ve İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî bu tabirden söz etmemiştir. Terime ilk defa Endülüslü Ebû Ali el-Gassânî yer vermiş, hadis râvilerini üçü makbul, üçü merdud, biri muhtelefün fîh olmak üzere yedi tabakaya ayırmış, son tabakadaki râvilerin âdil olup olmadığının bilinmediğini, onların bazı rivayetlerde tek kaldığını (teferrüd) belirtmiş, bunların rivayetlerini bir kısım muhaddisler kabul ederken bir kısmının reddettiğini söylemiştir (Tecrid Tercemesi, I, 209).

Zehebî ve Zeynüddin el-Irâkī beşli tasniflerinde bunları cerhin beşinci mertebesinde, Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî altılı tasniflerinde cerhin altıncı mertebesinde saymışlardır. Buna göre muhtelefün fîh cerhin en hafif mertebesindeki lafızlarından biridir. Bu mertebedeki râviler bir kısım âlimlerce güvenilir bulunduğundan bazan sika râvilerin en alt mertebesinde kabul edilmiştir. Bu mertebede yer alan râvilerin hadisleri delil olarak kullanılmayıp sadece i‘tibar (güvenilir başka senedleri bulunup bulunmadığını araştırma) için yazılır.

Genelde cerh ve ta‘dîl açısından râvinin durumunu tesbit için kullanılan muhtelefün fîh tabiri sahih olup olmadığı konusunda ihtilâf edilen hadisleri

de ifade eder. Nitekim İbnü’s-Salâh sahih hadisi müttefekun aleyh ve muhtelefün fîh olmak üzere ikiye ayırmış, “muhtelefün fîh sahih” tabiriyle, müttefekun aleyh olan sahih hadisteki bazı özellikleri taşımadığı için sahih olup olmadığı hususunda âlimlerin ihtilâf ettiği hadis çeşitlerini kastetmiştir. Diğer bir ifadeyle muhtelefün fîh olan sahih hadisler mürsel olan, güvenilir müdellis râviler tarafından kimden duyulduğu açıkça belirtilmeden rivayet edilen, birçok güvenilir râvi tarafından müsned olarak nakledildiği halde bir sika tarafından mürsel olarak rivayet edilen, hadis konusunda uzman sayılmayan güvenilir kimseler veya sözüne güvenilir bid‘at ehli tarafından nakledilen hadislerdir (a.g.e., s. 208). Bu tür hadisler sahih olmakla birlikte değer itibariyle müttefekun aleyh olan sahih hadislerden bir mertebe sonra gelir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 13-14; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 4; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 177-178; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 372; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 346; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 168; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 144, 154; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 208, 209, 396.

Mehmet Efendioğlu

MUHTELİFÜ'l-HADÎS

(مختلف الحديث)

Birbirine zıtmış gibi görünen hadisleri inceleyen bilim dalı.

Sözlükte "birbiriyle uyuşmamak, birbirine denk olmamak" anlamındaki ihtilâf masdarından türeyen muhtelif kelimesi muhtelef şeklinde de okunur. İhtilâfü'l-hadîs diye de anılan bu ilim, güvenilir bir hadisin yine güvenilir olan başka bir hadis veya birçok hadise zıt görünmesinin sebeplerini araştırır ve bunu gidermenin yollarını inceler. Hadislerde ihtilâf genelde aralarında nesih ilişkisi bulunan rivayetlerde görülür. Bunun dışında birbirine denk iki hadisten birinin diğerine her bakımdan ters düşmesi durumunda da ihtilâftan söz edilebilir. Muhtelifü'l-hadîs yalnız hadisler arasındaki ihtilâfı, müşkilü'l-hadîs ise hadisin hadisle ve diğer delillerle çelişkisini ele aldığı halde hadis usulü müellifleri İbnü's-Salâh'a uyarak genellikle bu iki ilim

dalını birbirinden ayırmamışlardır. Aralarında ihtilâf bulunan rivayetlerin bir kısmını İmam Muhammed Kitâbü'l-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne ve'l-âs̱âr'da ele almış, İmam Şâfiî de sahâbe arasındaki ihtilâfları ve diğer mezhep mensuplarıyla kendisi arasındaki ihtilâflı konuları incelemiş (el-Üm, VII, 172-200, 201-284), er-Risâle'sinde hadisler arasındaki ihtilâf konusunu teorik açıdan ele alıp ihtilâfın çözümünü temin edecek ilkeleri belirlemiş, ayrıca bu sahada ilk müstakil eseri telif ettiği için muhtelifü'l-hadîs ilminin kurucusu kabul edilmiştir.

İhtilâf Sebepleri. Genellikle muhatapların yanlış anlamasına yol açan ihtilaf sebeplerinden biri hadislerdeki ifade özellikleridir. Konuşmalarında açık ifadeler kullanan Hz. Peygamber muhataplarının durumunu dikkate alarak bazan mecaz, kinaye, temsil gibi edebî sanatlardan yararlanmıştır. O dönemde bilinen bu tür ifadeler sonraki devirlerde yeterince anlaşılamadığı için hadislerin farklı şekillerde yorumlanmasına ve ihtilâflı zannedilmesine sebep olmuştur. Ayrıca Arapça'da lafız ve mânaları birbirine yakın (müştebih) ve birkaç şekilde okunması mümkün kelimeler bulunmaktadır.

Meselâ “dede” mânasındaki “ced” kelimesi (Buhârî, “Ezân”, 155) “cid” okunduğunda “azimle çalışmak” anlamına gelir. Zamirlerin yanlış yere gönderilmesi de ihtilâf kaynağı olabilmektedir. Nitekim Resûl-i Ekrem şarap, ölü hayvan, domuz ve putların satışının haram olduğunu söylemiş, kendisine ölmüş hayvanın iç yağı ile gemi cilâlanması, deri yağlanması ve bu yağın kandillerde kullanılması hususu sorulduğunda, “Hayır, o haramdır” demiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 112). Bu hadiste geçen “o” zamirinin satış veya söz konusu nesneden çeşitli şekillerde faydalanma fiilleriyle ilişkilendirilmesine göre mâna değişeceğinden konuyla ilgili diğer hadislerle bu hadis arasında ihtilâf durumu doğabilmektedir.

Resûlullah’ın davranışlarının doğru anlaşılması için maksadının ve teşriî konumunun bilinmesi gerekmektedir. Onun muallim ve mürşid, devlet reisi ve ordu kumandanı gibi sıfatlarla yaptığı açıklamalar ve verdiği hükümler arasındaki fark dikkate alınmadığında hadisler arasında ihtilâf bulunduğu zannedilebilir. Benzer görünen meselelerin gerçekte birbirinden ayrı olması da bu zannı güçlendirir. Hz. Peygamber’in bir konudaki uygulamaları farklı ve görünürde çelişkili olsa da hadislerin doğru anlaşılması için bu uygulamaların birlikte rivayet edilmesine özen gösterilmiştir. Meselâ onun bazan ayakta, bazan oturarak su içtiği hadis kitaplarında nakledilmiş (Tirmizî, “Eşribe”, 11, 12), bu uygulamalarından birinin ruhsat, diğerinin faziletli hüküm bildirdiği söylenerek rivayetler yorumlanmıştır. Resûl-i Ekrem’in müslümanlara kolaylık olsun diye farklı uygulamaları zaman zaman bilerek yaptığı da olmuştur.

İhtilâfın hadisin rivayetinden kaynaklandığı da görülmektedir. Sahâbîlerin Hz. Peygamber’in yaptıklarını ondan gördükleri gibi, duyduklarını ise anladıkları şekilde nakletmeleri sebebiyle hadisler arasında bir ihtilâfın mevcut olması durumunda bu ihtilâf Resûlullah’tan değil sahâbeden kaynaklanmıştır (Tahâvî, II, 90). Meselâ Mekke’nin fethi sırasında Hz. Peygamber Bilâl-i Habeşî, Üsâme b. Zeyd ve Osman b. Talha gibi sahâbîlerle Kâbe’nin içine girmiş, Bilâl, Resûl-i Ekrem’in orada namaz kıldığını (Buhârî, “Ṣalât”, 30, 81, 96, 97; Müslim, “Ḥac”, 388-394), Üsâme ise dua ettiğini (Müslim, “Ḥac”, 395, 396) söylemiştir. Muhtemelen Üsâme, Kâbe’nin içinde kendisi dua ile meşgul olduğundan Hz. Peygamber’in namaz kıldığını farketmemiştir.

Sahâbîler ve daha sonraki râviler hadisleri bazan mânasını esas alarak kendi cümleleriyle nakletmişlerdir. Ahmed b. Hanbel hadis hâfızları yanında Arapça'nın inceliklerine vâkıf, anlamı bozacak hususları ayırabilenlerin mâna ile rivayetlerinin câiz olduğunu söylemiştir (İbn Receb, I, 427). Ancak mâna ile rivayet zamanla hadisin gerçek ifadesinin unutulmasına, anlamayı kolaylaştıran karînelerin rivayet sırasında zikredilmemesine, aşırı ihtisara ve hadis lafızlarının takdim-tehiri (kalb) gibi rivayet hatalarına yol açtığı için hadislerin ihtilâflı zannedilmesinin en önemli sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Bu tür hadisler arasında ihtilâf görüldüğünde lafzen rivayet edilen hadisler tercih edilmiştir. Bazı hadis râvileri, naklettikleri sözü veya olayı kendileri iyi bildikleri için daha sonra gelenlerin de kolayca anlayabileceklerini düşünerek rivayette ihtisar cihetine gitmiş ve ihtilâfların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Resûlullah'ın câriyelerin para kazanmasını yasakladığına dair rivayet böyledir (Buhârî, "Büyûʿ", 113, "İcâre", 20). Muhtasar bir şekilde nakledildiği için Kur'an ve meşhur sünnetle çeliştiği sanılan bu hadisin farklı rivayetleri incelenince Hz. Peygamber'in câriyelerin gayri ahlâkî yollardan elde ettikleri kazançları yasakladığı anlaşılmıştır (Tahâvî, II, 82). Hadiste geçen garîb kelimeleri ve anlamı kapalı ifadeleri açıklamak için yapılan eklemelerin (idrâc) hadis metninden zannedilmesi de ihtilâflara yol açmış, aynı şekilde hadislerde görülen tashîf ve tahrîf zaman zaman metinlerin yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur.

İhtilâfı Giderme Yolları. Hadis âlimleri rivayetler arasındaki ihtilâfları gidermek için cemʿ ve telif, nesih, tercih ve tevakkuf gibi yöntemlere başvurmuşlardır. Bunların sıralanması hususunda teorik tartışmalar yapılmışsa da ihtilâf gibi görünen noktaları gidermeye çalışan âlimler çok defa konunun muhtevasına göre bir yöntem belirlemişler, bazan da birkaç yöntemi birlikte uygulamışlardır. Bunlardan nesih ve tercih daha kesin bir çözüm yolu olmakla birlikte hadislerden birinin ihmal edilmesine meydan verdiği için gerekli olmadıkça bunlara başvurulmamıştır.

Cemʿ ve telif hüküm çıkarmaya elverişli iki ihtilâflı hadisin birlikte değerlendirilmesidir (Üsâme Abdullah el-Hayyât, s. 142). Bu metodu anlatmak için ilk dönem müellifleri daha çok "haml ve tevcîh", usul âlimleri ise cemʿ ve telif terimlerini kullanmışlardır. Aslında bir te'vilden ibaret olan ve çok farklı şekillerde uygulanabilen cemʿ ve telifte ihtilâfı

gidermek genellikle haml, tahsis ve takyid yollarından biriyle olur. Haml, çelişkili görünen iki hadisten her birinin farklı hususlara tevcih edilerek yorumlanması olup vürûd şartlarının bilinmesine bağlıdır. İhtilâflı hadislerden birinin ruhsat, diğerinin azîmet ya da birinin mubah diğerinin faziletli olanı bildirdiği söylenerek bu ihtilâfın giderilmesine çalışılmıştır. Hadisler arasındaki ihtilâf yerine göre durum, nitelik, zaman veya mekân farklılığına hamledilerek çözümlenmiştir (bk. CEM‘ ve TE’LÎF).

Tahsisin gerçekleşmesi için “muhassıs” denilen ayrı bir delile ihtiyaç vardır. İhtilâflı zannedilen iki hadisten birinin âm, diğerinin onu tahsis eden muhassıs olması hadislerde sık karşılaşılan bir durumdur. Meselâ bir hadiste yağmurla sulanan ziraat mahsullerinde öşür verilmesi emredilmiş (Buhârî, “Zekât”, 55), diğer bir hadiste ise 5 vesaktan az mahsullerde zekât verilmeyeceği belirtilmiştir (Buhârî, “Zekât”, 4). İmam Şâfiî ikinci hadisin birinci hadisi tahsis ettiğini söylemiştir (el-Üm, VII, 180).

Takyidde biri mutlak, diğeri mukayyed iki hadisten mukayyed olanın mutlakı takyit etmesiyle bu hadisler arasındaki ihtilâf çözümlenmiş olur. Meselâ soğan ve sarımsak yemenin mubah olduğunu bildiren hadisler yanında (Müslim, “Eşribe”,

171) bunları yiyenlerin mescide gelmesini yasaklayan hadisler de vardır (Buhârî, “Ezân”, 160). Bu hadisler ilk bakışta ihtilâflı gibi görünmekteyse de soğan ve sarımsak gibi kötü kokan yiyecekleri mescide gelmemek kaydıyla yemenin bir sakıncasının olmadığını söylemek suretiyle problem çözülmektedir.

Hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede nesih önemli bir yere sahiptir. Nesih, devam edeceği zannedilen şer‘î bir hükmün daha sonra gelen bir nasla sona erdirilmesi olup (Ebü’l-Bekā, s. 892) haberlerde değil sadece hüküm bildiren hadislerde görülür; küllî kaideler ve ebedî olduğu bildirilen hükümlerde değil teferruata dair meselelerle ilgili hükümlerde gerçekleşir. Neshe dair eser yazan ilk müellifin İbn Şihâb ez-Zührî olması veya onun hadis tedvini esnasında nâsih ve mensuh rivayetleri birlikte tedvin etmesi, ilk tedvin faaliyetiyle beraber muhaddislerin nâsih ve mensuh hadisleri belirlediklerini göstermektedir. Bir hükmün neshedildiği bunu Hz. Peygamber’in açıkça bildirmesinden anlaşılır. Sahâbînin, “Falan hüküm

neshedildi” veya, “Resûlullah bize önce şunu emretti, sonra onu yasakladı” demesi yahut uygulamalardan birinin daha sonra olduğunu bildirmesi de bir konuda neshin bulunduğunu gösterir. Hanefîler, sahâbîlerin Hz. Peygamber’in sünnetine bilerek muhalefet etmeyecekleri gerekçesiyle onlardan birinin rivayet ettiği hadisi terketmesini ya da aksini yapmasını neshin delili kabul etmiştir. Neshin bilinmesinin yollarından biri de tarihtir. Tarih açıkça belirtilmemişse hükümler arasındaki öncelik ve sonralık ictihadla bilinir. Birbiriyle çelişik hadislerin vürûd tarihleri belli ise sonraki rivayetin öncekini neshettiğine hükmedilir. Rivayetlerde tarih açıkça zikredilmediği zaman bunu başka yollarla anlamak mümkündür. Ümmetin icmâı ile hadisin mensuh olduğuna hükmedilebileceği iddiası kabul görmemiş, icmâın ancak nesih ihtimalini hatıra getiren bir delile dayanarak sabit olabileceği öne sürülmüştür.

Aralarında ihtilâf bulunan hadislerden birinin nâsih, diğerinin mensuh olduğunu tesbit etmek mümkün olmazsa üçüncü çözüm yolu hadislerden birini tercih etmektir. İhtilâflı görünen hadislerin her yönüyle birbirine denkliği mümkün olmadığından bu tür rivayetler çeşitli yönlerden karşılaştırılmış ve birini diğerine tercih etme yönleri araştırılmıştır. Bunların ya râviler ve isnadlarla veya metinler yahut hadisin hükmüyle ilgili olduğunu ya da hadisin dışında bir sebebi bulunduğunu söylemek mümkündür (Abdullatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, II, 151 vd.). Bu tercih sebepleri arasında teorik olarak bir öncelik sıralaması yapmak mümkünse de pratikte bunun bir değeri bulunmamaktadır. Zira uygulamada çok sayıda tercih sebebinin çelişmesi durumu ile karşılaşmak neredeyse imkânsız gibidir.

İhtilâflı iki rivayetten birinin râvisi sahâbî, diğeri sahâbî olduğu bilinmeyen bir kişi ise hadiseyi bizzat görme veya duyma ihtimali bulunduğu için sahâbînin rivayeti, râvilerin ikisi de sahâbî ise olayı bizzat yaşayan râvinin rivayeti, bir hadiseyi özetleyerek anlatan sahâbînin rivayetine o olayı olduğu gibi anlatan sahâbînin rivayeti tercih edilir. Bir sahâbînin Hz. Peygamber’e daha yakın, ilim ve anlayışının daha üstün olması, uzmanlık alanıyla ilgili rivayette bulunması gibi tercih sebepleri de vardır. Hâfızası kuvvetli, âdil, fıkıh ve gramer bilen, rivayet ettiği konu hakkında bilgi sahibi olan, hadisi mâna ile değil lafzan rivayet eden, hâfızadan değil kitaptan nakleden râvinin rivayeti bu nitelikleri taşımayan râvilerin

rivayetlerine tercih edilir. Râvinin meşhur olması, hadisçilerle birlikte bulunması ve Medineli olması gibi hususlar da tercih sebepleri arasında zikredilmiştir. İsnadın muttasıl olması, râvinin hadisi duyarak aldığını gösteren lafızlarıyla nakletmesi de birer tercih sebebidir.

Metinle ilgili tercih sebeplerine gelince vürûd sebebi zikredilen hadis zikredilmeyene, lafzı ihtilâflı ve muztarib olmayan fasih hadis böyle olana tercih edilir. Özellikle fakihler bir hükmü açıkça ifade eden hadislerin tercih edilmesi gerektiğini belirtirler. Tahsis bildiren hadis metni umumi olana, mukayyed mutlaka, hakikat mecaza ve mecaz müştereke tercih edildiği gibi tehdit anlamı taşıyan taşımayana, nehiy emre, nehiy ve emir mubahlık bildiren hadise tercih edilir. Hükmü hafif olanı ağır olana, müsbet olanı menfiye tercih etmek ve ihtiyata daha uygun olan rivayeti benimsemek de birer tercih sebebidir. Hadisin Kur’an’a, meşhur sünnete, kıyasa, ümmetin ve Medineliler’in ameline uygun olması, râvinin rivayet ettiği hadisle amel etmesi, bir hadisi Hulefâ-yi Râşidîn’in de uygulaması birer tercih sebebidir. Mürsel veya münkatı‘ bir rivayetin desteklediği hadis böyle bir desteği olmayana, Buhârî ve Müslim’in birlikte eṣ-Ṣaḥîḥ’lerine aldığı hadisler de diğerlerine tercih edilir. Tercih metodu iki hadisten birinin terkedilmesini gerektirdiği için son çözüm yolu kabul edilmiştir.

Bütün bu çözüm yolları yeterli olmadığında ihtilâflı hadisler yine de reddedilmeyip bir karar vermeden beklenilir, buna “tevakkuf” denir. Mu‘tezile kelâmcıları, ihtilâf durumunda delillerin her ikisinin birden düşürülmesi (tesâkut) gerektiğini söylemişlerse de (Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye, s. 145-148) onların çokça başvurduğu bu metoda Ehl-i sünnet âlimleri itibar etmemişler, hadisler arasında cem‘, nesh ve tercih metotlarından biriyle çözülemeyecek bir ihtilâfın bulunmadığını belirtmişlerdir. Tevakkufun nazarî olduğunu, uygulamada örneğinin az bulunduğunu söyleyerek tevakkufa daha çok metafizik konulardaki müşkil ve müteşâbih hadislerde başvurmuşlardır.

Literatür. Muhtelifü’l-hadîs konusu hadis ilimlerinin bir türü olarak hadis usulü kitaplarında ele alınmışsa da bu hususla ilgili ayrıntılı bilgileri daha çok fıkıh usulü eserlerinin teâruz bahislerinde bulmak mümkündür. Bu konuda ilk telifin İmam Şâfiî’nin İḫtilâfü’l-ḥadîs̱’i olduğu bilinmektedir (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Ahmed

Abdülazîz, Beyrut 1406/1986). Şâfiî'den sonra Ali b. Medînî günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Kitâbü İḫtilâfi'l-ḥadîs̱ adlı eserini telif etmiştir (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 71), Muhammed b. Cerîr et-Taberî Tehẕîbü'l-âs̱âr, Tahâvî Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr adlı kitaplarında hadisler arasındaki ihtilâfları incelemişlerdir. Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr hem hacmi hem metodu ve muhtelifü'l-hadîsin karakteristik özelliklerini yansıtması açısından bu ilmin en önemli kitabıdır. Tahâvî, Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr'ında da hadisler arasındaki ihtilâflar yanında hadise yönelik diğer itirazları da değerlendirmiştir. İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'i (nşr. Mahmûd Şehbenderzâde, Kahire 1326/1908, 1362, 1386/1966; Mekke 1406/1986, Beyrut 1988) Mu'tezile'nin, aralarında ihtilâf bulunduğunu iddia ettikleri hadislerle ilgili itirazlarına cevap vermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî'nin Tenbîhü'l-efhâm (enâm) fî müşkili eḥâdîs̱ihî ʿaleyhisselâm (Şerḥu Müşkili'l-ḥadîs̱) adlı eseri bazı hadislerde geçen müşkil lafızlara dairdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 409; Mahmud Paşa, nr. 107).

Günümüzde de muhtelifü'l-hadîsi değişik yönleriyle ele alan çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Ahmed Hasan Rıdvân'ın Mesâʾil fî teʾvîli'l-eḥâdîs̱ (Kahire 1398), Abdülhamîd Mustafa Mahmûd Ebû Şehâde'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ ve ʿinâyetü'l-muḥaddis̱în bihî (yüksek lisans tezi, 1404,

Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Muhammed Reşâd Halîfe'nin et-Teʾlîf beyne muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1405/1984), Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî'nin Müşkilâtü'l-eḥâdîs̱i'n-Nebeviyye ve beyânühâ (nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1985), Hasan Muzaffer er-Rezû'nun Defʿu't-teʿâruż ʿan muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (Ebûzabî 1406), Üsâme b. Abdullah Hayyât'ın Muḫtelifü'l-ḥadîs̱ ve mevḳıfü'n-nüḳḳād ve'l-muḥaddis̱în minh (Mekke 1986) ve Muḫtelifü'l-ḥadîs̱ beyne'l-muḥaddis̱în ve'l-uṣûliyyîn el-fuḳahâʾ (Riyad 1421/2001), Abdüllatîf es-Seyyid Ali Sâlim'in el-Menhecü'l-İslâmî fî ʿilmi muḫtelifi'l-ḥadîs̱, menhecü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (İskenderiye 1412/1992), Nâfiz Hüseyin Hammâd'ın Muḫtelifü'l-ḥadîs̱ beyne'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (Mansûre 1414/1993), Abdülmecîd Muhammed İsmâil'in Menhecü't-tevfîḳ ve't-tercîḥ beyne muḫtelifi'l-ḥadîs̱ ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Demmâm 1417/1997), Abdullah Şa'bân'ın Ḍavâbiṭu'l-iḫtilâf fî mîzâni's-sünne (Kahire 1997) ve İsmail Lütfi Çakan'ın Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadîs İlmi

(İstanbul 1982, 1996) adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

Gerard Lecomte'un "Un exemple d'évolution de la controverse en Islam: De l'Ihtılâf al-Hadît d'al-Şâfi'î au Muhtalif al-Hadît d'Ibn Qutayba" adlı makalesi (St.I, XXVII [1967], s. 5-40) Türkçe'ye çevrilmiş (bk. bibl.), İsmail Lütfi Çakan da "Hadis Usûlü Kitaplarında İhtilâfü'l-hadîs" başlığıyla bir makale kaleme almıştır (MÜİFD, sy. 4 [1986], s. 75-116).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ezẕân", 155, 160, "Ṣalât", 30, 81, 96, 97, "Zekât", 4, 55, "Büyûʿ", 112, 113, "İcâre", 20; Müslim, "Ḥac", 388-396, "Eşribe", 171; Tirmizî, "Eşribe", 11, 12, "ʿİlim", 6; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut 1983, I, 223-261; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1990, VII, 172-200, 201-284; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1396/1976, I, 257-259; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Hasan es-Sendûbî), Tunus 1990, II, 115; a.mlf., el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 145-148; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988; Tahâvî, Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, II, 81-86, 90; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed Abdüşşâfî), Beyrut 1408/1988, s. 3-103; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 71, 122-130; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Kahire, ts., IV, 564-633; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İstibṣâr (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Tahran 1970, I, 2-5; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 12-86; Hâzimî, el-İʿtibâr fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âs̱âr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1989, s. 45, 59-90; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 284-288; İbn Teymiyye, Refʿu'l-melâm ʿani'l-eʾimmeti'l-aʿlâm, Kahire 1991, s. 36-40; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Zerkā / Ürdün 1987, I, 427; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire 1995, IV, 65-69; Süyûtî,

Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, s. 196-202; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 892; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 423-426; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1984, s. 182-221; Abdüllatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, et-Teʿâruż ve’t-tercîḥ beyne’l-edilleti’ş-şerʿiyye, Bağdad 1977, II, 151 vd.; Sâlih Avaz, Dirâsât fi’t-teʿâruż ve’t-tercîḥ ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1400/1980; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü’l-Hadîs İlmi, İstanbul 1982, s. 33-37; M. Reşâd Halîfe, et-Teʾlîf beyne muḫtelifi’l-ḥadîs̱, Kahire 1984; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve’t-tercîḥ ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1986; Üsâme Abdullah el-Hayyât, Muḫtelifü’l-ḥadîs̱ ve mevḳıfü’n-nüḳḳād ve’l-muḥaddis̱în minh, Mekke 1986, s. 142; Muhammed Muhammed es-Semâhî, Menhecü’l-ḥadîs̱ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Kahire, ts., s. 103-123; G. Lecomte, “Şâfiî’nin İhtilâfü’l-hadîs’inden İbn Kuteybe’nin Muhtelifü’l-hadîs’ine” (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), İslâm Medeniyeti Dergisi, V/1, İstanbul 1981, s. 3-37; Ahmed Pâketçî, “İḫtilâfü’l-ḥadîş”, DMBİ, VII, 168-170.

Ayhan Tekineş

MUHTELİT

(bk. İHTİLÂT).

MUHTESİB

(bk. HİSBE).

MUHTEŞEM-i KÂŞÂNÎ

(محتشم كاشاني)

Şemsü’ş-şuarâ Kemâlüddîn Alî b. Ahmed Kâşânî (ö. 996/1588)

İranlı şair.

905’te (1500) Kâşân’da doğdu. Eserlerinden iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Öğreniminden sonra bir süre babasının mesleği olan kumaş ticaretiyle uğraştıysa da şairliğin daha kazançlı olduğunu düşünerek mesleğini bıraktı ve kendini şiir alanında yetiştirmek üzere dönemin ünlü şairlerinden Sıdkī-i Esterâbâdî’nin yanına gitti. Ayrıca Hayâtî-i Tûnî, Vahşî-i Bâfkī ve Zamîr-i İsfahânî gibi şairlerle mektuplaştı. Bir müddet sonra yazdığı şiirler Kazvin’i başşehir edinen Safevî hükümdarı I. Tahmasb’ın sarayında beğenildi. Muhteşem, I. Tahmasb ve çocuklarından İsmâil, Muhammed Hudâbende, Hamza ve kızı Perîhan için kasideler yazdı. Ayrıca kardeşi Abdülganî aracılığıyla Hindistan’da Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah’a ve onun ordu kumandanı Mirza Abdürrahim Han ile Dekken hükümdarına gönderdiği kasideler büyük takdir gördü. Ancak I. Tahmasb, dinî muhtevalı şiirleri kasidelere tercih ettiği için daha çok bu tür şiirlere yöneldi. Hz. Hüseyin’in şehid edilişi ve Kerbelâ Vak‘ası hakkında yazdığı on iki bendlik (kıta) mersiye ile büyük bir üne kavuştu. Mersiyesi günümüzde de tâziye törenlerinde okunmaktadır. Daha sonra

gelen birçok şairin yetişmesi yolunda bir çığır açan bu mersiye dolayısıyla kendisine “Şemsüşşuarâ” unvanı verildi. I. Tahmasb’ın ardından tahta geçen oğlu II. İsmâil’in de hizmetinde bulunan Muhteşem-i Kâşânî Rebîülevvel 996’da (Şubat 1588) Kâşân’da vefat etti.

Muhteşem-i Kâşânî, Evhadüddîn-i Enverî ile Hâkānî-i Şirvânî gibi şairlerin etkisinde yazdığı şiirlerinde son derece başarılı olmuştur. Bundan dolayı ikinci Hâkānî diye anılır. Şair, kaside ve mersiye türü dışında tarih ve muamma alanlarında da meşhur olmuştur. Muhteşem, ölümünden önce şiirlerinin düzenlenmesini öğrencilerinden Mîr Takī-i Kâşî’ye vasiyet

ettiğinden Mîr Takī bunları külliyat halinde derlemiş ve esere bir de mukaddime eklemiştir. Külliyat yedi bölümden meydana gelmektedir. 1. Şeybiyye (dinî ve din dışı kasideler); 2. Şebâbiyye (gençlik dönemi şiirleri); 3. Sabâiyye (gazeller); 4. Celâliyye (Şâtır Celâl adlı rakkaseye olan sevgisini dile getirdiği gazellerle mektupları); 5. Nakl-i Uşşâk (gazeller ve nesirler); 6. Zarûriyyât (tarihler); 7. Muammeyât.

Külliyat önce taş basması olarak Bombay (1304) ve Tebriz'de (1320), daha sonra Tahran'da (1337 hş., 1344 hş.) basılmış, Mihr Ali Gürgânî tarafından Dîvân-ı Mevlânâ Muḥteşem-i Kâşânî adıyla neşredilmiştir (Tahran 1344 hş.). Abdülhüseyin Nevâî ve Mehdî Sadrî eseri Heft Dîvân-ı Muḥteşem-i Kâşânî adıyla yeniden yayımlamışlardır (Tahran 1380 hş.). Hz. Hüseyin'le ilgili mersiyesi de Devâzdeh Bend-i Muḥteşem (Tahran 1354 h., 1325 hş.) ve Terkîb-i Bend-i Mevlânâ Muḥteşem-i Kâşânî der Resâ ve Şehâdet-i Seyyidü'ş-şühedâ Ḥüseyin b. ʿAlî (Tahran 1365 hş.) adıyla neşredilmiştir. Muhammed Saîd Abdülmü'min Ramazan, Kahire Câmiatü Aynişems külliyyetü'l-âdâb'da Muḥteşem el-Kâşânî: ʿAṣruhû bîʾetühû şiʿruhû maʿa tercemeti kitâbihî bi-ʿunvân "Müctenâ ez Eşʿâr-i Muḥteşem-i Kâşânî" mine'l-Fârisiyye ile'l-ʿArabiyye adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1970).

BİBLİYOGRAFYA

Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1314 hş., s. 190; Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 517-518; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 225-231; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 443-444; FME, I, 487-489; Browne, LHP, IV, 162, 172, 173-177; Rypka, HIL, s. 298; Münzevî, Fihrist, III, 1892-1897, 2514-2516; H. Massé, "Le chant funèbre de Mohtacham-e Kāchānī en mémoire de son frère Khādje Abd al-Ghani", Yâdnâme-i Îrânî-yi Minorskî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 1348 hş., s. 131-138; a.mlf., Poèmes consacrés aux imāms (le shi'isme imamite), Paris 1970, s. 273-276; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1568-1569, 2366-2367; IV, 4119; Safâ, Edebiyyât, V/2, s. 792-799; a.mlf., "Persian Literature in the Safavid Period", CHIr., VI, 954, 958; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut

1403/1983, V, 126; XV, 6; Dihhudâ, Luġatnâme, XXIV, 512; J. T. P. de Bruijn, “Muḥtas̲h̲am-ı Kās̲h̲ānī”, EI^2 (İng.), VII, 477-478.

Rıza Kurtuluş

MUHYÎ

(المحيي)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “diri ve canlı olmak, yaşamak” anlamındaki hayât (hayevân) kökünün if‘âl kalıbından sıfat olan muhyî “yaşatan, dirilten” demektir. Allah’ın ismi veya sıfatı olarak “hayatla ilgisi bulunan varlıkta hayatı yaratan, can veren” diye açıklanır. Yine hayat kökünden türemiş olan “hay” ismi beş âyette Allah’a nisbet edilmiştir (bk. HAY). İhyâ kavramı fiil sîgalarıyla kırk yedi, muhyî de iki yerde zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥyy” md.). Bu âyetlerde ihyâ “ibtidâen can vermek, öldükten sonra tekrar diriltmek, yağmur indirmek suretiyle yeryüzünü bitkilerle donatıp ihyâ etmek, mânevî açıdan ölü durumunda bulunan kalpleri ilâhî hidâyet ve mârifetle canlandırmak, iman edip yararlı işler görenleri dünyada ve âhirette mutlu kılmak” gibi mânalar taşır (Hattâbî, s. 79-80; İbnü’l-Cevzî, s. 253-254).

Kur’ân-ı Kerîm’in yirmiden fazla âyetinde ihyâ kavramı, Cenâb-ı Hakk’ın tabiatın işleyişi için koyduğu kanunlar çerçevesinde “ihrâc” (bir şeyi başka bir şeyden üretip çıkarma) kavramıyla ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “iḫrâc” md.). Yağmur vasıtasıyla topraktan her türlü bitki ve besinin, bebeğin ana karnından, ölülerin kabirlerinden diri olarak çıkarılması gibi. Birkaç âyette de ölüden diri ve diriden ölü çıkarıldığı ifade edilir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/27; el-En‘âm 6/95; er-Rûm 30/19). Taberî, bu tür âyetleri yorumlayan müfessirlerin görüşlerini nutfeden canlı varlığın, canlı varlıktan nutfenin çıkarılması, çekirdekten ağacın, ağaçtan çekirdeğin veya kâfirden müminin ve müminden kâfirin çıkarılması şeklinde sıralamış, bunlardan ilkini daha isabetli kabul etmiştir (Câmiʿu’l-beyân, III, 304-307, krş. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥyy” md.). Müfessirlerin kendi dönemlerindeki bilim ve anlayış çerçevesinde ileri sürdükleri görüşleri bugünün ilmî bulgularıyla zenginleştirmek mümkündür. Kur’an’da genel anlamıyla “halk” kavramının içinde “diriltmek” mânasının bulunduğu, öldükten sonra diriltmek için ayrıca ba‘s kavramının kullanıldığı

bilinmektedir.

Kur’an’da ihyâ fiilinin geçtiği birçok âyette “imâte” fiili de yer alır. “Ölmek” mânasındaki “mevt” kökünün if‘âl kalıbından sıfat olan “mümît” kelimesi Kur’an’da bulunmamakla birlikte aynı kalıptan türeyen fiil sîgaları yirmi üç âyette Allah’a nisbet edilmiş, ayrıca “ölümüne veya işinin bitirilmesine hükmetmek” anlamına gelen ve “kazâ” kavramıyla oluşan çeşitli ifadeler de zât-ı ilâhîye izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳży”, “mvt” md.leri). “Ruhunu kabzetmek, hayatına son vermek” mânasındaki “teveffî” kavramının görüldüğü on civarındaki âyette fiil konumundaki bu kavramların da fâili zât-ı ilâhiyyedir (a.g.e., “teveffî” md.). Bu âyetler arasında, Hz. Mûsâ’nın risâletine inandıkları için Firavun tarafından ölümle tehdit edilen sihirbazların, “Rabbimiz! Bize sabır ve metanet ihsan et ve sana yürekten bağlanan kimseler olarak canımızı al!” (el-A‘râf 7/126) ve Hz. Yûsuf’un, “Ey gökleri ve yeri yaratan! Sen dünyada da âhirette de benim velînimetimsin. Canımı sana yürekten bağlanan biri olarak al ve beni iyiler arasına kat!” (Yûsuf 12/101) şeklindeki duaları da yer alır.

Muhyî ve mümît isimleri Tirmizî ve İbn Mâce’nin esmâ-i hüsnâ listesinde bulunmaktadır (“Daʿavât”, 82; “Duʿâʾ”, 10). Ayrıca birçok hadis rivayetinde hem ihyâ ve imâte hem diğer kavramlar fiil sîgalarıyla zât-ı ilâhîye nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “iḥyâʾ”, “imâte”, “ḳabż”, “teveffî” md.leri). Hz. Peygamber’in cenaze namazında okuduğu dua içinde şu cümle de geçer: “Allahım! Bizden ibtidâen hayat verdiğin kimseyi İslâm üzere yaşat, hayatına son verdiğin kimsenin ruhunu da iman üzere al!” (İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 23; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 60; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 38). Resûl-i Ekrem’in yatağa girerken okunmasını tavsiye ettiği duada da ihyâ, imâte ve teveffî kavramları dikkat çekici bir lafız-mâna âhengi içinde yer almaktadır: “Allahım! Canımı veren de sensin, alacak olan da sensin. Hayatımın devam etmesi de sona ermesi de senin elindedir. Fâni vücudumu yaşatırsan onu lutfunla koru, öldürecek olursan onu affet! Allahım! Senden sağlık ve esenlik dilerim” (Müslim, “Ẕikir”, 60).

Yaşatma ve öldürme kavramlarının Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadis metinlerinde sıkça geçmesinin hikmetini tevhid ilkesinde aramak gerekir. Çünkü tabiatın işleyişinde ölüm kalım, diğer bir ifadeyle oluşum ve değişim

ilkesinin hâkim olduğu görülmektedir. Bu ilke kişinin ruhî ve mânevî dünyasında da geçerlidir. Hayır ve şerrin, yarar ve zararın nihaî mercii sonsuz kudret sahibi olan Allah'tır (el-Enbiyâ 21/16-35).

Âlimler, Allah'a izâfe edilen ihyâ ve imâte kavramlarını hayatla ilişkisi bulunan varlıklarda hayatiyeti veya ölümü yaratma mânasında kabul etmişlerdir. Gazzâlî ihyâ ve imâtenin "îcâd" kavramıyla bağlantılı olduğunu söyler. İcadın meydana getirdiği şey hayat ise ihyâ, ölüm ise imâte fiili gerçekleşmiş olur (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 142). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Allah'ın yaratma fiilinin on bir tecellisini şöylece sıralamıştır: İbtidâen Âdem'i yaratması, ondan beşer türünü meydana getirmesi, sperm ve döl yatağı vasıtasıyla üremeyi sağlaması, sorguya tâbi tutulmaları için mükellefleri kabrinde canlandırması, kıyamette bütün insanları yeniden diriltmesi, Kur'an'da belirtildiği gibi (Âl-i İmrân 3/169-171), şehidlere kıyamet gününden önce hayat vermesi, hadislerde haber verildiği üzere (Müsned, I, 72), hayvanların da kıyamet gününde canlandırılması yağmur indirmek suretiyle yeryüzünün bitkiyle donatılması, kalplerin iman nuruyla ihyâ edilmesi, üzüntü ve keder yüzünden ölüm derecesine gelmiş gönüllerin neşe ve sevinçle hayata kavuşturulması, iyi insanların hâtırasının yaşatılması (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 114a). Muhyî ve mümît isimleri Allah'ın fiilî isim ve sıfatları grubu içinde yer alır ve kābız-bâsıt, bâri', hâlik, musavvir, muîd isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahâhî, el-Müfredât, "ḥyy", md.; Wensinck, el-Muʿcem, "iḥyâʾ", "imâte", "ḳabż", "teveffî" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥyy", "iḫrâc", "ḳży", "ḳbż", "mvt", "teveffî", md.leri; Müsned, I, 72; Müslim, "Ẕikir", 60; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10, "Cenâʾiz", 23; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 60; Tirmizî, "Daʿavât", 82, "Cenâʾiz", 38; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, III, 304-307; Zeccâc, Tefsîrü esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 56; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 79-80; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 199-200;

Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâ᾿ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 169b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 75; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 142, 174; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 113b-114a; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-a῾yün, s. 253-254.

Bekir Topaloğlu

MUHYÎ-i GÜLŞENÎ

(محيئ گلشني)

(ö. 1017/1608'den sonra)

Halvetî-Gülşenî şeyhi, Bâlibîlen adlı yapma bir dil icat eden âlim ve şair.

935'te (1529) Edirne'de doğdu. Asıl adı Muhammed, lakabı Muhyiddin'dir. Gülşeniyye tarikatına mensup olmasından dolayı Muhyî-i Gülşenî diye tanınır. Hayatı hakkında bilinenler, Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî başta olmak üzere çeşitli eserlerinde verdiği bilgilerle çağdaşı Cemâleddin Hulvî'nin Lemezât'ına dayanmaktadır.

Menâkıb'daki bilgilerden (s. 348-349) dedesi Ebû Tâlib'in İbrâhim Gülşenî'nin müridi olduğu, Şîraz'da ticaretle uğraşan Ebû Tâlib'in Akkoyunlular'dan Şîraz Valisi Sûfî Halîl'in halka yaptığı zulümlerden kaçıp ailesiyle birlikte Kazvin'e gittiği, babası Fethullah'ın burada doğduğu, dedesinin kızılbaşlar tarafından öldürülmesi üzerine Edirne'ye gidip yerleştikleri anlaşılmaktadır. Hulvî, Muhyî'nin babasının Ekmekçizâde diye tanındığını, kardeşlerinin defterdarlık görevinde bulunduğunu söyler (Lemezât, s. 557).

Sekiz on yaşlarında iken bir Nakşibendî şeyhinin yanına evlâtlık olarak verildiğini, şeyhin oğluyla birlikte Edirne'de Beyazıt Medresesi'nde okuduklarını belirten Muhyî (Reşehât-ı Muhyî, vr. 2a) 952'de (1545) İstanbul'da bulunduğunu söyler (a.g.e., vr. 14b). Menâkıb'da, 953 (1546) yılında Ebüssuûd Efendi ile Gülşenî şeyhi Muhyiddin Karamânî'nin meclislerine devam ettiğini, Kanûnî Sultan Süleyman'a yazdığı kasideleri Kapıağası Haydar Ağa vasıtasıyla sultana ulaştırdığını, Farsça'ya hâkimiyeti sebebiyle ağanın kendisine "küçük Acem", tarih düşürmedeki maharetinden dolayı Ebüssuûd'un "sâhib-i târîh" diye hitap ettiğini (s. 382), Haydar Ağa'nın evinde yapılan bir toplantıda şair Zâtî, Sehâbî, İbrâhim Gülşenî'nin torunu Şehnâme-i Âl-i Osman müellifi Ârifî Fethullah Çelebi ve o esnada henüz ağa olan Şemsi Paşa ile tanıştığını anlatır (s. 413). Bu

sırada henüz on sekiz yaşında olan Muhyî İstanbul'a ne zaman gittiği ve bu kişilerle nasıl tanıştığı konusunda bir şey söylememektedir. Bununla birlikte dedesinin İbrâhim Gülşenî'nin müridi ve Ârifî Fethullah'ın İbrâhim Gülşenî'nin torunu olduğu dikkate alınarak onunla ailece tanıştıkları, Muhyî'nin İstanbul'a Ârifî Fethullah'ın yanına gittiği ve onun vasıtasıyla bu çevreyle görüştüğü söylenebilir. Öte yandan Muhyî'nin İstanbul'a devlet idaresinde çalışan ağabeyinin yanına gittiği ileri sürülmektedir (Menâkıb, neşredenin girişi, s. VIII).

Hulvî, Muhyî'nin bir gün elinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'iyle Edirne Eskicamii'ne gittiğini, namaz kılarken kitabı yanına koyduğunu, bu sırada birinin gelip kitaba baktığını, bu kişinin Fuṣûṣ'u bulduğu yerde yakmasıyla tanınan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi olduğunu, kendisini mülhid diye azarlayıp ağır sözler söylediğini ve hapse attırdığını, günlerce hapiste kaldığını, bir gece kadının kendisini sorguya çektiğini, Fuṣûṣ'un bazı yerlerini okutup şeriata uygun olup olmadığını sorduğunu, verdiği cevapların beğenilmesi üzerine affedildiğini anlatır (Lemezât, s. 557-558). Bu hadiseyi Muhyî'nin kendisinden dinlediğini söyleyen Hulvî olayın cereyan ettiği tarih konusunda bilgi vermez. Ancak Şeyhülislâm Çivizâde 954'te (1547) öldüğüne göre olay bu tarihten önce ve Muhyî henüz çocuk denilebilecek yaşta iken cereyan etmiş olmalıdır.

954 (1547) yılını da İstanbul'da geçiren Muhyî 957-959 (1550-1552) yılları arasında Edirne'de ikamet etti. 1552 yılı sonunda Kahire'ye gitti. Hulvî'nin ifadelerinden, ağabeyinin o sırada Kahire'de defterdarlık yaptığı ve İbrâhim Gülşenî'nin oğlu Şeyh Ahmed Hayâlî'nin müridi olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 556). Kahire'ye gider gitmez kadı nâibi olarak tayin edilen Muhyî bir süre sonra Ahmed Hayâlî'ye intisap etti. Bunun ardından görevinden ayrılmak istediyse de Kadı Bâki Efendi'nin ısrarı üzerine vazgeçti. Bu dönemde şeyhinin kızıyla evlendi. Cemâleddîn-i Hazrecî adlı bir âlimden felekiyyât ve vefk ilimlerini öğrendi. Bir yandan da Mısır'a başdefterdar tayin edilen Bayezid Çelebi'nin oğluna Mes̱nevî okuttu. Kısa zamanda seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı ve 963 (1556) yılında muhtemelen şeyhiyle birlikte Edirne'ye gitti. İki yıl kadar Edirne'de ve İstanbul'da kaldıktan sonra Kahire'ye döndüğünde Gülşenî Dergâhı'nda türbedarlık yapmaya başladı. 972'de (1564-65) Tomanbay'ın emîrlerinden Tarabay'ın evine yerleşti. 985 (1577) yılında İstanbul'da olduğu anlaşılan Muhyî'nin

Mısır'dan ne zaman döndüğü bilinmemektedir. 1008'de (1600) Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî'yi yazmakta olduğu, 1013'te (1604) İmam Şâfiî'nin makamında uzlete çekildiği bilinen Muhyî'nin vefat tarihini Hulvî 1013 (1604), Bursalı Mehmed Tâhir 1014 (1605)

olarak verir. Eserlerini içeren mecmuada (aş.bk.) yer alan bir tarih mısraının ebced değerinin 1017'yi (1608) göstermesi onun bu tarihten sonra vefat etmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Eserleri. 200 kitap yazdığını belirten Muhyî'nin tasavvuf, dil, edebiyat, tarih, hadis, tefsir ve ahlâka dair kırk eseri günümüze ulaşmıştır. Bunların otuz yedisi Mısır Hidîviyye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada toplanmıştır (nr. 7128; İSAM Ktp., fotokopi nüsha, nr. 8906). Bu mecmuada bulunan başlıca eserler sırasıyla şunlardır: 1. Nefhatü'l-esrâr (vr. 1b-24a). Eserin baş tarafında, başkaları gibi geçmişteki hikâyeleri değil gördüklerini yazmak istediğini belirten Muhyî, 997'de (1589) kaleme aldığı 2252 beyitlik bu manzum eserinde hocası Cemâleddîn-i Hazrecî'den, kadı nâibliğinden, tarikata intisabından, şeyhinden, devlet ricâlinden ve seyrü sülûk döneminden bahseder. 2. Kavâid-i Bâlibîlen (vr. 47b-87a). Muhyî Türkler, Araplar ve Farslar için Bâlibîlen (بال بيلن) adını verdiği yapma bir dil icat etmiştir. Eser bu dilin kurallarını anlatmaktadır. Muhyî, sekiz bölümden oluşan eserin mukaddime niteliğindeki ilk bölümünde 973 (1565-66) yılında Allah'tan, kullanılan diller dışında ilimlerin yazılmasını ve anlatılmasını sağlayacak yeni bir dil talep ettiğini ve bu arzusuna kavuştuğunu, daha önce hiç kimsenin böyle bir dil meydana getirmediğini söyler. "Şerhü'l-emsile ve tecdîdü'd-defâtir" adlı ikinci bölümde masdarlar, etken ve edilgen fiiller, fiilden türeme isim ve sıfatlar, fiil çekimleri ve çatılar işlenmiştir. "Bünyâd-ı Ulûm ve Lâyık-ı Füûm" başlıklı üçüncü bölümde ettirgen ve dönüşlü çatılar ve yapı bilgisi verilmiş, fiillerdeki mâna inceliklerini gösteren ekler ayrıntılı biçimde gösterilmiştir. "Sarfü'l-vücûh" adlı dördüncü bölümde fiiller ünlü sayılarına göre sınıflandırılmış ve ses değişiklikleri ele alınmıştır. Beşinci bölüm zamirlere, altıncı bölüm söz dizimine, yedinci bölüm lugatlara, sekizinci bölüm kendisine keşfolunan terimlere ayrılmıştır (geniş bilgi için bk. Koç, IX, 465-467). Fransız şarkiyatçısı Silvestre de Sacy'nin 1813'te yayımladığı bir makaleyle ilim dünyasına tanıttığı eseri (bk. bibl.) Bursalı Mehmed Tâhir Türkçe bir lugat olarak kaydetmiştir (Osmanlı Müellifleri, I, 163). Eser Midhat Sertoğlu ve

Mustafa Koç tarafından ayrıntılı biçimde tanıtılmıştır (bk. bibl.). 3. Ahlâk-ı Kirâm (vr. 87b-146b). Adı ebced hesabıyla yazıldığı tarihi (993/1585) gösteren eserin Hidîviyye Kütüphanesi'ndeki mecmuanın dışında iki nüshası daha bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3496 [Sîret-i Murâd-ı Cihan adıyla, müellif hattı]; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2261). Eseri Abdullah Tümsek neşretmiştir (İstanbul 2004). 4. Dîvân (vr. 271b-303a). Eserde sadece gazeller yer almakta olup klasik bir divanı oluşturan diğer bölümler mecmuanın farklı yerlerinde bulunmaktadır. Bunlar bir araya getirildiğinde üç dilde (Farsça, Arapça, Türkçe) şiir söyleyen Muhyî'nin şiirlerinin geniş hacimli bir divan teşkil edecek kadar çok olduğu görülür. 5. Mesâdir-i Elsine-i Erbaa (vr. 402b-407a). Muhyî-i Gülşenî'nin Bâlibîlen dili için tertip ettiği sözlüktür. Eserde 392 Farsça masdarın ilk harflerinin ünlü değerine göre alfabetik olarak Türkçe, Arapça ve Bâlibîlen dilinde karşılıkları yer almaktadır.

Mecmuada bulunan diğer eserler şunlardır: Hüde'l-Haremeyn, Tefsîr-i Sûretü'l-kadr, Kitâb-ı Meâb, Kitâb-ı Hakku'l-yakīn, Risâle fi'l-akāid, Füyûzü'l-velî, Risâle-i mâ beyne'l-işâeyn, Silseletü'l-ışk, Şerh-i Hadîs-i Cibrîl, Keşf-i Şehrü'l-îmân ve sırru usturlâbi'l-ihsân, Şerh-i Hadîs-i Erbaîn, Ahlâk-ı Kerîm, Hüsn ü Dil, Elfiye, Kalb-i hakīkatü'l-hakāik, Risâle-i Şemsiyye, Îcâd-ı Esmâ, Nazîre-i Dîvân-ı Hâce Süleymân, Gazâlenâme (manzum), Gazâlenâme (mensur), Muhtasar İlm-i Mevcûdât, Mukattaât, Risâle-i Vâkıa, Risâle-i Muammeyât, Risâle-i Arz-ı Hâl, Şerh-i Müstezâd-ı Muhyî, Risâle fî esmâ'illâhi'l-hüsnâ, Nefehât-ı Misk-i Anberî, Tahmîsât, Tercî-i Bend, Lugaz, Murabbaât.

Muhyî'nin bunların dışında Türkiye kütüphanelerinde dört eseri daha bulunmaktadır. Mısır Kadısı Bâki Efendi'nin isteği üzerine 988'de (1580) yazmaya başlayıp on altı yıl sonra tamamladığı Bünyâd-ı Şi'r-i Ârif'te (Risâle-i Kâfiye, İÜ Ktp., TY, nr. 1906) Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kafiye konusu ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Şeyhi Ahmed Hayâlî'nin arzusuyla 977'de (1569-70) başlayıp 1013'te (1604) tamamladığı Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî menâkıbnâme olmaktan çok bir tarih kitabı niteliğindedir. Eser, İbrâhim Gülşenî ve etrafındakilerin hal tercümeleriyle birlikte Akkoyunlular yönetimindeki Azerbaycan'dan Osmanlı yönetimindeki Mısır'a kadar siyasî, tarihî, dinî, sosyal ve etnik durum, ünlü kişiler, âlim ve şairler hakkında orijinal bilgiler ihtiva eder. Ayrıca müellifin Osmanlı

ricâliyle yakın temas içinde bulunması dolayısıyla eser Osmanlı tarihi açısından da önemlidir. Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî, Tahsin Yazıcı tarafından üç yazma nüshasına dayanılarak geniş bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1982). Reşehât-ı Muhyî, Fahreddîn-i Safî'nin Ubeydullah-ı Ahrâr ve Nakşibendî silsilesine mensup diğer şeyhlerin biyografilerine dair Reşeḥât adlı eserinin özetlenip aynı zamanda ilâvelerle genişletilmiş tercümesidir. Tercümeden ziyade bir telif niteliği taşıyan Reşehât-ı Muhyî'nin 977 (1569-70) tarihli müellif hattı tek yazma nüshası Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Kütüphanesi'ndedir (nr. 302). Muhyî'nin menâkıbda zikrettiği (s. 31), günümüze ulaşmayan eserleri arasında olduğu söylenen Zencîr-i Zeheb (Menâkıb, neşredenin girişi, s. XXIV) Reşehât-ı Muhyî'nin diğer adıdır (Tosun, s. 157). Muhyî'nin Gül-i Sad Berg adlı eseri manzum yüz hadis şerhi

olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde iki nüshası kayıtlıdır (nr. 1231/1, 1234). Muhyî-i Gülşenî'nin menâkıbda zikrettiği Meşâhidü'l-vücûd, Mevâcidü'ş-şühûd ve Ahlâk-ı Kirâm'da geçen Hakâiku'l-hikem adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. VII-XXVII; a.mlf., Reşehât-ı Muhyî, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. 302, vr. 2a vd., 14b; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (nşr. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 556-559; A. I. S. de Sacy, “Kitab al-maqasıd wa fasl al-marasıd. Le capital des objets recherché et le chapitre des choses attendres ou dictionnaire de l'ıdiome Balabalan”, Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Impériale, Paris 1813, IX, 365-996; Dağıstânî, Fihrist, s. 235-238; Osmanlı Müellifleri, I, 162-163; Mustafa Koç, “Osmanlı'da Esperanto, İlk Yapma Dil Balaybelen İlk Yapma Dilin Kurucusu Muhyî-i Gülşenî”, Osmanlı, Ankara 1999, IX, 463-467; Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002, s. 157, 188; Midhat Sertoğlu, “İlk Milletlerarası Dili Bir Türk İcad Etmişti”, Hayat Tarih Mecmuası, II/1, İstanbul 1966, s. 66-68.

Tahsin Yazıcı

MUHYÎ-i LÂRÎ

(محيي لاري)

(ö. 933/1526-27)

İranlı şair, Fütûḥu'l-Ḥaremeyn adlı eserin yazarı.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Nisbesinden Basra körfezindeki Lâr adasından olduğu anlaşılmaktadır ve muhtemelen burada doğmuştur. Gençliğinde Şîraz'a giderek Celâleddin ed-Devvânî'nin öğrencisi oldu. Bazı kaynaklarda Devvânî'nin ondan ders aldığı belirtiliyorsa da (Sehâvî, VII, 133) bunun aksi söz konusu olmalıdır. Felsefe bilgisini İbnü'l-Fârız'in et-Tâ᾿iyyetü'l-kübrâ adlı kasidesine yaptığı şerhte gösterdiği kaydedilir.

Lârî'nin bilinen tek eseri olan Fütûḥu'l-Ḥaremeyn, Mekke ve Medine şehirlerinin tasviriyle hac menâsikini ihtiva eden bir mesnevidir. Şair, Farsça manzum hac seyahatnâmelerinin en önemlilerinden sayılan bu eserini hac yolculuğu dönüşünde 911 (1506) yılında yazmış ve Gucerât Sultanı II. Muzaffer Şah'a sunmuştur. Yaklaşık 1100 beyitten meydana gelen mesnevi bazı nüshalarında yanlışlıkla Abdurrahman-ı Câmî'ye, bazılarında Abdülkādir-i Geylânî'ye nisbet edilmektedir. Eyüp Sabri Paşa da Mir'âtü'l-Haremeyn'inin kaynakları arasında bulunan eseri Câmî'ye izâfe etmiştir. Mes̱nevî'nin birçok nüshası mukaddes yerleri gösteren şekillerle süslenmiştir. Fütûḥu'l-Ḥaremeyn önce Abdülkādir-i Geylânî'nin eseri olarak Hindistan'da birkaç defa basılmış (Leknev 1875, 1893; Delhi 1875), daha sonra Lârî'ye nisbetle yayımlanmıştır (nşr. Ali Muhaddis, Tahran 1366; nşr. Resûl Ca'feriyân, Kum 1373). Resûl Ca'feriyân, yazdığı girişte eserin edebî ve dinî açıdan önemini ortaya koymuştur. Fütûḥu'l-Ḥaremeyn Muhyî-i Gülşenî tarafından Hüde'l-Haremeyn adıyla manzum olarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Hidiviyye Ktp., nr. 7128, vr. 24b-47a).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 133; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1314 hş., s. 130; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1336 hş., s. 305; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 655; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 251; FME, s. 475-476; Münzevî, Fihrist, IV, 3016-3018; a.mlf., Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1374 hş., I, 144-145; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XIX, 119-120; E. Berthels, "Muḥyi'l-dīn Lārī", EI² (İng.), VII, 478.

Adnan Karaismailoğlu

MUHYİDDİN ÇELEBİ

(bk. FENÂRÎZÂDE MUHYİDDİN ÇELEBİ).

MUHYİDDİN EFENDİ, Ahmed

(1852-1909)

Kādirî şeyhi, Meclisi Meşâyih reisi.

İstanbul Tophane'de Kādirîhâne Tekkesi'nde doğdu. Kādiriyye tarikatının Rûmiyye kolunun pîri ve adı geçen tekkenin bânisi Şeyh İsmâil Rûmî'nin soyundan olup tekkenin şeyhi Şerefeddin Efendi'nin oğludur. Kabataş'taki Avnizâde mahalle mektebine girdi. Kılıç Ali Paşa Camii hatibi Hoca Seyfeddin Efendi'nin yanında hâfızlığını tamamladı. Saray hocası diye bilinen Mehmed Efendi'den Arapça öğrendi. Hâfız Sâlih Efendi'den sülüs ve nesih meşketti. 1874 yılında Meşihat Mektûbî Kalemi'nde göreve başladı. Beyazıt Camii'nde Akşehirli Hoca Ahmed Efendi'den tefsir ve hadis okuyup icâzet aldı (1882).

Babasının vefatının (1884) ardından Kādirîhâne'de şeyh olan Muhyiddin Efendi 1890 yılında II. Abdülhamid tarafından bir kıta mecidiye ile ödüllendirildi. 3 Ocak 1897'de Meclisi Meşâyih reisliğine tayin edildi. Hüseyin Vassâf, onun bir tarikat mensubuna yakışmayacak bazı teşebbüslerde bulunduğunu ve Meclisi Meşâyih reisliğine bunların sonucunda getirildiğini söyler (Sefîne, I, 88). Muhyiddin Efendi 1902'de Osmanlı devlet nişanı aldı. 1906 yılında Rodos'a sürüldü ve 7 Eylül 1909 tarihinde orada vefat etti; naaşı İstanbul'a getirilerek Kādirîhâne hazîresine defnedildi. Yerine oğlu Abdüşşekûr Efendi şeyh oldu.

Meclisi Meşâyih reisliği sırasında tekke ve tarikatların daha verimli bir şekilde çalışması için gayret gösteren Muhyiddin Efendi, önceki yıllarda başlayan İstanbul tekkelerinin tarihini yazma faaliyetini yakından takip etmiş ve konuyla ilgili risâleler kaleme almıştır. Ancak devrin

yöneticilerine yakınlaşmak için meşâyihin gönlünü incitmiş, tekke mensupları sürgüne gönderilmesini kendilerine karşı takındığı bu olumsuz tavra bağlamışlardır. Muhyiddin Efendi tıpla özel olarak ilgilenmiş, zehirlenmeler üzerindeki çalışması onu zehirli bitkileri incelemeye ve çiçek

yetiştiriciliğine yöneltmiş, kendi döneminde Kādirîhâne bir çiçek bahçesine dönüşmüştür.

Eserleri. 1. Mâ Hasal-ı Ömrüm. Çeşitli eserlerden alınmış tasavvuf ağırlıklı konulardaki notlarla bazı biyografi ve hâtırat türü bilgileri içeren hacimli bir eserdir. 2. Kebîr Tarîk-ı Sûfiyye Silsilenâmesi. Müellif, 1908 yılında tamamladığı eserin yirmi beş yılı aşkın bir çalışmanın ürünü olduğunu söyler. Kitapta bütün tarikatların silsileleri şematik olarak gösterilmiştir. 3. Tomâr-ı Tekâyâ. İstanbul'da bulunan değişik tarikatlara mensup 259 tekke kısaca tanıtılmıştır. 4. Fütüvvetnâme-i Tarîkat. Fütüvvet ve tarikat âdâbı, tasavvuf terimleri, Abdülkādir-i Geylânî'nin el-Ġunye adlı eserinden seçmeler ve Kâbe'nin inşasıyla ilgili bilgilerin kaydedildiği on iki defterden meydana gelmiştir. 5. Mecmûa-yı İlâhiyyât. Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Seyyid Nizamoğlu gibi sûfî şairlerin tekkelerde okunan ilâhilerinden derlenmiştir. Muhyiddin Efendi'nin ayrıca Şükûfenâme adlı bir eseriyle 1897-1890 yılları arasında tuttuğu notları içeren dört adet cep defteri bulunmaktadır. Eserlerinin tamamı torununun oğlu Misbah Erkmenkul'un elindedir. Muhyiddin Efendi'ye nisbet edilen Gülzâr-ı Kādirî'den Bir Yaprak adlı sekiz sayfalık risâle (İstanbul 1332) Emirgân Dergâhı şeyhi Muhyiddin Efendi'ye aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 67; Sicill-i Osmânî, III, 317; Osmanlı Müellifleri, I, 25-26; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 88; V. Mirmiroğlu - Nuri Ebussuudoğlu, Tophane Kadirî Asitanesi Tarihi, İstanbul 1947, s. 5-6; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 45-46; Muhibbân, sy. 3, İstanbul 1325, s. 32; Mustafa S. Kaçalin, "Ahmed Muhyiddin (1852-1909=57)" (Seyyid Sırrı Ali, Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi [nşr. Mustafa S. Kaçalin] içinde), İstanbul 1992, s. 262-268.

Mustafa S. Kaçalin

MUHYİDDİN İBNÜ’l-ARABÎ

(bk. İBNÜ’l-ARABÎ, Muhyiddin).

MUHYİDDİN KARAMÂNÎ

(ö. 957/1550)

Halvetî-Gülşenî tarikatına mensup şeyh.

Hakkında hazırlanan mahkeme sicil zaptında (aş.bk.) adı Mehmed, babasının adı Hızır şeklinde kaydedilmiştir. Memleketi Karaman'a nisbetle Karamanlı Şeyh diye meşhur olmuştur. Dinî ilimleri tahsil edip etmediği bilinmeyen şeyhin aynı sicilde ümmî olduğuna vurgu yapılır. Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî müellifi Muhyî-i Gülşenî, Mısır'a gidip Halvetiyye-Gülşeniyye tarikatının kurucusu İbrâhim Gülşenî'ye intisap eden Muhyiddin Karamânî'nin burada Mısır Valisi Çoban Mustafa Paşa'nın dikkatini çektiğini, Mustafa Paşa İstanbul'a çağrıldıktan sonra İbrâhim Gülşenî'den Gebze'de yaptırdığı külliyenin (Çoban Mustafa Paşa Külliyesi) hankahına Muhyiddin Karamânî'yi şeyh olarak görevlendirmesini istediğini söyler. Muhyî'nin anlattığına göre Gülşenî, Karamânî'nin seyrü sülûkünü tamamlaması gerektiğine işaret etmiş ve bu haliyle görevlendirilirse Hallâc-ı Mansûr gibi idam edilebileceğini söylemiş, Mustafa Paşa ise koruması altında bulunan şeyhe hiç kimsenin bir şey yapamayacağını belirterek ona güvence vermiştir (Menâkıb, s. 379, 381). Külliye 930 (1524) yılında inşa edildiğine göre Muhyiddin Karamânî Gebze'ye bu tarihte veya daha sonra gelmiş olmalıdır. Burada ve İstanbul'da birçok mürid edinen Karamânî'nin ardından Edirne'ye gittiği anlaşılmaktadır.

Bazı görüşleri yüzünden zındıklıkla suçlanan Muhyiddin Karamânî, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin fetvasıyla 957'de (1550) idam edilmiştir. Matrakçı Nasuh, Târîh-i Sultan Süleyman (Süleymannâme) adlı eserinde onun birtakım şeytânî vesveselere ve nefsânî kuruntulara kapılarak dinden çıktığı (Yurdaydın, II, 169-170), Nev'îzâde Atâî ise vahdet-i vücûd meselesinde hata ettiği (Zeyl-i Şekāik, s. 63) için katledildiğini söyler. Ebüssuûd Efendi de Karamânî'nin kesin naslarla sabit olan şeriat hükümlerini inkâr ederek zındık olduğu ve Hz. Peygamber'i tahkir ettiği için idam edildiğini belirtir (Düzdağ, s. 310).

Muhyiddin Karamânî'nin idam tarihini Atâî ve Muhyî 957, Matrakçı Nasuh ise gün ve ay zikredip 3 Şâban 957 (17 Ağustos 1550) olarak verir (Yurdaydın, II, 169). Ahmet Yaşar Ocak'ın, Karamânî hakkındaki mahkeme sicilinin başında ölüm tarihiyle ilgili dönemin şairlerinden Kandî'nin düşürdüğü "Karamânî'ye lânet" mısraının 950 tarihini gösterdiğini söylemesi (Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 321) doğru değildir; zira bu mısra 957'ye karşılık gelmektedir. Sicil defterinde Karamânî ile ilgili kaydın öncesinde yer alan kayıtlarda 957 ve 958 tarihlerinin bulunması da 957 tarihinin doğru olduğunu göstermektedir (Erünsal, XXIV [2004], s. 146-147). Karamânî'nin ölümü hakkında ayrıca "lâş-ı hûk" (domuz leşi) ve, "Tu'me-i seg şüd Karamânî pelîd" (Pis Karamânî köpeklere lokma oldu) şeklinde ağır hakaret içeren tarihler de düşürülmüştür (a.g.e., s. 146). Matrakçı Nasuh onun idam edildikten sonra bir ata bağlanarak sürüklendiğini yazar (Yurdaydın, II, 170).

Başında "Sicill-i Şeyh Karamânî ez-Zındîk" ibaresi bulunan iki sayfalık sicil kaydı (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicili, nr. 20/2, vr. 105b-106a) onun hakkında ileri sürülen görüşleri ortaya koymaktadır. Burada adları sayılan on şahidin ifadesine göre Karamânî, Allah'ın vücudundan başka varlık olmadığını, Allah ile (vâcibü'l-vücûd) mahlûk (mümkinü'l-vücûd) arasında hiçbir fark bulunmadığını, zâtın bir, isimlerin farklı olduğunu, ulûhiyyeti bütün eşyaya isnat etmeyenlerin kâfir sayıldığını, hıristiyanların ulûhiyyeti üçe hasrettikleri için küfre girdiklerini, şeriatın emirlerinin itibarî olduğunu, bir şeyi haram kabul edersen haram, helâl kabul edersen helâl olacağını, dünyada haram diye bir şeyin bulunmadığını, livâta ve zinanın helâl sayıldığını, öldükten sonra dirilmenin gerçekleşmeyeceğini, bütün evliya ve enbiyaya verilenlerin kendisinde bilfiil mevcut olduğunu, Resûlullah, Ali, Şeyh Attâr ve sâhib-i Fusûsü'l-hikem (İbnü'l-Arabî) dışında kendisinden üstün bir kimsenin bulunmadığını, Allah'ı görmenin ne dünyada ne de âhirette mümkün olduğunu, mümkündür diyenlerin yalancı sayıldığını ileri sürmüştür. Bu iddialara Muhyiddin Karamânî'nin cevap verip vermediği bilinmemektedir. Ebüssuûd Efendi'nin şeyhin idamından sonra verdiği bir fetvadan onun görüşlerinden vazgeçtiğini defalarca açıklayarak tövbe ettiği, fakat bunun tutuklanmasından sonra gerçekleştiği için kabul edilmediği anlaşılmaktadır (Düzdağ, s. 310).

Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb'ında Ebüssuûd Efendi'nin talebesi olduğunu

söyleyerek kendisinden övgüyle söz ettiği halde Karamânî'nin idamı konusunda onun hisleriyle hareket ettiğini belirtir. Muhyî, Muhyiddin Karamânî'nin Gebze'deki hankahın şeyhliğini yürüttüğü sırada 931'de (1525) Ebüssuûd Efendi'nin külliyenin medresesine müderris tayin edildiğini, burada iki talebesinin medreseyi bırakıp Karamânî'ye mürid olmasından rahatsızlık duyup onun hakkında kötü sözler söylediğini, bu sebeple aralarında bir husumet doğduğunu, şeyhin sohbetleri esnasında, "Niçin bu meclislere Çivioğlu ve Yavsîoğlu (Ebüssuûd) gelmez, niçin kendilerine yazık ederler?" diyerek Ebüssuûd Efendi'yi küçümser tarzda konuştuğunu belirtir. Yine Muhyî'nin anlattığına göre Ebüssuûd Efendi, Rumeli kazaskeri olduktan sonra Kanûnî Sultan Süleyman ile birlikte Edirne'de bulunduğu bir sırada bazı kişilerin şikâyetini dikkate alarak Karamânî'yi Sultan Bayezid Camii'nde bir ulemâ heyetiyle birlikte sorguya çekmiş, fakat şeyh sorulan sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine serbest bırakılmıştır. Şahitlerin mahkemede yalan söylediğini kaydeden Muhyî, Karamânî'nin sohbetlerini kendisinin de dinlediğini, konuşmalarında şeriata aykırı hiçbir şey duymadığını belirtmektedir; bununla birlikte sohbetleri esnasında halkı küçümsemesinin ve bütün şeyh, müftü ve âlimlerin kendi meclisine katılıp istifade etmesi gerektiğini ileri sürmesinin bir gurur eseri olduğunu ve bu tavrının kendisine zarar verdiğini ifade etmektedir (Menâkıb, s. 360, 378-383). Ancak Ebüssuûd Efendi ile Muhyiddin Karamânî hakkında bu bilgileri veren ve değerlendirmeleri yapan Muhyî-i Gülşenî'nin Karamânî ile aynı tarikata mensup olduğu unutulmamalıdır.

Muhyiddin Karamânî'nin idamından sonra onun haksız yere öldürüldüğüne inananların sayısının ciddi boyutlara ulaştığı Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarından anlaşılmaktadır. Ebüssuûd Efendi, Karamânî'nin hangi gerekçeyle idam edildiğini açıklamakla yetinmeyip görüşlerinden vazgeçtiğini defalarca belirttiği halde niçin kabul edilmediğini, şahitlerin değişik zamanlardaki ifadelerinin birbiriyle çelişmesinin bir kusur teşkil edip etmediğini, verdiği hükümde Hanefî mezhebi dışına çıkıp çıkmadığını da açıklamak zorunda kalmıştır. Hatta, "Ulemâ taassup ettiler, zulmen katlettiler" diyenlerin zındık sayılacağını ve onların da katledilmesinin gerekeceğini belirten bir fetva ile (Düzdağ, s. 310-312) dedikoduların önüne

geçmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Nitekim idamının ardından Karamânî taraftarları şiddetli takibata uğramış, şair müridlerinden Sâilî (Âşık Çelebi, vr. 148b) ve Sânî hesaba çekildikten sonra serbest bırakılmış (Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 296), Halvetî-Gülşenî şeyhlerinden Hasan Zarîfî ise Nakşibendiyye şeyhi Mahmud Efendi'ye mürid olup tekkesine sığınmak suretiyle takipten kurtulmuştur (Atâî, s. 201). Muhyî'nin de bazı suçlamalarla baskı altına alınmaya çalışıldığı görülmektedir (Menâkıb, s. 362).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicili, nr. 20/2, vr. 105b-106a; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 148b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 296; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 141, 360, 362, 378-383; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 63, 201; Sicill-i Osmânî, IV, 372; Ahmed Refik Gür, Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Müessesesi (doktora tezi, 1971), İÜ Ed. Fak., s. 129-130; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi", Türkiye Tarihi, İstanbul 1988, II, 169-171; İlknur Altuğ, Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi, Ankara 1989, s. 27; İsmail Safa Üstün, Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century (doktora tezi, 1991), University of Manchester, s. 133-138; Ahmet Yaşar Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 473-484; a.mlf., Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 318-327, 357-363; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı: Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi, İstanbul 1998, s. 310-312; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 300-307; a.mlf., "Şerîatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Îdam Edilen Tarîkat Şeyhleri", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 132-136; İsmail E. Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", Osm.Ar., XXIV (2004), s. 145-148; M. Cavid Baysun, "Ebüssuûd Efendi", İA, IV, 94-95;

Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, DİA, X, 365, 367 (bu sayfa ile ilgili bir tashih için bk. XI. cildin sonundaki “Düzeltme”).

Reşat Öngören

MUHYİDDİN MEHMED, Hatibzâde

(ö. 940/1534)

Osmanlı âlimi.

27 Şâban 864 (17 Haziran 1460) tarihinde Amasya'da doğdu. Babasının adı Hatib Kasım, dedesinin adı Yâkub'dur. Hatibzâde ve İbnü'l-Hatîb diye anılır. Devrin ilim ve kültür merkezi olan Amasya'daki hocalardan ders alarak tefsir, hadis, fıkıh, kıraat gibi alanlarda kendini yetiştirdi; cifr, mûsiki, vefk gibi konularda da temayüz etti. Amasya ve Bursa'da çeşitli medreselerde müderrislik yaptı; ayrıca Şehzade Ahmed'e ders okuttu. Ardından İstanbul'a tayin edildi; Edirne ve tekrar Amasya'daki öğretim faaliyetinden sonra yeniden İstanbul'a çağırıldı. Yavuz Sultan Selim'in Ayasofya Camii civarında yaptırdığı medresenin ilk müderrisi oldu. Ardından Semâniye medreselerinden birinde görevlendirildi ve ölümüne kadar burada müderrislik yaptı. 2 Zilkade 940 (15 Mayıs 1534) tarihinde vefat etti, Kemalpaşazâde'nin kıldırdığı cenaze namazından sonra Eyüp'te defnedildi. Muhyiddin Mehmed kanaatkârlığı ve ibadete düşkünlüğüyle tanınmıştır.

Eserleri. 1. Ravżu'l-aḫyâri'l-münteḫab min Rebîʿi'l-ebrâr. Zemahşerî'ye ait eserin ihtisar edilmesi ve bazı ilâvelerin yapılmasıyla meydana gelen muhâdarât ve siyasetnâme türünde bir kitaptır (Kahire 1279, 1292, 1307, 1380). Âşık Çelebi, eseri II. Selim'e takdim edilmek üzere Türkçe'ye çevirmiştir. 2. Risâle fî mevżûʿâti'l-ʿulûm (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3743). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'sSeyyid ʿale'l-Ferâʾiż. Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin el-Ferâʾiżu's-sirâciyye'sine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2505; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4318; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1361). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye adlı eseri için Sadrüşşerîa'nın kaleme aldığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1117; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4318). 5. İnbâʾü'l-ıṣṭafâ fî ḥaḳḳı âbâʾi'l-Muṣṭafâ. Kanûnî Sultan Süleyman için telif edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 405; Beyazıt

Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 484). 6. Risâle-i Cifr (Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 103). Bunların dışında kaynaklarda Muhyiddin Mehmed'in Tuhfetü'l-uşşâk (Türkçe manzume), Risâle fi'r-rüʾye ve'l-kelâm, Risâle fi'l-ḳıble ve maʿrifeti semtihâ, Risâle fî muḫtârâti'l-ʿilm adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 398-399; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 170, 833, 894, 916; II, 1248, 1905, 2022; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 242-243; Serkîs, Muʿcem, II, 94; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 235; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 229; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 148.

Ali Turgut

MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ

(bk. ÇİVİZÂDE MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ).

MUHYİDDİN MEHMED ŞAH

(ö. 957/1550)

Osmanlı âlimi ve tarihçisi.

Fahreddin er-Râzî'nin soyundan gelmektedir. II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde şeyhülislâmlık yapan Zenbilli Ali Efendi'nin büyük oğludur. Molla Çelebi ve Zenbillizâde diye şöhret bulmuştur. Osmanlılar'ın ilk devrinde yetişen ve Karamanoğulları Beyliği'nin sınırları içindeki Aksaray'da müderrislik yapan Cemâleddin Aksarâyî ailesine mensup olan diğer ilim ve devlet adamları gibi bazı kaynaklarda Cemâlî nisbesiyle de kaydedilir.

Muhyiddin Mehmed ilk derslerini anne tarafından dedesi Hüsamzâde Mustafa Efendi'den aldı. Daha sonra babasından ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'den aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Medrese eğitimini tamamlayınca İstanbul'da Murad Paşa ve Dâvud Paşa medreselerinde müderrislik yaptı. Ardından Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edildi. Buradan Edirne kadılığına gönderildi. Bir süre sonra kadılıktan alınınca İstanbul'a döndü ve tekrar Sahn müderrisliğine getirildi. Çok geçmeden ikinci defa Edirne kadılığına tayin edildi. Edirne kadılığından üçüncü defa Sahn müderrisliğine tayini yapılınca İstanbul'a döndü. Bu görevde iken kendi isteğiyle ve günlük 100 akçe tekaüt ulûfesiyle emekliye ayrıldı. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Molla Çelebi'nin kazaskerlik yaptığını kaydederse de (Mecelletü'n-nişâb, vr. 242a) onun kazaskerlik görevine getirildiğine dair dönemin eserlerinde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Müstakimzâde, muhtemelen Muhyiddin Mehmed Şah'ı kazaskerlik yapan Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah Efendi ile karıştırmıştır. İstanbul'da vefat eden Muhyiddin Mehmed, Zeyrek Yokuşu'nda Zenbilli Ali Efendi Muallimhânesi'nin bitişiğinde babasının kabri yanına defnedildi.

Kaynaklarda, pek çok ilimle uğraşan bir âlim olarak tanıtılan Muhyiddin Mehmed'in ferâiz, usul ve fürû konularında akranı arasında üstün olduğu vurgulanır. Aynı zamanda şair olup Farsça ve Türkçe şiirleri vardır.

Medreseyi bitirince ücretsiz olarak mülâzemet dönemi geçirmek zorunda kalanların ikametleri için İstanbul’da çok sayıda hücre inşa ettirmiş, hücrelerde kalan mülâzımlara günde 1’er akçe harçlık vermiştir.

Muhyiddin Mehmed Şah’ı şöhrete kavuşturan eseri, Cemâleddin’in Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ adlı kitabında Mehmed Muhyiddin Tarihi dediği (s. 10) Târîh-i Âl-i Osmân’dır. Daha önce kaleme alınmış anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân’lardan yararlanılarak hazırlanan kitap, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan başlayıp Kanûnî Sultan Süleyman’ın İran seferinden İstanbul’a dönüşüne kadar (evâil-i Zilhicce 956 / Aralık 1549) gelmektedir. Târîh-i Âl-i Osmân’ın yalnız 895’ten (1490) sonraki kısmı Muhyiddin Mehmed Şah’a ait olup önceki bölümler diğer Tevârîh-i Âl-i Osmân’ların

metinleriyle aynıdır. Yurt dışında ve İstanbul’da Millet Kütüphanesi’nde (Ali Emîri Efendi, Tarih, nr. 15) yazma nüshaları bulunan eserin iki ayrı metni vardır. İlki oldukça kısa olup önce Joannes Gaudier (Spiegel) tarafından Almanca’ya tercüme edilmiş (Frankfurt 1567); ardından bu tercümeye dayanan Joannes Leunclavius (Hans Löwenklau) ilâveler de yaparak Latince (Frankfurt 1588, 1596) ve Almanca (Frankfurt 1590) olarak neşretmiştir. Eserin daha geniş Latince bir neşrini de yine Leunclavius gerçekleştirmiştir (Frankfurt 1591). Ayrıca bu metinlerin tamamı Almanca olarak yayımlanmıştır (Frankfurt 1595). Muhyiddin Mehmed’in Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye adlı eserine bir ta‘likatı olduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1597, vr. 100b; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1290, s. 193; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 304, 389-390; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 35, 230, 249; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 284; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 311; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 346; Müstakimzâde, Mecelletü’n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 242a; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı

Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 10, 25; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 110; Sicill-i Osmânî, III, 488; IV, 345; Osmanlı Müellifleri, III, 63; Kon-yalı, Niğde Aksaray Tarihi, II, 2545; Babinger (Üçok), s. 81-82; Yusuf Küçükdağ, II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul 1995, s. 132-134; Th. Menzel, “Muhyi’d-Din Mehmed”, İA, VIII, 555-556.

Yusuf Küçükdağ

MUHYİDDİN MUHAMMED YAVSÎ

(bk. ŞEYH YAVSÎ).

MUHYİDDİN MÜNŞÎ

(bk. MÜNŞÎ).

MUHYİYYE

(bk. EKBERİYYE).

MUHZIR

(المحضر)

Mahkemelerde davalı ve davacıyı mahkeme huzuruna celbeden görevli, yüksek rütbeli bir yeniçeri kumandanının unvanı.

Sözlükte "huzura getiren, hazır bulunduran" anlamına gelir. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında davalı ve davacıyı mahkemeye sevkeden memur için a'vân ve müşhış kelimeleri de kullanılmıştır. Osmanlı döneminde Konya ve Kayseri gibi bazı İç Anadolu şehirlerinde muhzırla birlikte şahne (şıhne) adı da görülür (Baykara, s. 205, 212). Mahkeme kâtipliğine ihtiyaç duyulmayan küçük kadılıklarda da muhzır bulunur ve kitâbet işini kadı veya muhzır yapardı. Mahkemede hazır bulunması istenen kişiye kadı tarafından bir celb kâğıdı (mürâsele) çıkarılır, muhzır da bununla ilgili şahsı mahkemeye çağırırdı. Muhzırın zor kullanma yetkisi yoksa da bazı durumlarda kadının talebiyle yanına asker alabilirdi. Muhâkeme sırasında mahkemedeki asayişin temini de muhzırın görevlerindendi. Zaman zaman merkezden kadılık bölgesindeki suçluların takibi, âsilerin yakalanması, soruşturmalarda yardımcı olma gibi hususlarda özel vazifelerle de yükümlü kılınabilirdi. Bilhassa İstanbul'a yakın yerlerdeki kadılıklarda kadıların merkeze yazdığı arzları muhzır veya muhzırbaşı götürürdü. Eğer konuyla ilgili bir ferman çıkmışsa bu fermanı da alıp kadıya teslim ederdi (BA, MD, nr. III, hk. 636, 637; nr. V, hk. 172, 214, 1225, 1783).

Muhzır, mahkemenin bulunduğu yerin ahalisi arasından özellikle daha önce bu görevi yapmış kişilerden veya bir şekilde devlet görevi almış (askerî) grupların mensuplarından seçilirdi. Sivil halktan muhzır tayin edilemezdi. Nitekim haklarında merkeze yapılan şikâyetlerde bazılarının "raiyyet oğlu" oldukları halde bu görevde bulundukları belirtilir (BA, MD, nr. V, hk. 223). Muhzırları tayin ve azil yetkisi kadılara verilmiştir (BA, MD, nr. V, hk. 282; nr. LI, hk. 261). Kadı bunun için uygun gördüğü kişiyi merkeze arzeder ve tayin merkezden beratla yapılırdı. Diğerleri gibi padişahların cülûs zamanlarında beratları yenilenir, genellikle haklarında bir şikâyet olmadığı müddetçe görevlerini sürdürebilirlerdi. Büyük kadılıklarda birden fazla

muhzır bulunur, böyle yerlere bir de muhzırbaşı tayin edilirdi. İstanbul kadılığı muhzırbaşısının kapıkulu süvarileri bölüğüne geçebilme hakkı vardı (BA, MD, nr. IV, s. 56; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 144).

Davanın konusuna göre mahkemece alınan harçlar değişmekle birlikte sonuçlanmış bir davadan muhzırların XVI ve XVII. yüzyıllarda yüzde iki akçe ihzâriye aldıkları tesbit edilmiş olup bu miktar kanunnâme ile belirlenmişti. XVII. yüzyılda mahkeme hüccetleri, nikâh akdi, sicile kayıt, tasdik ve arzlardan muhzırların da aralarında bulunduğu mahkeme hademeleri için 5 akçe tahsil ediliyordu (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 542). XVIII. yüzyılda avârız ve bedel-i nüzûl hânelerinin tesbiti için mahkeme harcının yanında muhzıriyye ücreti olarak 3 kuruş kaydedilmiştir. Nüfusu yoğun olan büyük şehirlerde ihzâriye harcı hayli yüksek rakamlara ulaşıyordu. Bu yerlerde muhzırlara bir miktar ulûfe tayin edilerek ihzâriye gelirlerinin kalan miktarına hazine tarafından el konulurdu. Kayseri ve Kütahya gibi yerlerde ihzâriye timar şeklinde kapıkullarına tahsis edilmişti. Geliri yüksek olan bazı yerlerde muhzırbaşılar görevleri başında bizzat bulunmayıp yerlerine iltizam yoluyla vekil tayin edebilirlerdi ve bu vazife devirlerini mühürlü temessükle yaparlardı.

Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin kendi konaklarında akdettikleri divanlarda yirmişer muhzır ve birer muhzırbaşı görev yapardı. Muhzırbaşıları genellikle kapıcılar kethüdâsı kendine bağlı kapıcılardan tayin ederdi. Bunlar terfi ettiklerinde timarla dergâh-ı âlî çavuşluğuna geçerdi. Kazaskerlerin Dîvân-ı Hümâyun toplantılarına götürülüp getirilmesi de muhzırların vazifelerindendi. Bunlar ayrıca kazasker arzını ilgili kalemlere götürür ve çıkan fermanı alıp yerlerine ulaştırırlardı. Muhzırbaşı kapıcı keçesi başlığı ile at üzerinde, muhzırlar ise mücevveze ile yaya olarak kazaskerlerin önü sıra yürürlerdi (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 202). Hakkında şikâyet olan kadıların teftişine zaman zaman muhzır ağalar da gönderilmekteydi (Taylesanizâde, I, 190).

Kazaskerlerin divanlarındaki muhzırların belirli bir maaşı yoktu. Kadılıklarda olduğu gibi ihzâriye ücreti de alamazlardı. Kendilerine kadı ve müderris tayinlerinde “müjdecilik” adı altında belli bir tahsisat ayrılmıştı. Kadı tayininde kadının bir aylığı hesap edilerek yarısı berat resmi olarak, yarısı da kazaskere alınır, bu ikinci hissenin beşte biri kâtipler, muhzırbaşı,

muhzırlar ve divitdâr arasında paylaştırılırdı (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 204). XVIII. yüzyılda muhzırlar, taşradaki kadıların İstanbul'daki resmî işlerini takip etmek üzere kapı kethüdâlıklarını da yapıyordu. 1208 (1793-94) yılında Kadılar Kanunu'na yapılan bir ilâve ile muhzırlardan başkasının kadılara kapı kethüdâlığı yapması yasaklanmıştı. İstanbul kadısı sadrazamdan ayrı olarak İstanbul esnafını denetlemeye çıktığında maiyetinde muhzırlar da bulunurdu. Bunlar kırmızı mücevveze takarlar, yeniçeri muhzırları gibi ellerinde falaka, sopa ve terazi taşırlar, usulsüzlüğü tesbit edilenlerin cezalarını uygularlardı.

Bunlardan başka Yeniçeri Ocağı'nda görev yapan muhzır ağa, Yeniçeri Ocağı'nın Dîvân-ı Hümâyun'da ve Bâbıâli'deki işlerini takip eden yüksek rütbeli yeniçeri kumandanı idi. Bu görev Yavuz Sultan Selim devrinde ihdas edilmiştir. Muhzır ağa, Yeniçeri Ocağı'nda bölük numarası sabit olmayan ve "muhzır ağa ortası" denilen bir ortaya kumanda etmekteydi. XVII. yüzyılda zaman zaman 26, 27 ve 34. bölükler, XVIII. yüzyılda 28. bölük muhzır ağa bölüğü olmuştur. Bu orta 201 yeniçeriden oluşuyordu (Ahmed Cevad, I, 85). Rütbesi, ağa bölüklerinin en yükseği olan kul kethüdâsı, kethüdâ bey ve başçavuştan sonra geliyordu. Yeniçeri ağası karşısında ata binme ve sarı çizme giyme izni sadece bunlara verilmişti. Muhzır ağalar terfi ettiğinde XVI ve XVII. yüzyıllarda hasekiliğe getirilirken (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 146) daha sonraları dereceleri hasekileri geçmiş ve turnacıbaşılığa yükselmeye başlamışlardı; kıdemli ve yaşlı olanları ise samsoncubaşı olurdu.

Muhzır ağanın başlıca görevi, bütün yeniçerilerin Dîvân-ı Hümâyun ve Bâbıâli'deki resmî işlerini takip etmekti. Bâbıâli'de yapılan toplantılara yeniçeri ağasının katılmaması durumunda ocakla ilgili işler hakkında Ağakapısı'na giderek yeniçeri ağasına bilgi verirdi. Yeniçeriler için eyalet ve kazalara, yine yeniçeriler ve ocakla ilgili yeniçeri ağasına hitâben divandan çıkmış hükümleri yerine ulaştırırdı. Davası olan yeniçerileri sadrazamın huzuruna getirmek, İstanbul'da suç işlemiş yeniçerileri tutuklamak, bunları sadrazamın isteğiyle Bâbıâli'de cezalandırmak veya cezalandırılmak üzere bölüklerine teslim etmek gibi işler görürdü. Yeniçeri kanununa göre yeniçerileri kendi zâbitlerinden başkası cezalandıramazdı (Teşrîfât-ı Kadîme, s. 90-91); ancak muhzır ağanın rütbesi diğer orta zâbitlerine nazaran yüksek olduğundan onun cezalandırmasında da bir

sakınca yoktu. Muhzır ağanın emrinde başkapı kethüdâsına bağlı altmış yeniçeriden oluşan bir kuvvet sadrazamın korumalığını yapar, divanda veya Bâbıâli'de sadrazam tarafından verilen hükümleri yerine getirirdi. Sadrazam esnafı teftişe çıktığı zaman muhzır ağa süpürgesiyle sadrazamın sağ üzengisi önünde, muhzırlar üsküfleriyle arkada esnafı cezalandırılmakta kullanılan aletleri taşıyarak yürürlerdi. Bu sırada esnafa verilen cezalar bunlar tarafından uygulanırdı (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 542). Muhzır ağa bölüğündeki yeniçerilerin bir kısmı, haseki ağa bölüğüyle birlikte üç tuğlu vezir rütbesindeki vezirlerin kapısında muhzırlık yapardı.

Muhzır ağanın yazı işlerini bir kâtip yürütmekteydi (BA, MD, nr V, hk. 4, 172; nr. XII, hk. 101, 149). Bu kâtip, muhzır ağa adına Dîvân-ı Hümâyun'da ve Bâbıâli'de Yeniçeri Ocağı ve yeniçerilerin kitâbet işleriyle uğraşır, dairelerdeki resmî işlerini takip ederdi. Bâbıâli'de Sadâret Kethüdâsı Dairesi'ne bağlı bir büro tahsis edilmişti (Doğan, s. 74). Muhzır ağa sadrazam sefere çıktığında onunla birlikte sefere katılır, merkezdeki sadâret kaymakamının yanına da muhzır ağa vekili tayin edilirdi (Taylesanizâde, s. 279). Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla muhzır ağalık kaldırılmış, yerine tomruk ağalığı ihdas edilmiş, maiyetindeki muhzırlara da "kavas" adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. III, hk. 636, 637; nr. IV, s. 56; nr. V, hk. 4, 172, 214, 223, 282, 1225, 1783; nr. XII, hk. 101, 149; nr. LI, hk. 261; nr. LXVII, s. 324; nr. CVI, s. 106; Sultan'ın Emir Defteri: 51 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Hikmet Ülker), İstanbul 2003, s. 73, 88, 135-136, 151; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331]), s. 542; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 146, 202, 204; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, I, 107, 180, 190, 267, 279; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, 42, 85; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 71, 82, 90-91; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 208-211; II, 144; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 90, 111, 155, 158, 257, 259; Yücel

Özkaya, XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Ankara 1985, s. 223-225, 226-227; Ahmet Akgündüz, Şer'iyye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, İstanbul 1988, I, 72-73; a.mlf., Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991-93, III, 108, 173; VI, 488; İlber Ortaylı, Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı, Ankara 1994, s. 64-65; Muzaffer Doğan, Sadâret Kethüdâlığı: 1730-1836 (doktora tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 74; Tuncer Baykara, Osmanlı Taşra Teşkilâtında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu), Ankara 1990, s. 14-15, 205, 211, 212; P. G. İnciciyan, "XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti" (trc. O. Bogosyan), Hayat Tarih Mecmuası, I/4, İstanbul 1965, s. 67; I/9 (1965), s. 37-38; I/12 (1966), s. 67; Pakalın, II, 572-573; Fahrettin Atar, "Mahkeme", DİA, XXVII, 340.

Recep Ahıskalı

MUÎD

(المعيد)

Mübdiin mukabili olarak kullanılan Allah’ın isimlerinden biri

(bk. MÜBDİ’).

MUÎD

(المعيد)

Medreselerde müderris yardımcısına verilen ad.

Sözlükte “tekrarlayan” anlamına gelen muîd kelimesi, medreselerde müderrisin verdiği dersi arkadaşlarına tekrar eden ve müderrise yardımcı olan öğretim elemanıdır. Muîdlik görevi iâde terimiyle ifade edilirdi. Muîd kelimesine yukarıdaki anlamda V. (XI.) yüzyıl öncesi kaynaklarında rastlanmaması, bu mesleğin Nizâmiye medreselerinin kurulmasıyla ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak geleneğin kaynağını Hz. Peygamber dönemine kadar götürenler vardır. Rivayete göre Resûl-i Ekrem ders halkasından kalktıktan sonra ashaptan bazıları Abdullah b. Revâha’nın etrafında toplanır, Resûlullah’ın öğrettiği şekilde beraberce zikrederlerdi; Abdullah da onlarla dinî konuları müzakere ederdi (krş. Müsned, I, 230; II, 132; III, 265; Heysemî, X, 76; Abdülhay el-Kettânî, III, 42). Medrese öncesinde mescidlerde, dârüssünne veya dârülhadislerdeki imlâ meclislerinde, “miâd” da denilen hadis derslerinde aslında kendisi de hadis talebesi olan ve hocanın söylediklerini o anda tekrarlayan “müstemlî” adlı yardımcı elemanlar vardı. Fakat bunlar daha çok hocanın sesini duyurabilmek için tekrar ederlerdi. Esasen çok kalabalık olmayan fıkıh meclislerinde görev yapan muîd ise ders sırasında hocayla beraber oturur, ders bittikten sonra diğer öğrencilere dersi tekrarlardı. Muîdler genellikle diğerlerine göre daha ileri seviyede olan öğrencilerden seçilirdi. Ancak mezun olmuş bir öğrenci veya kürsüsü bulunmayan bir fıkıh âlimi de bu göreve tayin edilebilirdi. Müderris en zeki, en kabiliyetli ve çalışkan öğrencisini muîd seçerdi. Muîdlerin mezun olduktan sonra iyice olgunlaşmadan ve hocası görevi bırakmadan kürsü işgal etmesi ilim geleneğine aykırı sayılırdı. Hoca tayin edilmediği dönemlerde ise mûidler de ders vermiştir. Nitekim daha önce müderrislik görevinde bulunanlar da muîdlik yapabiliyordu. Fakat müderris sıfatı ile ders veren muîdler onların aldığı maaşı alamazdı.

Medreselerde genellikle her hocanın bir veya iki muîdi olurdu.

Müstansıriyye Medresesi'nde ise dört mezhep müderrisinden her birinin dörder muîdi vardı. Bağdat'ı ziyareti esnasında bir derse katılan İbn Battûta, müderrisin ders sırasında sağında ve

solunda yer alan muîdlerden ve hocanın kıyafetinden söz etmektedir. Burada ayrıca muîdlik görevi yanında dârüssünne veya dârülhadis bölümünde hadis şeyhlerinin "kāriü'l-hadîs" denilen yardımcıları vardı. Bunlar daha sonra meşihat makamına yükselirdi. Eyyûbîler döneminde muîdlik önemli bir mevki haline gelmiştir. Nâsıriyye ve Salâhiyye medreselerinde her müderrisin iki muîdi bulunmaktaydı.

Muîdlerin aldığı maaş görevlerinin önemi ve zamanın iktisadî şartlarına bağlı olarak değişmektedir. Müstansıriyye vakfiyesine göre fıkıh medresesi muîdlerinin aylığı 3 dinardır. Bunun yanında günlük yiyecek ihtiyaçları karşılanmaktadır. Otuz kadar yetim çocuğun okuduğu dârülkur'ân hocasına (şeyh mukrî) yardımcı olan muîdin maaşı aylık 1 dinar 20 kırattır. Konya'da bulunan İplikçi (Altun-aba) Medresesi'nin 598 (1202) tarihli vakfiyesine göre muîdin yıllık ücreti 240 dinardır (DİA, XXVIII, 326).

Osmanlı medrese sisteminde de muîd aynı anlamda kullanılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerinin her birinde birer muîd bulunuyordu. Fâtih'in vakfiyesinde muîdlerin kabiliyetli öğrenciler arasından seçileceği, akranı içinde iyi yetişmiş ve mâhir olanların muîd olabileceği, bunlara günlük 5'er akçe verileceği kaydedilmektedir. Muîdler, sadece müderrisin okuttuğu derslerin tekrarı ve müzakeresiyle değil aynı zamanda talebenin gözetimiyle de ilgileniyordu. Şeyhülislâmlar, vakfiyesi gereği aynı zamanda Beyazıt Medresesi müderrisliği yaptıklarından altı ayda bir defa medrese muîdine ve "muzaf" denilen muîd yardımcısına na mülâzemet verirlerdi. Bu sistem XVIII. yüzyılda yeniden düzenlenmiştir. Doğrudan hocaya bağlı olan muîdler müderrislik yolunda en kuvvetli adaylardı. Nitekim vefat eden, görevi değişen veya başka bir medreseye tayin edilen müderrisin, ellerinde beratları bulunan muîdlerinin mülâzemete kaydedileceği kanunnâmelerinde belirtilmiştir. Fakat bu sistemde zamanla aksamalar olmuştur. XVII. yüzyıl başlarında Koçi Bey, 1005 (1596-97) yılına gelinceye kadar Sahn-ı Semân muîdlerinin müderrisler kadar itibarlı sayıldığını, medreselerde uzun süre ilimle meşgul olmadıkça mülâzım yazılmadıklarını söyler ve artık bu kuralın bozulduğunu bildirir (Risâle, s.

34). Ancak XVII. yüzyıldan önce de bu sistemde önemli problemler olduğuna dair kayıtlara rastlanmaktadır. Meselâ 963'te (1556) Edirne'de Üç Şerefeli Medrese'nin müderrisi vefat edince muîdi Muhyiddin Efendi'nin mülâzım olmasını Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Bayezid rica etmiş ve tayin şartlarına uygun olmamasına rağmen bu istek yerine getirilmiştir. Ulemâ mesleğini düzenlemek için yapılan ıslahatlar sebebiyle çıkarılan emirlerde müderrisliğe geçiş şartları belirtilirken muîdlik üzerinde de önemle durulmuştur. Muîdlik, II. Meşrutiyet'in ardından idâdî programlarının genişletilmesiyle oluşturulan sultânîlerde hemen hemen aynı vazifeyi görmek üzere ihdas edilmişse de daha sonra kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 230; II, 132; III, 265; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, I, 50; Sem'ânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 84-108; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 171; IX, 68; İmâdüddin el-İsfahânî, Târîḫu devleti Âl-i Selcûḳ, Kahire 1900, s. 33, 57; İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 237; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 5; III, 219; VII, 86-87; el-Ḥavâdis̱ü'l-câmiʿa (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351/1932, s. 55, 57, 58, 346, 445, 449, 456; Bedreddin İbn Cemâa, Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim (nşr. Seyyid Muhammed Hâşim en-Nedvî), Haydarâbâd 1354, s. 15; İbn Battûtâ, er-Riḥle, Paris 1938, I, 141-142; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), V, 41, 226; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 616; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, Kahire-Beyrut 1407, X, 76; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ, Beyrut 1968, II, 440, 445; Abdülkādir b. Şeyh b. Abdullah el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, Bağdad 1934, s. 99, 135-136; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 34; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 42; Ahmed Şelebî, Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1954, s. 237-241; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 7-8, 66, 69, 79, 244, 247, 275; A. Bailey - S. Reit, Universal History of the World, the west in the Middle Ages, New York 1966, VI, 491; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 144 vd., 218, 219, 258; G. Makdisi, The Rise of Colleges:

Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, s. 103, 127, 173, 192-195, 213, 214; Sâmî es-Sakkār, “Lemḥa ʿan nüşûʾi’l-ḥareketi’l-ʿilmiyye fi’l-Ḥicâz fî ṣadri’l-İslâm”, en-Nedvetü’l-ʿâlemiyyetü’s̱-s̱âlis̱e li-dirâsâti târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Riyad 1982, III/2, s. 35-93; a.mlf., “el-Medresetü’l-Müstanṣıriyye”, el-ʿUṣûr, II/2, Riyad 1987, s. 25-45; Hisham Nashabe, Muslim educational Institutions, Beirut 1989, s. 110, 156 vd.; Pakalın, II, 573; Nebi Bozkurt, “Medrese”, DİA, XXVIII, 326.

Sâmî es-Sakkår

MUÎD AHMED EFENDİ

(ö. 1057/1647)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Yûsuf adlı bir kişinin oğludur. Biyografisini veren kaynakların çoğunda Tokat'a bağlı Kazova'da doğduğu belirtilirse de bu bilgi Şeyhî'de yer alan, "Vilâyet-i Anadolu'da Kazdağı nahiyesinde zâhir ve nümâyan olduğu" ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Kazdağı bölgesi Tokat'ın Kazova'sı olmayıp Batı Anadolu'da Edremit körfezinin kuzeyinde bulunur. Tahsil için İstanbul'a giden Ahmed Efendi, Kınalızâde Fehmi Mehmed Efendi'den ders aldı. Ali Paşa-yı Cedîd (Semiz Ali Paşa) Medresesi'nde onun muîdi olduğu için bu lakapla anıldı. Cemâziyelâhir 1003'te (Şubat 1595) Kınalızâde'den mülâzemet aldı ve müderrisliğe başladı. 40 akçe medreseden mâzul olduktan sonra sırasıyla Şevval 1021'de (Aralık 1612) Topkapı'da sur içinde Ahmed Paşa Medresesi'ne, Cemâziyelevvel 1023'te (Haziran 1614) Mahmud Paşa Medresesi'ne, Zilhicce 1027'de (Kasım-Aralık 1618) Gazanfer Ağa Medresesi'ne, Rebîülâhir 1029'da (Mart 1620) Sahn-ı Semân medreselerinden birine, Şâban 1031'de (Haziran 1622) Haseki Sultan Medresesi'ne, Receb 1032'de (Mayıs 1623) Yavuz Sultan Selim (Sultan Selîm-i Kadîm) Medresesi'ne, Cemâziyelâhir 1033'te (Nisan 1624) Süleymaniye medreselerinden birine, Cemâziyelâhir 1034'te (Mart - Nisan 1625) Süleymaniye Dârülhadisi'ne tayin edildi.

Ardından kadılığa geçti ve Cemâziyelâhir 1035'te (Mart 1626) Şam kadısı oldu. Zilkade 1036'da (Temmuz-Ağustos 1627) azledildi. Safer 1039'da (Eylül-Ekim 1629) Kahire kadılığına gönderildi ve Receb 1040'a (Şubat 1631) kadar görev yaptı. Buradaki kadılığı sırasında daha sonra sadrazam olan Sultanzâde Mehmed Paşa ile dostluk

kurdu. Onun ileride yükselmesinde bu dostluğun önemli rolünün bulunduğu anlaşılmaktadır. Rebîülevvel 1043'te (Eylül 1633) Edirne ve Receb 1045'te (Aralık 1635 - Ocak 1636) İstanbul kadılıklarına getirildi.

Zilkade 1046'da (Nisan 1637) Anadolu kazaskerliğine tayin edilen Ahmed Efendi, IV. Murad'ın Bağdat seferine katılmak üzere hazırlık yaptığı sırada cereyan eden bir olay yüzünden azledildi (5 Muharrem 1048 / 19 Mayıs 1638). Kaynaklara göre, ordu Üsküdar'da iken Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'den mülâzemet almış olan Molla Hüseyin adlı bir kişi medreseye tayini için Rumeli kazaskerine dilekçeyle başvurmuş ve Rumeli kazaskeri divanında hakkı olan medresenin kendisine verilmediğini yüksek sesle söylemiş, Ahmed Efendi de sinirlenerek azarladığı bu müderris adayının kendisine karşılık vermesi üzerine onu değnekle dövmüştü. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, talebesine böyle muamele edilmesinden dolayı üzülmüş, bu gelişmeleri öğrenen IV. Murad ilim erbabına daha nazik davranılmasını, şikâyetlerinin dikkate alınmasını bildirmek üzere musâhibi Hüseyin Paşa'yı Ahmed Efendi'ye göndermiş, Ahmed Efendi ise kendisinin ilmiye ricâlinin tayin ve azli konusunda kurallara hassasiyetle uyduğunu, kimsenin iltimasıyla ve rüşvetle iş yapmadığını sert bir üslûpla ona bildirmiş, paşa da bu cevabı abartılı bir şekilde IV. Murad'a arzetmişti. Bu durum üzerine Ahmed Efendi, görevden alınıp kadılık ve müftülük verilerek Belgrad'a yollanmıştı (Kâtib Çelebi, II, 193; Naîmâ, III, 312-314).

Ahmed Efendi'nin mâzuliyet dönemi kısa sürdü. Zilkade 1049'da (Mart 1640) ikinci defa Anadolu kazaskeri, Cemâziyelevvel 1051'de (Ağustos 1641) ikinci defa Rumeli kazaskeri oldu. Rebîülevvel 1054'te (Mayıs 1644) emekliye sevkedildi. Emekliliği döneminde katıldığı bir mevlid cemiyeti sırasında gelişen olaylar ona şeyhülislâmlık yolunu açtı. Naîmâ'nın belirttiğine göre törende, Anadolu kazaskeri olan Cinci Hüseyin Efendi ilmiye teşrifatına aykırı olarak Muîd Ahmed Efendi'nin üst tarafına oturmuş, bundan rahatsızlık duyan Ahmed Efendi, hâmisi Sadrazam Sultanzâde Mehmed Paşa'ya şikâyette bulunmuş, sadrazam da bunun ancak şeyhülislâm olmakla hallolacağını söylemiştir. Bunun üzerine Ahmed Efendi paraya büyük zaafı olan Sultanzâde'ye 70 kese vermiş, Sultanzâde onu şeyhülislâm yapmayı başaramamışsa da Silâhdar Yûsuf Paşa'ya tavsiyede bulunmuştur. Ahmed Efendi 30 kese de Yûsuf Paşa'ya vermiş ve sonunda şeyhülislâm olmuştur (Târih, IV, 72-73). 29 Zilkade 1055'te (16 Ocak 1646) Ebûsaid Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirilen Ahmed Efendi (a.g.e., IV, 164), 20 Rebîülevvel 1057'de (25 Nisan 1647) ölümüne kadar bir yıl üç ay on gün meşihat makamında kaldı. Vecîhî ve Naîmâ'nın eserlerinde 20 Muharrem olarak verilen ölüm tarihi yanlıştır.

Sağlığında evinin yakınında inşasına başlanan medrese vasiyeti üzerine ölümünden kısa bir süre sonra tamamlandı ve yanında yaptırılan türbeye defnedildi. Ahmed Efendi'nin kararlı bir kişi olduğu, birçok haksızlığa karşı koyduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Çağdaşı Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi de onun hakkında genellikle olumlu ifadeler kullanır.

Muîd Ahmed Efendi'nin yaptırdığı medrese, Fâtih Camii'nin Haliç tarafında Kadı Çeşmesi sokağı başında yer almakta olup odalarından sadece biri günümüze kadar gelebilmiştir. 1869 yılındaki tesbite göre medresede bir dersiâm görev yapmakta ve on sekiz talebe ders görmekteydi; 1918'de yangınlarda evleri yananların ikametine tahsis edilmişti (Kütükoğlu, s. 197).

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkādir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 1036, 1052, 1069, 1157; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 193; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 37, 126; Vecîhî Hasan, Târih (nşr. Bugra Atsız, Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts içinde), München 1977, vr. 33a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 19; Naîmâ, Târih, III, 263, 311-314, 418, 433; IV, 71-73, 74, 111, 164, 214, 222; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 137-138; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 220; Hammer (Atâ Bey), X, 35; Devhatü'l-meşâyih, s. 52-54; Sicill-i Osmânî, IV, 504; İlmiyye Salnâmesi, s. 453-455; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 466-467; Danişmend, Kronoloji2, V, 123; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 31, 196-197; Zeyneb Ahunbay, "Muid Ahmed Efendi Medresesi", DBİst.A, V, 596-597.

Mehmet İpşirli

MUÎN el-MİSKÎN

(معين المسكين)

Muînüddîn el-Miskîn Muhammed Emîn b. Şerefiddîn el-Hâc Muhammed el-Ferâhî el-Herevî (ö. 907/1501-1502)

Hadis âlimi, vâiz ve kadı.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. Otuz bir yıl hadis tahsil ettiği ve bu süre içinde cuma günleri Herat Camii'nde vaaz verdiği belirtilmiş, kırk yıl kadar süren vâizlik görevi yanında bir yıl kadar da Herat kadılığında bulunduğu ve bu vazifeden kendi isteğiyle ayrıldığı zikredilmiştir. İyi bir hattat olduğu bilinen Muîn 907'de (1501-1502) vefat etti ve Herat yakınlarında Hâce Abdullah-ı Herevî'nin türbesi civarında kardeşi Kadı Nizâmeddin Muhammed'in kabri yanına defnedildi. Ölüm tarihi 909 (1503) ve 911 (1505) olarak da kaydedilmiştir. Molla Miskîn diye tanınmasından dolayı aynı lakabı taşıyan Hanefî fakihi Muînüddin Muhammed b. Abdullah ile karıştırılmıştır.

Eserleri. 1. Meʿâricü'n-nübüvve* fî medârici'l-fütüvve. 866'da (1462) kaleme alınmaya başlanan ve daha sonra genişletilen bu Farsça eser 891'de (1486) tamamlanmıştır (Leknev 1292). Kitabı Celâlzâde Mustafa Çelebi Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî, Altıparmak Mehmed Efendi Meâricü'n-nübüvve Tercümesi (Altıparmak) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1257). 2. Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ fî keşfi esrâri'd-deḳāʾiḳ. Bir bölümü tamamlanıp gerisinin müsvedde halinde kaldığı belirtilen Farsça bir tefsir olup Yûsuf sûresiyle ilgili bölümü, Ca'fer Seccâdî tarafından Tefsîr-i Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ: Ḳısmet-i Sûre-i Yûsuf adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1346, 1364). 3. Aḥsenü'l-ḳaṣaṣ (Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf) (Tahran 1278). Farsça olan eser yanlışlıkla Muînüddin Cüveynî'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır. Mektebetü meclisi'n-nüvvâb'daki nüshanın da (nr. 789) Çiştî'ye izâfe edilmesi doğru değildir (Ali Şevvâh İshak, II, 104). 4. Baḥrü'd-dürer. Farsça-Arapça hacimli bir tefsir çalışmasıdır. Eserin Mülk sûresinden Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar

olan bölümünü içine alan bir cildi günümüze ulaşmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, III, 38; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1511). 5. Ravżatü'l-vâʿ iẓîn fî eḥâdîs̱i seyyidi'l-mürselîn. Kırk hadis türünde Farsça bir eser olup vâizlerin vasıfları, vaaz ve ilim meclisleri gibi konulara, ayrıca vaaz örneklerine yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1829, 1830). 6. Muʿ cizât-ı Mûsevî (Târîḫ-i Mûsevî ve Ḳıṣṣa-i Mûsevî). Hz. Mûsâ'nın hayatına dair âyetlere ve yahudi efsanelerine dayanılarak kaleme alınan bir hikâye kitabıdır. 904'te (1498-99) tamamlanan eserin bir nüshası India Office'te kayıtlıdır (Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, I, 1547). 7. el-Vâżıḥa fî esrâri (tefsîri)'l-Fâtiḥa. Müellifin, iki bölüm halindeki bu Farsça eserin birinci bölümünde hamd kavramı üzerinde durduğu, ikinci bölümünde meâlden sonra

tefsir kısmına geçerek her birine "asıl" adını verdiği yedi kısımda âyetleri tefsir ettiği belirtilmektedir. el-Vâżıḥa'nın birkaç nüshasının günümüze ulaştığı, Kerbelâ'daki Kütübhâne-i Ca'feriyye'de bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (DMT, IV, 526). 8. Tefsîru sûreti'l-Fâtiḥa. Bir önceki esere zeyil olarak kaleme alınmıştır. 9. Miʿ râcnâme (Ḳıṣṣa-i Miʿ râc). 10. Dîvân. Müellifin Muîn, Muînî ve Muîn-i Miskîn mahlaslarıyla yazdığı şiirleri ihtiva etmektedir. Muîn el-Miskîn'in bütün eserlerini kendisinin Ziyaretgâh dediği, bugün Mezârışerif adıyla bilinen yerde yazdığı kaydedilmektedir

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 224, 933; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 340; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, I, 1547 (nr. 2853, 2854); a.mlf., "Neupersische Litteratur", Grundriss der Iranischen Philologie (ed. W. Geiger - E. Kuhn), Strassburg 1896-1904, II, 235, 319-320, 358; Brockelmann, GAL Suppl., II, 278; Storey, Persian Literature, I/1, s. 11-12, 162-163, 187-189; I/2, s. 1194, 1250; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 350-351; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 242; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿ a ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿ a, Beyrut 1403/1983, III, 37-38; IX, 1078; XVII, 108; XXI, 184; XXV, 12; Ali Şevvâh İshak, Muʿ cemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,

Riyad 1404/1984, II, 104-105, 133; M. Tayyib Gökbilgin, “Celâlzâde”, İA, III, 62; E. Berthels, “Muʿīn al-Miskīn”, EI[2] (İng.), VII, 481; DMT, IV, 526-527; Adnan Karaismailoğlu, “Altıparmak Mehmed Efendi”, DİA, II, 542.

Abdülkadir Şenel

MUÎNÜ’l-HÜKKÂM

(مهين الحكّام)

Alâeddin et-Trablusî’nin (ö. 844/1440) İslâm muhâkeme hukukuna dair eseri

(bk. TRABLUSÎ, Alâeddin).

MUÎNÜ'l-MÜFTÎ

(معين المفتي)

Pîr Mehmed Üskübî'nin (ö. 1030/1621) fetvalarını bir araya getiren mecmua

(bk. PÎR MEHMED ÜSKÜBÎ).

MUÎNÜDDİN İMRÂNÎ

(معين الدين عمراني)

Muînüddîn İmrânî Dihlevî (ö. 792/1390 [?])

Hintli fakih ve Arap dili âlimi.

Delhi'de doğdu ve tahsilini burada tamamladı. VIII. (XIV.) yüzyılda Hindistan'da yetişen âlimlerin en meşhuru sayılır. Kuvvetli bir muhâkeme yeteneğine sahip bulunması yanında mantık, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, belâgat gibi ilimlerde yetişmiş bir âlimdi (Abdülhay el-Hasenî, II, 161). Zamanını öğrenci yetiştirmek ve çevresindeki insanlara faydalı olmakla geçirdi. Kendi döneminde Hindistan'da yetişen âlimlerin büyük çoğunluğu onun öğrencisi olduğundan Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî kendisinden "üstâd-ı şehr" diye söz eder (Aḫbârü'l-aḫyâr, s. 313). Önceleri Çiştiyye tarikatının şeyhlerine ve özellikle çağdaşı olan Çırâğ-ı Dehlî'ye karşı olumsuz duygular taşımasına rağmen daha sonra zühd ve takvâsına şahit oldu; hastalandığında kendisini Çırâğ-ı Dehlî'ye götüren ve şeyhin duasıyla iyileşmesine vesile olan öğrencisi Muhammed b. Ahmed Hâcegî'nin tesiriyle Çiştiyye'ye intisap etti (a.g.e., s. 312). Gulâm Muînüddin Abdullah'ın belirttiğine göre bir süre sonra Çırâğ-ı Dehlî'den hilâfet aldı.

Muînüddin İmrânî, Sultan Muhammed b. Tuğluk'un iltifatına mazhar oldu. Daima sultanla beraber olup onun dinî konularda danışmanlığını yapan dört fakihten biridir (Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, s. 115). Sultan kendisini, devrinin en büyük âlimlerinden olan Adudüddin el-Îcî'yi Del-hi'ye davet edip oraya yerleşmesini sağlamak için Şîraz'a gönderdi. Ancak Adudüddin el-Îcî'nin Şîraz'dan ayrılmasını istemeyen Sultan Ebû İshak eş-Şîrâzî, onun gitmesine müsaade etmediği gibi İmrânî'ye birçok ihsanda bulunarak Şîraz'da kalmasını temin etti. Hayatının geri kalan kısmını burada geçiren İmrânî öğretim faaliyetleriyle meşgul oldu ve çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Muhammed İshak Battî ve Şeyh Muhammed İkrâm onun Şîraz'dan Delhi'ye döndüğünü ve burada vefat ettiğini belirtmektedir (Fuḳahâ-yi Hind, I, 305; Âb-ı Kevs̱er, s. 424). İmrânî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir.

Aḫbârü'l-aḫyâr'ın nâşiri doğum tarihini 683 (1284) diye gösterirken ölüm tarihi olarak da kaynak belirtmeden 792 (1390) yılını vermektedir (s. 313).

Eserleri. Çoğu Hanefî fıkhının önemli eserlerine ve medresede okutulan kitaplara hâşiye ve şerh niteliği taşıyan çalışmaları arasında Sa'deddin et-Teftâzânî'nin et-Telvîḥ'i, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fıkhına dair Kenzü'd-deḳāˀiḳ'i ve fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr'ı, Ahsîkesî'nin fıkıh usulüne dair el-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb'ine yazdığı hâşiyelerle Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ˁulûm ve Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı üzerine yazdığı şerhler anılabilir (eserlerinin yazma nüshaları için bk. Zubaid Ahmad, s. 311-312, 452-453).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr (trc. Sübhân Mahmûd - M. Fâzıl), Delhi 1414/1994, s. 311-314; Muhammed Gavsî, Gülzâr-ı Ebrâr, Asiatic Society of Bengal, Ivanow, nr. 97, vr. 22-23; Gulâm Muînüddin, Meˁâricü'l-vilâye, K. A. Nizami özel kütüphanesi, I, 450-451; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, Târîḫ-i Mübârek Şâhî (nşr. M. Hidâyet Hüseyin), Kalküta 1931, s. 115; Âzâd-ı Bilgrâmî, Meˀâs̱irü'l-kirâm, Agra 1328/1910, s. 184-185; a.mlf., Sübḥatü'l-mercân fî âs̱âri Hindustân (nşr. M. Fazlurrahman), Aligarh 1976, I, 90-91; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ˁulûm, Beyrut 1978, III, 218; Fakīr Muhammed, Ḥadâˀiḳu'l-Ḥanefiyye, Leknev 1906, s. 304-305; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 161; Rahmân Ali, Teẕkire-i ˁUlemâˀey Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 499-500; Zubaid Ahmad, The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature, Lahore 1968, s. 311-312, 452-453; M. İshak Battî, Fuḳahâ-yi Hind, Lahor 1974, I, 304-305; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), Delhi 1990, VI, 486; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevs̱er, Lahor 1992, s. 424; M. Hidayet Hosain, "İmrânî", İA, V/2, s. 987; a.mlf., "el-ˁİmrânî", UDMİ, XIV/2, s. 251-252; K. A. Nizami, "al-ˁImrānī", EI² (İng.), III, 1176.

K. A. Nızamı

MUÎNÜDDÎN-i İSFİZÂRÎ

(معين الدين اسفزاري)

Muînüddîn Muhammedi İsfizârî Zemcî (ö. 899/1494’ten sonra)

Ravzâtü’l-cennât adlı eseriyle tanınan İranlı tarihçi, münşî, hattat ve şair.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tahsilini ilerletmek için 873’te (1468-69) Herat’a gittiği ve Ravżâtü’l-cennât’ı 897-899 (1492-1494) yılları arasında yazdığı bilinmekte, buradan IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısı ile X. (XVI.) yüzyılın ilk çeyreği içinde yaşamış olduğu tahmin edilmektedir. Nisbelerinden, Afganistan’ın batısındaki Sebzevâr-ı Herât da denilen İsfizâr’a (Esfizâr) bağlı Zemç’te (Zemic) doğduğu anlaşılmaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa, babasının adını Abdullah ve ölüm tarihini 915 (1509) olarak veriyorsa da (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 225) başka bir kaynakta yer almayan bu bilgiyi ihtiyatla karşılamak gerekir.

İsfizârî, Herat’ta öğrenimini tamamladıktan sonra Timurlu Hükümdarı Hüseyin Baykara tarafından saltanatın resmî mührünü taşıma makamı olan nişanşahîlik görevine getirildi. Kendisine bu görevin verilmesinde âlim kişiliğinin ve hattatlığının yanı sıra üslûp sahibi bir münşî olmasının da payı vardır; nitekim sadece nişanşahîlikle kalmamış, inşâ ve mektuplaşma işleriyle de ilgilenmiştir. Ayrıca şiirleri vardır. İsfizârî sarayda bulunduğu süre içinde önce vezir, arkasından sadrazam olan Kıvâmüddin Nizâmülmülk-i Hafî’den himaye gördü. Kıvâmüddin’in daha sonra Hüseyin Baykara tarafından iki oğlu ile birlikte öldürülmesinin İsfizârî’yi nasıl etkilediği bilinmemektedir. İsfizârî Herat Medresesi’nde hat dersleri de vermiştir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekteyse de Ravżâtü’l-cennât adlı eserini 899’da (1494) tamamladığına göre bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır.

Eserleri. 1. Ravżâtü’l-cennât fî evṣâfi medîneti Herât. Kıvâmüddin Nizâmülmülk-i Hafî’nin isteği üzerine yazılan kitap yirmi altı ana bölüm (ravza) ve birçok alt bölümden (vech, çemen) oluşmuştur. Eserde Herat’tan

başka Horasan bölgesindeki Nîşâbur, Merv, Belh, Gazne, Kuhistan, Sîstan, Sebzevâr, Cüveyn, İsferâyin ve İsfizâr gibi yerlerin tarih ve coğrafyası, mimari eserleri, ziraî ve ticarî hayatları ve yetiştirdikleri ünlü kişiler hakkında önemli bilgiler bulunmakta, ayrıca İslâm fütühatından Hüseyin Baykara'nın yirmi beşinci yılına (899/1494) kadar geçen zaman içinde meydana gelen olaylarla ilgili geniş açıklamalar yer almaktadır. Herat'la ilgili olarak özellikle Abdurrahman Fâmî, Ebû İshak el-Haddâd, Seyfî-i Herevî ve Rebîî Puşengî'nin eserlerinden faydalanılarak şehrin Kertler, Şâhruh ve Hüseyin Baykara dönemlerindeki durumuna ve Baykara'nın sarayındaki emîr, âlim ve sanatkârlara dair bol malzeme verilmektedir. Bu kitaplardan faydalanan Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm'inde eserden Târîḫ-i Mübârek Şâhî adıyla birçok nakil yapmıştır. Barbier de Meynard, Ravżâtü'l-cennât'ın bazı kısımlarını Extrait de la chronique persan d'Herat başlığı altında Fransızca çevirileriyle birlikte yayımlamış (JA, XVI [1860], s. 461-520; XVII [1861], s. 438-457, 473-522; XX [1862], s. 268-319), daha sonra Seyyid Muhammed Kâzım İmâm eserin tamamının iki cilt halinde tahkikli neşrini yapmıştır (Tahran 1338-1339 hş.). 2. Teressül (Ḳavânîn). Herat saray divanıyla ilgili birtakım ferman ve mektuplardan oluşan eserin bir nüshasının Londra India Office Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (Ethé, I, 1131).

Kaynaklarda İsfizârî'ye bunların dışında bazı eserler nisbet edilmişse de bunlar ya müellif veya eser adının benzerliğinden dolayı ona mal edilmiş çalışmalardır. 1. Ravżâtü'l-ʿulemâʾ el-ʿurefâʾ fi't-terâcim (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 225; Kâtib Çelebi müellifinin meçhul olduğunu söyler, Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 922); 2. Şerḥu'l-Kâfiye (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 225; Kâtib Çelebi, eserin Muînüddin Muhammed Emîn el-Herevî'ye ait bulunduğunu kaydeder. Keşfü'ẓ-zünûn, II, 1373); 3. Meʿâricü'n-nübüvve (Kâmûsü'l-a'lâm, VI, 4336); 4. Ravżatü'l-vâʿiẓîn (a.g.e., a.y.); 5. Târîḫ-i Mûṣevî (a.g.e., a.y.). Son üç eser Muîn el-Miskîn'e aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Muînüddîn-i İsfizârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Muhammed Kâzım İmâm), Tahran 1338-39 hş., neşredenin girişi; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., IV, 348; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341 hş./1962, II, 283; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 921-922; II, 1373; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 206-207; Browne, LHP, III, 430-431; Storey, Persian Literature, I, 355-356; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 225; Safâ, Edebiyyât, IV, 537-538; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, Tahran 1362 hş., VI, 85-87; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 252; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, I, 1131; Ahmed-i Münzevî, Fihrisvâre-i Kitâbhâ-yı Fârsî, Tahran 1374 hş., I, 221; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4336; Maria E. Subtelny, “Esfezārī”, EIr., VIII, 595-596; Âfâk Hâmid Hâşimî, “Esfizârî”, DMBİ, VIII, 331-333.

Tahsin Yazıcı

MUÎNÜDDÎN-i KÂŞÎ

(معين الدين كاشي)

Ebû Nasr Muînüddîn Nasîrü’d-devle Muhtassü’l-mülk Ahmed b. Fazl b. Mahmûd-i Kâşî (Kâşânî) (ö. 521/1127)

Sultan Sencer’in veziri.

Hayatının ilk dönemine ait fazla bilgi yoktur. Devlet hizmetine ilk defa Büyük Selçuklu Hükümdarı Melikşah döneminde (1072-1092), Emîr Kamaç’ın Kuzey ve Kuzeybatı İran’daki vilâyetlerin bir kısmını yönetmekle görevlendirdiği dayısı Nâsıhulmülk tarafından alındı ve ağabeyi o bölgenin nâibliğine tayin edilirken kendisi de onun yanına kâtip olarak verildi. Sultan Berkyaruk’un (1092-1104) ilk zamanlarında da Dîvânü’r-resâil’de kâtiplik yaptı. Ardından yine Nâsıhulmülk’ün aracılığıyla Muhammed Tapar’ın eşi Gevher Hatun’un hizmetinde görevlendirilip arkasından muhtemelen Sa‘dülmülk-i Âbî’nin vezirliğinin (1105-1107) sonlarına doğru Dîvânü’r-resâil’in başına getirildi ve bu görevi Ebû Nasr Ziyâülmülk Ahmed b. Nizâmülmülk’ün vezirliği zamanında da (1107-1111) sürdürdü. Selçuklular’ın bu dönemdeki üst düzey görevlilerini şiddetle eleştiren Bündârî, Muînüddin’i de bilgisizlik, erdemsizlik ve Farsça, Arapça yazılarında yetersizlikle suçlar; bununla beraber diğer münşîlerden daha mahir bir yazıcı olduğunu da kaydeder (Zübdetü’n-Nusra, s. 99).

Muînüddin’in 502’de (1109) Dîvânü’r-resâil’in başında bulunduğu sırada, vezirlik hevesinde olan ve amacına ulaşmak için her yola başvuran İsfahan’ın nüfuzlu yöneticisi Kadı İsmâil b. Ubeydullah el-Hatîbî, aralarında Muînüddin’in de bulunduğu yaklaşık 100 emîr ve saray görevlisi hakkında bir İsmâilî vasıtasıyla yalan ihbarda bulundu. Muînüddin hemen görevden alınıp tutuklandıysa da İsmâil el-Hatîbî’nin, emellerine alet ettiği İsmâilîler tarafından öldürülmesi ve çevirdiği entrikanın anlaşılması üzerine birkaç ay sonra serbest bırakıldı. Ancak olay Sultan Muhammed Tapar’ın güveninin sarsılmasına yol açtığından Muînüddin’e vazifesi geri verilmedi; kısa bir müddet sonra da Hatîrülmülk-i Meybüdî’nin ikinci vezirlik

döneminde (1110-1117) Dîvân-ı İstîfâ başkanlığına getirildi.

Hatîrülmülk'ün azli üzerine Muhammed Tapar vezirliği Muînüddin'e teklif ettiyse de o bunu kabul etmekten kaçındı. Ardından Dîvân-ı İstîfâ başkanlığından uzaklaştırıldığı gibi 50.000 dinar ödemeye mahkûm edildi ve bütün mallarına el konuldu. Muînüddin bu durumdan kurtulunca 513'te (1119) savaştan dönen Sultan Sencer'e Save şehrinde katıldı. Sencer de yeğeni Mahmûd b. Muhammed Tapar'ı mağlûp ederek ele geçirdiği Rey şehrinin yönetimini ona bıraktı; daha sonra da onu vezirlik makamına getirdi (518/1124). Öncelikle İsmâilîler'e (Bâtınîler) karşı yaptığı mücadeleye hız veren Muînüddin, 520 (1126) yılında Türşîz (Tureysis) ve Beyhak üzerine büyük bir sefer düzenledi; İsmâilîler'in öldürülmesini, mallarına el konulmasını ve aile fertlerinin esir alınmasını emretti. Onun İsmâilî kıyımıyla ilgili emirlerinin yerine getirilmesinden sonra (İbnü'l-Esîr, X, 631-632), o zamana kadar bu fırka ile yüz yüze gelmekten uzak durmaya çalışan Sultan Sencer'i merkez üsleri Alamut'a saldırmaya ikna ettiğine dair rivayetler şüpheyle karşılanmaktadır (Köymen, II, 150).

Muînüddîn-i Kâşî, 26 Safer 521 (13 Mart 1127) tarihinde en önemli rakiplerinden olan Ebü'l-Kāsım-ı Dergezînî'nin anlaştığı, İsmâilîler'in onun ahırına seyis olarak soktukları bir fedâi tarafından öldürüldü; cenazesi Merv'e götürülerek orada defnedildi. Muînüddîn-i Kâşî dindar, cömert ve hayır sever bir kişiliğe sahipti. İbnü'l-Esîr onun Bâtınîler'le yaptığı mücadeleden övgüyle söz eder ve bundan dolayı Allah'ın kendisini şehitlikle ödüllendirdiğini söyler (el-Kâmil, X, 647). Kaynakların çoğunda dirayetli ve âdil bir vezir olarak nitelendirilen, Necmeddîn-i Kummî'nin Târîḫu'l-vüzerâʾ adlı eserinde (s. 203) vezirlik dönemine "ʿıyd-i ekber" denildiği belirtilen Muînüddîn imar faaliyetlerine büyük önem vermiş, ülkenin çeşitli yerlerinde medrese, hastahane, cami ve kervansaray yaptırmıştır. Muînüddin'i, kendisine mertebesinden düşük görev verilmesine sebep olduğu için hicveden ve bu yüzden tutuklanıp mallarına el konulan Ebû Tâhir-i Hâtûnî hariç Muizzî, Senâî, Ebîverdî ve Errecânî gibi Selçuklu dönemi şairleri methetmiştir. Kardeşi Ebü'l-Fazl Mecdüddin Ubeydullah da Sencer devrinde onun maiyetinde çalışmış, çocuklarından Ebû Tâhir Fahreddin İsmâil, Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul zamanında vezirlik yapmıştır,

BİBLİYOGRAFYA

Ebîverdî, Dîvân, Beyrut 1317/1938, s. 7, 293-294; Muizzî, Dîvân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1318 hş., s. 68-70, 157, 564-567, 763-767; Senâî, Dîvân (nşr. Muzâhir-i Musaffâ), Tahran 1336/1957, s. 253-255; Ahmed b. Muhammed Errecânî, Dîvân (nşr. Ahmed b. Abbas el-Ezherî), Beyrut 1307/1928, s. 22-25, 229; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr (Ateş), I, 163; II, 306, 335, 336, 340, 359; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 631-647; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 72, 97, 99-102, 106-107, 109, 114, 138-139; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 125; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1364/1945, s. 64-68; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317, s. 168, 194-199; Şüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 462-466; Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî, Târîḫu'l-vüzerâʾ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş., s. 203, 215; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1347 hş., s. 248-249; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., s. 254-260; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, s. 50, 92, 106, 107, 127, 133; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara 1984, II, 150-152; B. Lewis, Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 55-57; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Ebû Naṣr-ı Kâşî", DMBİ, VI, 321-323.

Mehmet Kanar

MUÎNÜDDİN SÜLEYMAN PERVÂNE

(معين الدين سليمان پروانه)

(ö. 676/1277)

Anadolu Selçukluları tarihinde bir döneme adını veren devlet adamı.

II. Gıyâseddin Keyhusrev'in veziri Mühezzebüddin Ali ed-Deylemî'nin (bazı kaynaklarda Kâşî [Kâşânî], Kârî) oğludur. Babası 641 (1243) yılında Moğollar'la barış yapmak üzere Mugan'a giderken Muînüddin'i ve kardeşlerini de yanında götürdü. Kaynaklarda adı ilk defa Tokat emîri olarak zikredilen Muînüddin'in (EI2 [İng.], VII, 479) Erzincan serleşkerliği (subaşılık) gibi önemli bir mevkii elde etmek için devrin güçlü kumandanlarından Seyfeddin Torumtay ile nüfuz mücadelesine girdiği ve Baycu Noyan'ın desteğiyle Erzincan subaşılığına getirildiği kaydedilir (İbn Bîbî, II, 129, 152-153). Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde emîr-i hâcib (melikü'l-hüccâb) olarak görev aldığı anlaşılan Muînüddin başarılı hizmetleriyle sultana rahat bir dönem yaşattı (Kaymaz, s. 59-60). Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un 654'te (1256) Sultanhanı savaşında Moğollar'a yenilip kaçması üzerine IV. Kılıcarslan sultan ilân edildi. Bu yeni dönemde Pervâne Nizâmeddin Hurşid nâib-i saltanat, Muînüddin Süleyman pervane olarak görev aldı (a.g.e., s. 65-66). Muînüddin Süleyman Pervâne, Nizâmeddin Hurşid'in aynı yıl Anadolu'da bulunan Hoca Noyan'ın öldürülmesinden sorumlu tutulup idam edilmesiyle geniş yetkilere sahip bir emîr şeklinde hüküm sürmeye başladı (a.g.e., s. 68). Türkmenler tarafından desteklenen II. İzzeddin Keykâvus'un Konya'ya hareket etmesi üzerine IV. Kılıcarslan önce Kayseri'ye, oradan da Muînüddin Süleyman Pervâne ile birlikte Tokat'a gitti (656/1258). Muînüddin, Hülâgû'nun Suriye seferine çıkmadan önce Büyük Kağan Mengü'nün yarlığı gereğince II. İzzeddin Keykâvus ile IV. Kılıcarslan'ı Tebriz'e çağırarak ülkeyi ikiye taksim etmesi sırasında (4 Şâban 657 / 27 Temmuz 1259) önemli rol oynadı ve taksimden sonra Sâhib Ata, II.

İzzeddin Keykâvus'un vezirliğine getirilirken kendisi IV. Kılıcarslan'ın veziri oldu. 659'da (1261) Sâhib Ata'yı kendi yerine IV. Kılıcarslan'ın vezirliği teklifiyle yanına çekti. Bunun üzerine Memlük Sultanı Baybars'tan da umduğu yardımı göremeyen II. İzzeddin Keykâvus Bizans'a kaçtı. Böylece IV. Kılıcarslan'ın rakipsiz kalmasını sağlayan Muînüddin Süleyman, onu Konya'ya giderek tek başına Anadolu Selçuklu tahtına çıkması için teşvik etti. Baycu Noyan da IV. Kılıcarslan'ın hükümdarlığını Malatya'da ve diğer bazı vilâyetlerde kabul ettirmeye çalıştı. Muînüddin Süleyman, bu tarihten sonra devlet üzerindeki kontrolünü gittikçe arttırarak iktidarı tamamen eline geçirdi. Moğol baskısının en şiddetli döneminde ilhan ve kumandanlarının güven ve dostluklarını kazanması, itibar ve gücünün daha da artmasına ve kısa zamanda siyasî rakiplerini ortadan kaldırarak

mutlak bir otorite kurmasına yol açtı. Her ne kadar tahtta IV. Kılıcarslan oturuyorsa da gerçekte devleti yöneten kişi Muînüddin Süleyman Pervâne idi (Aksarâyî, s. 65).

IV. Kılıcarslan ile Süleyman Pervâne 663 (1265) yılında İlhanlı tahtına çıkan Abaka Han'ın yanına giderek kendisini kutladılar ve değerli hediyeler sundular; bu arada Sinop'u Rumlar'ın elinden kurtarmak istediklerini söyleyip ondan izin aldılar. Anadolu'ya dönüşlerinde sultan Konya'da kalırken Süleyman Pervâne Tokat, Niksar ve Samsun yörelerinden topladığı askerlerle Sinop üzerine yürüdü ve şiddetli bir kuşatmayla şehri ele geçirip kiliseye çevrilmiş olan camileri yeniden ibadete açtı (664/1266). Fetihnâmelerle bütün İslâm ülkelerine ve Abaka Han'a duyurulan bu zafer onun nüfuzunu ve kudretini daha da arttırdı. Süleyman Pervâne bu gücüne dayanıp Kılıcarslan'dan Sinop'un kendisine temlik edilmesini istedi ve sultan Abaka Han'ın desteğini sağlamış olan Pervâne'ye boyun eğmek zorunda kaldı; şehrin ona verildiğini gösteren temliknâmeyi de meşhur tarihçi İbn Bîbî kaleme aldı. Pervâne bu olaydan sonra arasının açıldığı Kılıcarslan'ı Abaka Han'a kötülemekten geri durmadı ve onu ortadan kaldırıp tahta küçük yaştaki oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i geçirmeyi planladı. Bu arada Abaka Han'a Kılıcarslan'ın Memlük sultanı ile birlikte hareket ettiğini bildirdi. Abaka da ona kendisini Anadolu'da ilhanın nâibi olarak gördüğünü söyleyip sultanın ortadan kaldırılması için izin verdi. Çok geçmeden Pervâne'nin tertibiyle IV. Kılıcarslan öldürüldü (664/1266) ve

yerine III. Gıyâseddin Keyhusrev tahta çıkarıldı. Pervâne önemli makamlara kendi adamlarını yerleştirmişti; kızını da yeni sultanla evlendirdi. Ancak daha önce yerini verdiği Vezir Sâhib Ata hâlâ makamını korumaktaydı ve Süleyman Pervâne için önemli bir rakipti. Bu sebeple Pervâne onu, İlhanlı hükümdarına karşı eski sultan II. İzzeddin Keykâvus ile iş birliği yapmakla suçlayarak tevkif etti. Vezir bu durumdan, Tebriz'e kaçan küçük oğlunun hadiseyi Abaka Han'a anlatması ve ondan bir yarlık getirmesi sayesinde kurtulabildi. Sâhib Ata'nın Abaka Han'ın nazarında yeniden itibar kazanması Süleyman Pervâne'ye duyulan güvenin sarsılmasına yol açtı.

Süleyman Pervâne, devlet içinde mutlak otorite kurmak düşüncesiyle Moğollar'a yaranmaya çalışırken rakip gördüğü devlet adamlarını çok defa Memlük Sultanı Baybars veya II. İzzeddin Keykâvus ile iş birliği yapmakla suçlardı. Ancak Abaka Han nezdinde itibar kaybetmeye başladığını anlayınca bu defa kendisi Baybars'a gizlice bir mektup göndererek Moğollar'ı Anadolu'dan çıkarmak için onunla iş birliğine hazır olduğunu bildirdi. Bu sırada Abaka Han, aralarındaki anlaşmazlıkları halletmek üzere Pervâne'yi ve Moğol kumandanlarını huzuruna çağırdı. Tebriz'e giden Pervâne, Abaka Han'a bağlılığını arzetti ve bazı noyanların Anadolu'da işledikleri zulümlerden halkın şikâyetçi olduğunu söyledi. Abaka Han, Acay ve Samagar noyanları geri çağırıp yerlerine Tudavun ve Toku noyanları gönderdi ve bütün Selçuklu beylerini onların emrine verdi. Süleyman Pervâne'nin Tebriz'e gittiği sırada Hatîroğlu Şerefeddin ile diğer bazı beyler Moğollar'a baş kaldırdılar ve Memlük Sultanı Baybars'a haber yollayıp onu Anadolu'ya davet ettiler; ancak Baybars o yıl gelmesinin mümkün olmadığını bildirdi. Bu arada 30.000 kişilik bir Moğol ordusu Anadolu'ya geldi ve isyanı bastırdı (Cemâziyelevvel 675 / Ekim 1276). Hatîroğlu Şerefeddin, idamından önce yargılanması sırasında Muînüddin Pervâne'nin de Baybars'la mektuplaştığını açıkladı ve bu durum daha sonra Pervâne'nin idamında büyük rol oynadı.

Sultan Baybars, Anadolu'yu Moğol istilâsından kurtarmak için 675'te (1277) 30.000 kişilik bir kuvvetle Halep'ten yola çıktı ve nisan ayında Elbistan ovasına ulaştı. Burada yapılan savaşta Tudavun ve Toku noyanların kumanda ettiği 15-16.000 kişilik Moğol ordusu kesin bir yenilgiye uğradı (10 Zilkade 675 / 15 Nisan 1277). Moğol saflarında yer alan Muînüddin

Pervâne'nin emrindeki Selçuklu askerleri ciddi biçimde savaşmadıkları gibi ya taraf değiştirmiş ya da kumandanlarıyla birlikte Memlük ordusuna esir düşmüş yahut teslim olmuşlardı; Pervâne'nin oğlu ve torunu da bunların arasındaydı. Muînüddin Pervâne savaşın neticesini gördükten sonra Kayseri'ye kaçtı ve ailesiyle birlikte burada bulunan III. Gıyâseddin Keyhusrev'i yanına alarak Tokat'a gitti. Sultan Baybars ardından Kayseri'ye yöneldi ve halkın sevinç gösterileri arasında şehre girdi; hemen arkasından da Pervâne'ye haber gönderip huzuruna gelmesini bildirdi. Fakat Pervâne on beş gün süre isteyip bu arada Abaka ile temasa geçmeye çalıştı. Pervâne'nin ikiyüzlü siyasetini anlayan ve ayrıca Abaka Han'ın büyük bir orduyla Anadolu'ya yaklaştığını duyan Baybars ordusunda erzak sıkıntısının da başlamasıyla birlikte Suriye'ye çekildi. Onun çekilmesinden sonra Abaka Han, Erzincan-Divriği yoluyla Elbistan'a ulaştı; Pervâne de III. Gıyâseddin Keyhusrev ve Vezir Sâhib Ata ile birlikte onun yanına gitti. Savaş meydanını gezerken Moğol kumandan ve askerlerinin cesetleri yanında Selçuklu cesedine rastlamayan Abaka Han çok öfkelendi ve Muînüddin Pervâne'yi Memlük sultanıyla iş birliği yapmakla suçladı. Pervâne her ne kadar Baybars'ın gelişinden haberinin olmadığını söylediyse de o sırada yanlarında bulunan Emîr İzzeddin Aybeg, Abaka'ya onun Memlük sultanıyla sürekli haberleştiğini ve kendisini Anadolu'ya gelmesi için teşvik ettiğini açıkladı. Abaka Han, Kongurtay Noyan'ı Anadolu'nun idaresiyle görevlendirip Muînüddin Pervâne ile Sâhib Ata'yı yanına alarak Azerbaycan'a döndü; yolda uğradığı bütün şehir ve kasabaların yağmalanması ve halklarının öldürülmesi emrini verdi. Moğollar'ın bu intikam seferinde 200.000 Türk'ü öldürdüğü rivayet edilir. Mallarına el konulan ve iktâları geri alınan Muînüddin Pervâne, İlhanlı hükümdarlarının yazlık merkezi olan Aladağ'a varıldığında yargılandı. Savaşta öldürülen Toku ve Tudavun noyanların eşlerinin ağlamasından etkilenen Abaka Han, bazı kumandanlarının da ısrarıyla Muînüddin'i yakınlarıyla birlikte 1 Rebîülevvel 676'da (2 Ağustos 1277) idam ettirdi. Ermeni tarihçisi Hayton, Muînüddin Pervâne'nin cesedinin Moğol gelenekleri uyarınca ikiye ayrıldığını ve yenildiğini yazar (EI2 [İng.], VII, 479). İlhanlı devlet adamı Şemseddin el-Cüveynî, Pervâne'nin ölümünden duyduğu üzüntüyü, "Süleyman artık yok, şeytanlar özgür" diyerek ifade etmiştir.

Muînüddin Pervâne taht kavgalarının sürdüğü, Moğol zulüm ve sömürüsünün arttığı, devlet otoritesinin sarsıldığı bir dönemde mahirâne

siyasetiyle ülkeyi uzunca bir süre refah içerisinde idare etmeyi başarmıştır. Onun öldürülmesinden sonra Moğollar malî baskılarını daha da arttırmışlardır. Ancak Muînüddin'in Moğollar'la Memlükler'e karşı güttüğü istikrarsız ve dürüst olmayan siyaset, bu arada ihtirasları yüzünden kendine rakip gördüğü devlet adamlarını, kumandanları ve hatta sultanı ortadan kaldırması hem şahsına hem devlete çok pahalıya mal olmuş, sonuçta Süleyman Pervâne bir devrin kuruluşu kadar çöküşünü de hazırlayan kişi olarak tarihe geçmiştir. 1277-1322 yılları arasında Sinop'ta hüküm süren Pervâneoğulları Beyliği onun çocukları tarafından kurulmuştur.

Süleyman Pervâne âlimleri korumuş, medrese ve zâviyelerde huzur içinde eğitim yapılmasını sağlamıştır. Tokat'ta müridi olduğu Fahreddîn-i Irâkī için bir hankah, halen faal durumda bulunan ve kendi adıyla anılan bir hamam, bugün müze olarak kullanılan bir şifâhâne (bk. GÖKMEDRESE), Kayseri'de bir medrese ve Merzifon'da bir cami yaptırmış, Trabzon Komnenosları'nın işgali (1261) sırasında tamamen yıkılan Sinop'taki Alâeddin Camii'ni ihya ettirmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Fîhi mâ fîh adlı eserini yakın dostu ve müridi olan Muînüddin Pervâne'ye sunmuştur. Mevlânâ'nın kabri üzerine bir türbe yapılması emrini verenler arasında Muînüddin Pervâne ve eşi Gürcü Hatun'un da olduğu rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 129, 152-153, 155-156, 159, 164-170, 172-174, 179-187, 196-201; İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 34-35, 77-79, 107-108, 122-129; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 587-588, 591, 597-600, 602; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, s. 144-147; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 42-118; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 33-90; İbnü's-Sukāî, Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân (nşr. ve trc. J. Sublet), Dımaşk 1974, s. 79-80, 102-103; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VIII, 139-141, 164, 177-178, 188-189, 191-207; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I-II, bk. İndeks; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve

trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 98, 100-102, 104-106, 112, 114-118; Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 32, 35-36, 39-40; Spuler, İran Moğolları, s. 65, 84-85, 414, 420; Nejat Kaymaz, Pervane Muînüddin Süleyman, Ankara 1970; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 270-285; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 5, 31, 52, 148, 157-158; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 485-557; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, s. 156-161, 302, 312, 325; C. Hillenbrand, “Mu‘īn al-Dīn Parwāna: The Servant of Two Masters?”, Miscellanea Arabica et Islamica (ed. F. de Jong), Leuven 1993, s. 267-274; a.mlf., “Muʿīn al-Dīn Sulaymān Parwāna”, EI[2] (İng.), VII, 479-480; R. Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks, Cambridge 1996, s. 159-163; M. Şakir Ülkütaşır, “Sinop’ta Selçukîler Zamanına Ait Tarihî Eserler”, Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 5, İstanbul 1949, s. 115, 140-143, 146-147; Mehmet Çayırdağ, “Kayseri’de Pervâne Bey Medresesi”, VD, XXVI (1997), s. 225-236; J. H. Kramers, “Muin-üd-din”, İA, VIII, 556-557; Besim Darkot, “Sinop”, a.e., X, 684-685; “Tokat”, YA, X, 7153; Ali Sevim, “Keyhusrev III”, DİA, XXV, 351-352; Faruk Sümer, “Keykâvus II”, a.e., XXV, 356; a.mlf., “Kılıcarslan IV”, a.e., XXV, 404-405.

Muharrem Kesik

MUÎNÜDDÎN-i YEZDÎ

(معين الدين يزدي)

Muînüddîn Cemâlüddîn Alî b. Celâliddîn Muhammed Yezdî (ö. 789/1387)

İranlı âlim ve tarihçi.

İran’ın Yezd şehrinde doğdu. İlhanlılar’ın siyasî güçlerini yitirmesinden sonra Yezd, İsfahan ve Fars bölgelerine hâkim olan Muzafferî Sultanı Emîr Mübârizüddin’in yakınlarından ve dönemin itibarlı kişilerinden olan Celâleddîn-i Yezdî’nin oğludur. Emîr Mübârizüddin’in oğlu Şah Şücâ‘ın eğitimiyle görevlendirildiği için “Muallimi Yezdî” unvanıyla tanınır. Tahsiline Yezd ve Şîraz’da Kadı Adudüddin el-Îcî’nin yanında başlayan Muînüddin ondan Arap dili ve edebiyatı, kelâm, fıkıh ve tefsir okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra babasının aracılığıyla 744 (1343-44) yılında Muzafferî sarayında dinî ve siyasî konularda sözcü olarak göreve başladı. Bunun yanında emîrin oğlu Şah Şücâ‘ın eğitimiyle görevlendirildi. Vazifeye başladığı tarihten itibaren emîrin sefer ve seyahatlerinde yanında bulundu. Genç yaşta, Sünnî bir hânedan olan Muzafferîler’in propagandasını yapma, muhaliflerine karşı onları savunma görevini üstlenmiş olması ve onlarla yakın ilişkiler içinde bulunması onun şahsiyetini ve düşünce yapısını derinden etkilemiş olmalıdır.

Başarılı hizmetleriyle Muzafferîler nezdinde dinî bir otorite konumuna yükselen Muînüddin, daha sonra seyyidlerin eğitimi için kurulmuş olan Kirman’daki Dârü’s-siyâde’ye müderris olarak tayin edildi (755/1354). Mevâhib-i İlâhî adlı eserinin ilk kısımlarını 757’de (1356) İsfahan’da Emîr Mübârizüddin’e ve oğlu Şah Şücâ‘a okuduğuna göre bu yıllarda eser yazmakla da meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Tercemei Reşfü’n-neṣâʾiḥ’ini 774 (1372-73) yılında tamamlayan Muînüddin Yezd’de vefat etti. Kendi yaptırdığı, inşası henüz tamamlanmış caminin yanındaki türbeye defnedildi. 1081 (1670-71) yılında bir onarım geçiren cami günümüzde halen ayaktadır.

Eserleri. 1. Mevâhib-i İlâhî. Muzafferîler dönemini anlatan tek eser olup Târîẖ-i Muẓafferî ve Hümâyûnnâme adıyla da tanınır. Vassâf'ın İlhanlılar hakkındaki çalışmasından sonra Farsça tarih eserleri içinde edebî açıdan en değerlisi olarak kabul edilir. Muînüddin kitabını Emîr Mübârizüddin adına yazmaya başlamış, ancak emîrin eserin tamamlanmasından önce vefatı üzerine (765/1364) oğlu Şah Şücâʻa takdim etmiştir (767/1366). Mahmûd-i Kütübî adlı bir müellif, kitaba Muzafferîler'in 795 (1393) yılında Timur tarafından yıkılmasına kadar olan dönemi de ilâve etmiş, bu arada dilini de sadeleştirerek kitabı yeniden kaleme almıştır. Eserin bir kısmı neşredilmiştir (Mevâhib-i İlâhî der Târîẖ-i Âl-i Muẓaffer, nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran 1326 hş.). 2. Tercemei Reşfü'n-neṣâʾiḥi'l-îmâniyye ve keşfü'l-feḍâʾiḥi'l-Yûnâniyye. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Reşfü'n-neṣâʾiḥ adlı eserinin Farsça'ya çevirisi olmakla birlikte tercümeden çok bir şerh niteliği taşımaktadır. Filozofların düşüncelerine karşı çıkıp Sünnî görüşleri ve zühd esaslı tasavvufu anlatan eser İran'da tasavvufun yayılma sürecinde yazılmış önemli bir kaynaktır. Muînüddin, 774 (1372-73) yılında Yezd'de tamamladığı kitabını Şah Şücâʻın yeğeni Nusretüddin Yahyâ'ya ithaf etmiştir. Eserde, Muînüddin'in İranlı şairlerden ve özellikle Saʻdî-i Şîrâzî'den alıntılar yaptığı halde çağdaşı Hâfız-ı Şîrâzî'den tek bir mısra bile almaması dikkat çekmektedir. Onun Şah Şücâʻı dine yöneltmek istediği ve bu sebeple o dönemde dindar bir şair olarak görülmeyen Hâfız'dan alıntı yapmadığı ileri sürülmektedir. Tercemei Reşf Necîb Mâyil-i Herevî tarafından bir giriş ve çeşitli indekslerle beraber neşredilmiştir (Tahran 1365 hş.). Muînüddîn-i Yezdî'nin bunların dışında Nüzhetü's-sürûr, Esâsü's-salṭana ve Münşeʾât adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muînüddîn-i Yezdî, Mevâhib-i İlâhî der Târîẖ-i Âl-i Muẓaffer (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1326 hş., neşredenin girişi; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Tercemei Reşfü'n-neṣâʾiḥi'l-îmâniyye ve keşfü'l-feḍâʾiḥi'l-Yûnâniyye (trc. Muînüddîn-i Yezdî, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1365 hş., neşredenin girişi, s. 23-31; Caʻfer b. Muhammed Caʻferî, Târîẖ-i Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1338 hş., s. 78; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 685; Browne, LHP, III, 359-360;

Storey, Persian Literature, I, 277; Safâ, Edebiyyât, III, 1300; Îrec Efşâr, Yâdgârhâ-i Yezd, Tahran 1345 hş., II, 227-228; Rypka, HIL, s. 318; A. Hartmann, “Eine orthodoxe Polemik gegen Philosophen und Freidenker - eine zeitgenössische Schrift gegen Ḥāfıẓ?- Muʿīn ud-Dīn Yazdī und sein Tarğama-yi Rašf an-naṣaʾiḥ”, Isl., LVI/2 (1979), s. 274-293; a.mlf., “Muʿīn al-Dīn”, EI^2 (İng.), VII, 480-481.

Angelıka Hartmann

MUIR, Sir William

(1819-1905)

İskoç asıllı İngiliz şarkiyatçısı ve İslâm tarihçisi.

Glasgow'da doğdu; Edinburg ve Glasgow üniversitelerinde okudu. 1837'den itibaren otuz dokuz yıl süreyle Hindistan'da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin çeşitli yönetim kademelerinde, şirketin siyasî statüsünün iptalinden sonra da yeni kurulan Hindistan Genel Valiliği hükümetinin Dışişleri Bakanlığı'nda ve koloninin kuzeybatı eyaleti başkan yardımcılığında bulundu. Sipahi ayaklanması sırasında (1857) önemli görevler üstlendi ve Agra Correspondence During the Mutiny adlı eserinde (1896) bu ayaklanmayla ilgili anılarına yer verdi. 1876'da emekli olunca İngiliz hükümetinin Hindistan İşleri Bakanı Lord Salisbury'nin davetini kabul ederek İngiltere'ye döndü ve Londra'daki Hindistan Konseyi'ne dahil edildi. Bu arada Royal Asiatic Society'nin başkanlığına (1884) ve Edinburg Üniversitesi rektörlüğüne (1885-1903) seçildi. 1867'de şövalyelik (sir) unvanına lâyık görülen Muir, 2 Temmuz 1905'te öldüğünde ilmî çalışmalarından dolayı biri altın madalya olmak üzere çeşitli ödüller almış, kendisine birçok üniversite tarafından şeref doktoru pâyesi verilmiş ve Edinburg Üniversitesi'nde adına bir enstitü (Arap ve İslâm araştırmaları) açılmış bulunuyordu.

Asıl uzmanlık alanı, ağabeyi John Muir gibi Sanskrit dili ve edebiyatı olan, onunla birlikte Edinburg Üniversitesi'nde bu dalın kürsüsünü kuran (1862) ve Kraliçe Victoria'nın Hintçe öğrenmesine yardım eden William Muir kendini daha çok Arap ve İslâm araştırmalarına vermiş ve asıl ününü bu alanda kazanmıştır. Ancak eserlerinden, onun bu alana yönelmesindeki asıl sebebin ilim tutkusundan çok gerek üst düzeylerde görev yaptığı İngiliz sömürge idaresinin politikasına, gerekse dindar kişiliğiyle aktif biçimde katıldığı misyonerlik faaliyetlerine destek sağlamak, bu arada özellikle Kur'an'ın ve tefsir kaynaklarının gerçekte hıristiyan vahyini teyit ettiğini ispatlamak, İslâm'ı ve peygamberini ilmî tarafsızlıktan uzak yıkıcı eleştirileriyle yıpratmak olduğu anlaşılmaktadır. Muir, resmî görevlerinin ve

ilmî meşguliyetlerinin yanında eğitim faaliyetleriyle de ilgilenmiş ve soylu ailesinin servetinden de harcama yaparak Allahâbâd'daki Muir Koleji ve Üniversitesi başta olmak üzere Hindistan'ın birçok yerinde hıristiyan eğitimi veren okullar açmıştır.

Eserleri. 1. The Life of Mahomet (I-IV, London 1858-1861; T. H. Weir tarafından 1876 ve 1894'te kısaltılmış yeni baskıları yapılmıştır). İbn Hişâm, Vâkıdî, Taberî gibi kaynaklara dayanarak ve kısmen A. Sprenger'in Life of Muhammad'inin etkisi altında kalarak yazılan eser, XIX. yüzyılda Batı'da Hz. Peygamber hakkında yapılan en hacimli çalışma olması yanında İngilizce'de Arapça kaynaklar kullanılarak telif edilen ilk çalışma olma özelliğine de sahiptir. Buna ve Ortaçağ Avrupası'ndaki konuyla ilgili polemik ve nefret dolu yayınlardan büyük ölçüde bir kırılma teşkil etmesine rağmen Hıristiyanlığın daha saf bir din olduğuna inanan müellif, Resûl-i Ekrem hakkında yer yer saldırgan bir dil kullanmaktan geri durmamış ve eserini Hz. Muhammed'in peygamberliğinin uydurma, kendisine indiğini söylediği vahyin bilinç altından gelen şeyler olduğu esasına dayandırmıştır. Müellifin "Sources for the Biography of Mahomet-the Coran and Tradition" adlı çalışması da kitapla birlikte yayımlanmıştır. 2. Annals of the Early Caliphate (London 1883). Bir önceki eserin devamı mahiyetindedir. Hulefâ-yi Râşidîn ve Kerbelâ Vak'ası'na (61/680) kadar Emevî dönemlerini içine alır. Eserin ikinci baskısı The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall adıyla (London 1891; 1924'te T. H. Weir tarafından gözden geçirilen yeni bir baskısı gerçekleştirilmiştir), bütün Emevî ve Abbâsî halifelerini kapsayacak şekilde genişletilmiş olarak yapılmıştır. Her iki versiyon için kullanılan ana kaynaklar Taberî ve İbnü'l-Esîr ile Gustav Weil'in Geschichte der Chalifen'idir. Muir bu çalışmasında Hıristiyanlığın aksine İslâm'ın değişime kapalı olduğu, insanlığın gelişmesine uyum sağlayacak esnek bir yapısının bulunmadığı, toplumu yüceltecek ve sosyal hayatı arındırıp yönlendirecek bir özel-lik taşımadığı ve özgürlük kavramını tanımadığı gibi iddialara yer vermektedir. 3. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 (London 1896). Eser, Haçlılar ve Eyyûbîler'den bahsettikten sonra ilk dönem Memlük idarecileri üzerine kaleme alınmış geniş bir girişin ardından ayrıntılı biçimde Baybars dönemiyle başlar. Bunda da Makrîzî, Ebü'l-Mehâsin İbn Tağrîberdî ve İbn İyâs ile birlikte yine Weil'in Geschichte'si ana kaynaktır. 4. The Coran, and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures (Agra 1856; Urduca trc. London 1878). Muir bu

çalışmasında bazı Kur'an âyetlerinin ve tefsir kaynaklarının hıristiyan vahyini teyit ettiğini göstermeye çalışmıştır (Powell, s. 261). Ayrıca Kur'an'ın kutsal kitapların en zor anlaşılanı olduğunu ve bazı bölümlerinin Hz. Muhammed tarafından yazıldığını iddia eder. Muir'in diğer kapsamlı incelemeleri The Apology of al-Kindi (London 1882-1887), The Mohammedan Controversy (London 1897) ve Extracts from the Coran, in the Original, with English Rendering (London 1880) adlı eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Dictionary of National Biography Supplement II (1901-11), New York 1912, s. 659-661; The Student, Edinburgh University Magazine, Sir William Muir Number, 1905; The Times, London 12 July 1905; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 180-181; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 59; Abdurrahman Bedevî, Mevsûᶜatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 404-405; Avril A. Powell, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Richmond-Surrey 1993, s. 261-262; Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996, s. 21-47; C. E. Bosworth, "The Study of Islam in British Scholarship", Mapping Islamic Studies (ed. A. Nanji), New York 1997, s. 45-67; Sir Charles J. Lyall, "Sir William Muir", JRAS (1905), s. 875-879; "Muir, Sir William", EAm., XIX, 551; "Muir, Sir William", EBr., XV, 977.

Chrıstıne Woodhead

MUİZ

(المعزّ)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “dengi ve benzeri bulunamayacak derecede değerli ve şerefli, güçlü ve yenilmez olmak” mânasında masdar ve “güç, şiddet, yenilmezlik” anlamında isim olarak kullanılan izz (izzet) kökünün “if‘âl” kalıbından türemiş bir sıfat olan muiz (muizz) “aziz kılan” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “dilediği kimseyi yücelten, güçlü ve değerli kılan” mânasına gelir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ʿazz” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿazz” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ʿazz” md.).

Muiz ismi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemektedir. Fakat esmâ-i hüsnâ içinde yer alan azîz doksan bir ve izzet altı âyette zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿazz” md.). İzzet kavramı bir âyette ta‘zîzden gelen mâzi (Yâsîn 36/14), bir âyette de i‘zâz masdarından muzâri fiil şeklinde Allah’a nisbet edilmiştir (Âl-i İmrân 3/26). Muiz ismini doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listesine alan râvinin Âl-i İmrân sûresindeki âyetten yararlandığı anlaşılmaktadır: “De ki: Ey mülkün ve mutlak hâkimiyetin sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine verir, dilediğinden geri alırsın; dilediğini yüceltir, dilediğini alçaltırsın. Bütün iyilikler senin elindedir.

Şüphesiz ki sen her şeye kādirsin.” Burada yer alan iki âyetin genel muhtevası şirk inancını reddedip tevhid ilkesini pekiştirmektedir. Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadis de bu yorumu desteklemektedir: “Allah’ın yücelik ve üstünlüğünü dile getiren âyet (âyetü’l-izz) şudur: Her türlü övgü çocuk edinmeyen, hâkimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten ötürü dost ve yardımcıya ihtiyacı olmayan Allah’a özgüdür. Sen O’nu hep böyle yücelterek an” (el-İsrâ 17/111; Müsned, III, 439-440; Şevkânî, III, 257). Muiz ismi hem İbn Mâce hem Tirmizî rivayetinde yer almış (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82), ayrıca çeşitli hadislerde azîz, izzet kelimeleriyle “eazze” fiili Allah’a nisbet edilmiştir. “İ‘zâz” (aziz kılmak, yüceltmek) masdarından gelen bu fiilin mef‘ullerinin Muhammed, İslâm, Allah’ın dini,

müslümanlar ve Allah'ın dilediği kimselerden oluştuğu görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, IV, 203-205).

Muiz esmâ-i hüsnâ hadisinde müzil (müzill) ismiyle birlikte zikredilmiştir. Bunun kaynağı olan âyette de iki isim yan yana getirilmiştir. Müzil kelimesi "zelil olmak, hor görülmek" anlamındaki züll (zillet, mezellet) kökünün "if'âl" kalıbından bir sıfat olup "zelil, hakir ve alçak duruma düşüren" demektir. Zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğinde "dilediği kimseyi hor ve hakir duruma düşürüp bütün üstünlük niteliklerini ondan kaldıran" mânasına gelir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ẕll" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ẕll" md.). Müzil Kur'an'da geçmemekte, muiz isminde olduğu gibi türetildiği kökün masdarından gelen fiil şeklinde Allah'a izâfe edilmektedir (Âl-i İmrân 3/26). Bunun yanında bir âyette zül kavramı Allah'tan nefyedilmekte (el-İsrâ 17/111), bir âyette de buzağıyı tanrı edinen İsrâiloğulları'na Allah'tan bir gazap geleceği ve zillete uğrayacakları ifade edilirken dolaylı olarak "izlâl" kavramı O'na nisbet edilmektedir (el-A'râf 7/152). Tezlîl (boyun eğdirmek) ve bir yardımcı fiille birlikte aynı anlama gelen zelûl kelimeleri de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Yâsîn 36/72; el-Mülk 67/15). Müzil esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde yer almış, ayrıca fiil kalıplarında Allah'a nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, II, 183-184).

Âlimler, muiz-müzil isimlerinin karşıt olmakla birlikte zât-ı ilâhiyyeye nisbetleri açısından beraber kullanılmasının gerektiğini vurgulamış ve buna kābız-bâsıt, hâfıd-râfi' gibi isimleri örnek göstermişlerdir. Âl-i İmrân sûresindeki âyetin konumu (3/26), ayrıca müslümanlarla birlikte yaşadıkları halde inkârcılar arasında güç ve şeref arayan münafıkların yanılgıya düştüğünü, bütün izzetin Allah nezdinde bulunduğunu ifade eden âyet (en-Nisâ 4/138-139) ve Benî Mustalik̇ Gazvesi dönüşünde müslümanları güçsüz zanneden münafıkların onları Medine'den çıkaracaklarını söylemeleri üzerine, "Asıl üstünlük (izzet) Allah'ın, peygamberinin ve müminlerindir" (el-Münâfikūn 63/8; bk. Taberî, XXVIII, 146-147) meâlindeki âyetten anlaşılacağı üzere Cenâb-ı Hakk'ın birini aziz kılması maddî olmaktan çok mânevî alanla ilgilidir. Kuşeyrî, bu iki ismin hem dünya hem âhiret hayatında geçerli olduğunu belirttikten ve muizzin, zâhidden muvahhide kadar yükselen mânevî mertebe sahiplerini nasıl yücelttiğini ifade ettikten sonra Allah'ın kullarını aziz kılışının temel ilkesi olarak kanaati göstermiştir. Zira aşağılanmanın asıl sebebi hırsa kapılmaktır. Büyükler

şöyle demiştir: “Allah hiçbir kulu nefsinin zilletini gösterecek şuuru lutfettiği kimse kadar aziz, hiçbir kulu da nefsinin yüceliğini vehmettirecek duyguyu verdiği kimse kadar zelil kılmamıştır” (et-Taḥbîr, s. 47-49). Gazzâlî de gerçek anlamdaki mülk ve hâkimiyetin bir şeye veya bir kimseye bağımlılığın doğurduğu zilletten, aşağı arzuların baskısı ve cehalet tasmasından kurtulmakta olduğunu belirtir. Onun cehaletten kastettiği şey kişinin kendi nefsinin tuzaklarını bilmemesidir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 95).

Muiz ve müzil bazı görüşler bir yana (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 115b; Fahreddin er-Râzî, s. 245) Allah’ın fiilî sıfatları grubuna girer. Muiz ismiyle azîz, dâr-nâfi‘, hâfıd-râfi‘ ve kābız-bâsıt isimleri, ayrıca mâlikü’l-mülk arasında anlam ilişkisi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ʿazz”, “ẕll” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ʿazz” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ʿazz”, “ẕll” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, II, 183-184; IV, 203-205; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿazz” md.; Müsned, III, 439-440; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVIII, 146-147; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 41; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 208; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 53; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 199b-200a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 47-49; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fahluh), s. 95; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 115b-116a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 245-246; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1349-51, III, 257.

Bekir Topaloğlu

MUİZ b. BÂDÎS

(معزّ بن باديس)

Ebû Temîm Şerefüddevle Muizz b. Bâdîs b. Mansûr b. Bulukkîn b. Zîrî et-Temîmî es-Sanhâcî (ö. 454/1062)

İfrîkıye Zîrî hükümdarı (1016-1062).

5 Cemâziyelevvel 398'de (17 Ocak 1008) Mansûriye'de doğdu. Babası Bâdîs b. Mansûr'un 30 Zilkade 406'da (10 Mayıs 1016) Hammâdîler'in merkezi Kal'atü Benî Hammâd'ı kuşatması sırasında âni ölümü üzerine Mehdiye'de hükümdar ilân edildi (21 veya 23 Zilhicce 406 / 31 Mayıs veya 2 Haziran 1016). Kısa bir süre sonra da başşehir Mansûriye'ye gitti ve Trablus Valisi Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan'ı kendisine vezir ve sâhibü'l-ceyş tayin etti. Kayrevan'da ramazan bayramı kutlamaları sırasında düzenlenen bir suikasta mâruz kaldıysa da bundan kurtuldu (1 Şevval 407 / 3 Mart 1017). Daha önce de yine Kayrevan'da Mansûriye'ye geldiğinin ertesi gün yapılan törenler sırasında Sünnîler'le Şiîler arasında çatışma çıkmış ve çok sayıda Şiî ölmüştü. Suikast teşebbüsünün ardından Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, Fâtımî-ler'i destekleyen genç hükümdara hil'at gönderip Şerefüddevle lakabını verdi.

Muiz, babası Bâdîs b. Mansûr'un ölümüyle yarım kalan Hammâdî seferini sürdürdü ve iki tarafın çok zayiat verdiği savaşta üstünlük sağladı (30 Rebîülevvel 408 / 26 Ağustos 1017). Taraflar arasında imzalanan antlaşma sonucu Zîrîler'in, biri Hammâd b. Bulukkîn'in soyundan gelen ve Kal'atü Benî Hammâd'ı merkez edinen Hammâdîler, diğeri Bâdîs b. Mansûr'un soyundan olup Kayrevan'ı merkez edinen Zîrîler olmak üzere iki kola ayrılması kabul edildi. Aralarında kurulan dostluk, Muizz'in kız kardeşiyle Abdullah b. Hammâd arasında gerçekleştirilen evlilikle pekiştirildi. Ancak bu iyi ilişkiler, Hammâd el-Berberî'nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Kāid zamanında 432 (1040-41) yılında tekrar bozulmuş ve Kāid Kal'atü Benî Hammâd'ı kuşatan Muiz ile barış yapmak zorunda kalmıştır (434/1042-43).

Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, Muizz’e verdiği desteği sürdürdü ve kendisine değerli taşlarla süslü bir kılıçla birlikte hil‘at ve pek çok hediye gönderdi (411/1020). Üç yıl sonra Halife Zâhir el-Fâtımî de Muizz’e Şerefüddevle ve Adudüha lakabını verdi. Muiz on beş yaşına geldiğinde,

kendi başına hareket etmeye başlayan ve devlet gelirlerini yedi yıldır elinde tutan veziri Ebû Abdullah Muhammed’i idam ettirip mallarına el koydu (7 Rebîülâhir 413 / 10 Temmuz 1022); yerine Ebü’l-Behâr İbn Halûf’u getirerek üzerinde baskı hissetmediği bir yönetim ortamı oluşturdu.

Muizz’in hükümdarlığının otuz beş yılı bazı iç karışıklıklar yaşanmakla birlikte genelde başarılı geçti ve ülkede refah düzeyi yükseldi. Ancak çoğunluğu Mâlikî mezhebine mensup olan halk Şiî hâkimiyetini benimsemiş değildi. Ülkenin içinde bulunduğu şartları dikkate alan Muiz, Fâtımî hilâfetinin özellikle Vezir Ebü’l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Cercerâî’nin ölümünün ardından zayıfladığı dönemde Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh’ın adına hutbe okutmaya başladı (441/1049 veya 443/1051). Bunun üzerine Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Muizz’i cezalandırmak için Benî Hilâl ve Benî Süleym Arap kabilelerini Kuzey Afrika’ya göç ettirdi. Doğudan gelen Benî Hilâl’in topraklarını istilâsı sırasında Muiz çok zor günler yaşadı. O yıllarda ülkede görülen salgın hastalık, kuraklık ve kıtlık nüfusun büyük oranda azalmasına ve ekonomik açıdan ciddi kayıplara sebep olduğundan Hilâlî yayılmasına karşı konulamadı. Özellikle 11 Zilhicce 443 (14 Nisan 1052) tarihinde Kābis ile Kayrevan arasındaki Hayderan’da meydana gelen savaşta Muiz ağır bir yenilgiye uğradı ve beş yıldan beri Hilâlîler’in ablukası altında bulunan Kayrevan’da daha fazla kalamayacağını anlayarak oğlu Temîm’in valilik yaptığı Mehdiye’ye gitti (27 Şâban 449 / 29 Ekim 1057). Muizz’in ayrılmasından sonra Kayrevan bedevî Araplar tarafından yağmalandı ve sahil şeridi hariç ülkenin tamamı Benî Hilâl’in eline geçti. Hilâlî istilâsının etkilerini en aza indirmek isteyen Muiz, 446 (1054-55) veya 449 (1057) yılında tekrar Fâtımî halifesi adına hutbe okutmak zorunda kaldı. 24 Şâban 454 (2 Eylül 1062) tarihinde de Kayrevan’da vefat etti.

Çocuk yaşta babasından ciddi problemleri olan bir yönetim devralan Muiz, bunların üstesinden gelmeye çalıştığı kırk altı yıllık emirlik döneminde

halkını refaha kavuşturup başlıca şehirleri görkemli yapılarla süslemişse de öldüğünde oğlu Temîm'e halkı yoksulluk içinde bulunan, toprakları bölünüp parçalanmış bir ülke bırakmıştır. Aynı zamanda edip ve şair olan ve kendisine ʿUmdetü'l-küttâb ve ʿuddetü ẕevi'l-elbâb adlı bir eser nisbet edilen Muiz, Kazzâz, Ebû İshak el-Husrî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî, İbnü'r-Rakīk ve Ebû İmrân el-Fâsî gibi şair, edip ve âlimleri himaye etmiş, özellikle hocası şair ve astronomi âlimi Ali b. Ebü'r-Ricâl'e büyük saygı göstererek ona sarayında müneccimlik ve vezirlik görevleri vermiştir. Kaynaklarda güzel ahlâklı, kan dökmekten hoşlanmayan, mütevazi, yumuşak kalpli ve cömert bir kişi olarak nitelendirilen Muiz b. Bâdîs, Mansûriye yakınında inşa ettirdiği ve Hîre Hükümdarı Nuʿmân b. Münzir'in sarayından hareketle Havarnak adını verdiği görkemli sarayı ile ün kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muiz b. Bâdîs, ʿUmdetü'l-küttâb ve ʿuddetü ẕevi'l-elbâb (nşr. Necîb Mâyil el-Herevî - İsâm Mekkiyye), Meşhed 1409, neşredenin mukaddimesi, s. 12-16; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 256-259, 294-295, 327-328, 340, 349, 355, 377, 450, 492, 521, 566-569; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 233-235; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 266-298; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIV, 199-218; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1424/2003, II, 323-324; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 158-159; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993, s. 102-106; Abduh Abdülazîz Kalkîle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1403/1983, s. 29-36; Hady Roger Idris, "al-Muʻizz ben Bâdîs grandeur et décadence de la 'civilisation kairouanaise'", Les Africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, XII, 225-251; a.mlf., ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 165-284; Şâzelî Bû Yahyâ, el-Ḥayâtü'l-edebiyye bi-İfrîḳıyye fî ʿahdi Benî Zîrî (trc. Muhammed el-Arabî Abdürrezzâk), Tunus 1999, I, 320-323; G. Marçais, "Zîrîler", İA, XIII, 576; M. Talbi, "al-Muʿizz b. Bādīs", EI² (İng.), VII, 481-484; Amin Tibi, "Zīrids", a.e., XI, 514.

Casim Avcı

MUİZ-LİDÎNİLLÂH

(المعزّ لدين الله)

Ebû Temîm el-Muiz-Lidînillâh Mead b. İsmâîl b. el-Kāim-Biemrillâh Muhammed el-Fâtımî (ö. 365/975)

Fâtımî halifesi (953-975).

11 Ramazan 319'da (27 Eylül 931) Fâtımîler'in başşehri Mehdiye'de doğdu. Halife Mansûr-Billâh'ın oğludur. Dedesi Kāim-Biemrillâh eğitimiyle bizzat meşgul oldu ve sarayda iyi bir eğitim gördü. Mansûr-Billâh'ın veliaht tayin edip sağlığında halktan biat aldığı Muiz-Lidînillâh, 29 Şevval 341'de (19 Mart 953) veya 7 Zilhicce'de (25 Nisan) hilâfet makamına geçti. Ertesi yıl isyancı Hevvâre kabilesini ve diğer kabilelerden bazı âsileri itaat altına aldı. Devlet erkânını Berberîler'e karşı iyi davranmaları konusunda uyardı ve bu siyasetiyle kısa zamanda bütün Mağrib topraklarında Fâtımî hâkimiyetini tesis etti. Cevher es-Sıkıllî, Zîrî b. Menâd gibi kabiliyetli şahısları keşfederek onlara büyük mansıblar verdi. Muizz'in Endülüs'ü ele geçirmek istemesi üzerine Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman, Kuzey Afrika'da stratejik önemi olan bazı şehirleri Fâtımîler'e baskı yapabileceği mevkiler haline getirdi. Bu sırada Endülüs Emevî kuvvetleri Sicilya yakınlarındaki Fâtımî keşif gemilerine saldırdı. Muiz de Sicilya Valisi Hasan b. Ali el-Kelbî'yi Emevî donanmasını vurmak ve İspanya sahillerine baskın yapmakla görevlendirdi. Hasan b. Ali, 344'te (955-56) küçük bir donanmayla Meriye'de (Almeria) Emevî donanmasını yenilgiye uğrattı. Bunun üzerine III. Abdurrahman, ertesi yıl Bizans İmparatoru VII. Konstantinos ile ittifak yaparak bazı Fâtımî limanlarını tahrip etti. Fâtımî donanması da Sicilya yakınlarında Bizans donanmasına ağır zayiat verdirdi. Bizans imparatoru, Muiz-Lidînillâh'a haraç ödeyip hediyeler göndererek barış istedi. Taraflar arasında beş yıllık bir süre için barış antlaşması imzalandı (346/957).

Öte yandan III. Abdurrahman savaş hazırlıklarına devam ederek bütün limanlarına kuvvet yığdı. Fâtımîler'in Sicilya valisi Hasan b. Ali'yi mağlûp

eden Endülüs Emevî kuvvetleri Kuzey Afrika limanlarına baskınlar düzenledi. Mağrib-i Aksâ'da halkın Fâtımîler aleyhine döndüğü bu dönemde bazı Fâtımî emîrleri Emevîler'e katıldı. Bunun üzerine Muiz 347 (958) yılında Cevher es-Sıkıllî'yi büyük bir orduyla Mağrib'e sevketti. Sicilmâse ve Fas'ı zaptedip Tanca ve Sebte (Ceuta) dışında bütün Mağrib'i Fâtımî hâkimiyetine alan Cevher birkaç ay sonra Kayrevan'a döndü. İspanya'dan vazgeçen Muiz, Kuzey Afrika'daki durumunu korumak ve İhşîdîler'in hâkimiyetindeki Mısır'a yönelmek niyetindeydi. Bu sırada Girit adasında Bizanslılar'ın saldırısına uğrayan müslümanlar Muiz'den yardım istedi. Halife kendisi yardım ettiği gibi İhşîdîler'i de onlara yardım etmeye teşvik etti. Öte yandan Bizanslılar'a haber gönderip adadaki müslümanları rahatsız etmemelerini bildirdi. Ancak Bizanslılar, müttefikleri olan Endülüs Emevîleri ile anlaşıp bir yıllık kuşatmadan sonra Girit'in kuzey kıyısındaki Kandiye'yi (Candia) ele geçirdiler. 15 Muharrem 350'den (6 Mart 961) itibaren bütün ada zaptedildi. Muiz, Girit adasını kurtarmak için teşebbüslerde bulunduysa da kendisi doğrudan müdahale edemedi. 351'de (962) Fâtımîler'in Sicilya vali nâibi Ahmed b. Hasan el-Kelbî,

Bizans'ın himayesindeki Tabermîn (Taormina) Kalesi'ni ele geçirip adını Muizziye olarak değiştirdi. Fâtımî ordusu, Sicilya'daki son Bizans kalesi Rametta yakınlarında Bizans ordusunu mağlûp etti ve bütün Sicilya Fâtımî hâkimiyetine girdi (353/964). Fâtımîler'le Bizans arasında 356 (967) yılında bir barış antlaşması imzalandı. Bizans karşısında kazanılan bu zafer bütün İslâm dünyasında sevinçle karşılandı.

Mısır hâkimi Kâfûr el-İhşîdî'nin ölümünün (357/968) ardından Mısır'da görülen ekonomik kriz, kıtlık ve pahalılık yüzünden halkla idareciler ve asker arasında meydana gelen çatışmalar sırasında Mısır'ın ileri gelenleri Muizz'e mektup gönderip ülkelerine asker sevketmesini istediler. Muiz 358 (969) yılında Cevher es-Sıkıllî'yi büyük bir ordu ile Mısır'a yolladı. Fâtımî ordusu üç ay sonra İskenderiye'ye ulaştığında İhşîdî ordusu Mısır'ı terketmişti. Mısır ileri gelenleri, Vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Furât'ın başkanlığında Cevher'in Cîze'deki karargâhına giderek bağlılıklarını bildirdiler. 17 Şâban 358'de (6 Temmuz 969) Fustat'a giren Cevher, Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh adına okunmakta olan hutbeye son verip hutbeyi Câmiu'l-atîk'te Muiz adına okuttu. Fustat'ın kuzeyinde Kahire şehrinin temellerini attı, Ezher Camii ve Medresesi'nin inşasını başlattı.

358 (969) yılına kadar Fâtımîler'e bağlı kalan Karmatîler bu tarihten itibaren onlara karşı tavır aldılar. Ebû Müslim adıyla bilinen ve Ali evlâdı arasında mehdî olarak tanınmak isteyen Abdullah b. Ubeydullah b. Tâhir bu konuda başarısız olunca Karmatîler'e katıldı. Bunun üzerine Cevher, Zilkade 358'de (Eylül 969) Ca'fer b. Felâh el-Kütâmî'yi büyük bir ordu ile Suriye bölgesine gönderdi. Muharrem 359'da (Kasım-Aralık 969) Dımaşk'ta hutbe Muiz-Lidînillâh adına okundu. Muiz, mahallî yöneticilere maddî imkânlar sağlayarak Hicaz'da da adına hutbe okutmayı başardı. Ca'fer b. Felâh, Hasan el-A'sam kumandasındaki Karmatî kuvvetleri karşısında Suriye'den çekilmek zorunda kaldı. Cevher'in yolladığı yardımcı kuvvetleri Yafa'da kuşatan Karmatîler kısa zamanda Kahire önlerinde karargâh kurdu. Bazı Karmatî kumandanları ile temasa geçen Cevher 3 Rebîülevvel 361'de (24 Aralık 971) Karmatîler'i yenilgiye uğrattı. Bu sırada Mısır'a gitmek için Mansûriye'den yola çıkan Muiz Ramazan 362'de (Haziran 973) Kahire'ye ulaştı. Burada öncelikle ülkenin ekonomik durumunu ele aldı ve ed-dînârü'l-Muizzî adıyla yeni bir para bastırdı. 363 (974) yılı hac mevsiminde Mekke ve Medine'de hutbe onun adına okundu (İbnü'l-Esîr, VIII, 647). Muiz, ertesi yıl Mısır halkı arasındaki saygınlığından endişelendiği Cevher'i azledip yerine İbn Killis'i getirdi.

Fâtımîler'in Mısır'ı zaptetmesinin ardından Muizz'in bütün gayretlerine rağmen biat alamadığı Deylem, Azerbaycan ve Bahreyn Karmatîleri'nin gizli Fâtımî düşmanlığı açığa çıktı. Karmatîler, Hasan el-A'sam kumandasında Ahsâ'dan hareket ederek Mısır'a doğru yürümeye başladılar. Muiz onlarla mücadele için ordusunu ve donanmasını güçlendirdi, yeni kurduğu tersanelerde 600 gemi inşa ettirdi. 363 (974) yılında Aynişems'te konaklayan Karmatî ordusu her tarafta yağmaya ve soyguna başladı. Muiz, çok tehlikeli bir duruma gelen bu hareketi aralarına ihtilâf sokarak önlemeyi düşündü ve bunda muvaffak oldu. Karmatîler, Mısır seferinde başarılı olamamakla birlikte Suriye'yi bir süre daha ellerinde tutmaya devam ettiler. Bu dönemde eski Büveyhî kumandanlarından Alp Tegin et-Türkî, Dımaşk halkının isteğiyle şehre girdi. Ardından Muiz, Dımaşk valiliğini kendisine vermek üzere Alp Tegin'i Mısır'a çağırdı, fakat Alp Tegin bu teklifi reddetti. Onun üzerine sefer hazırlığı yaparken hastalanan Muiz kısa bir müddet sonra vefat etti (11 Rebîülâhir 365 / 18 Aralık 975). 17 Rebîülâhir 365'te (24 Aralık 975) öldüğü de rivayet edilir. Yerine geçen oğlu Azîz-

Billâh tarafından ölümü uzun süre gizlendikten sonra kurban bayramında açıklandı (10 Zilhicce 365 / 9 Ağustos 976).

Cesur, cömert, alçak gönüllü, ileri görüşlü, yumuşak tabiatlı, halkına karşı âdil bir hükümdar olarak tanımlanan Muiz-Lidînillâh, Doğu'daki hoşnutsuz İsmâilîler'i tekrar kazanmak ve İsmâilî hareketinin ideolojik birliğini yeniden sağlamak için ciddi bir çaba gösteren ilk Fâtımî halifesidir. Yaptığı reform, muhalif İsmâilîler'in çoğunluğunca kabul edilen imâmet anlayışına kısmî bir dönüşü temsil etmektedir. Bu görüşler, ünlü İsmâilî fakihi Kādî Nu'mân b. Muhammed'in eserleri başta olmak üzere önemli İsmâilî âlimlerinin kitaplarında bizzat kendisine atfedilen bazı yazılarda ifade edilmiştir. Muiz, Fâtımî düşüncesine Yeni Eflâtuncu düşüncenin girmesine izin vermiş, bunun sonucunda daha önce muhalif İsmâilîler'ce savunulan bu görüşler Fâtımî dâîleri ve âlimler tarafından kabul edilmeye başlanmıştır. Onun sayesinde Horasan, Sîstan ve Mültan İsmâilîler'i büyük ölçüde Fâtımî davası çevresinde birleşmiş, bu bölgelerde Fâtımî hâkimiyeti resmen tanınmıştır. Ancak Muiz, İsmâilîler'in Karmatî grubunu kazanma konusunda fazla başarılı olamamıştır. Fâtımîler'in Mağrib'deki hâkimiyetleri kesin şekilde Muiz-Lidînillâh döneminde gerçekleştirilmiş, Fâtımîler onun zamanında mahallî bir devlet olmaktan çıkıp büyük bir imparatorluk haline gelmiştir. Muiz, aynı zamanda İsmâilî davetini Fâtımî hâkimiyeti dışındaki topraklara da yaymaya çalışan ilk İsmâilî imamıdır. Ayrıca İsmâilî fıkhının bir külliyat halinde derlenmesi için gayret sarfetmiş ve Kādî Nu'mân'ı böyle bir eser yazmakla görevlendirmiştir. Kādî Nu'mân'ın hazırladığı Deʿâʾimü'l-İslâm, Muiz'den itibaren bütün Fâtımî halifeleri tarafından bir kanun külliyatı kabul edilmiştir. Fâtımîler'in sembolü olarak beyaz elbise (hilâfet cübbesi) giyen Muiz döneminde Mısır'da dinî alanda değişik uygulamalar yapılmıştır. İlk uygulama ramazanla ilgilidir. Cevher es-Sıkıllî'nin emriyle rü'yet-i hilâl dikkate alınmaksızın her yıl otuz gün oruç tutulması esası getirilmiş ve bu uygulama Fâtımîler'in yıkılışına kadar devam etmiştir. İkinci değişiklik olarak ezana "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresi ilâve edilmiş, bunu dinî konulardaki diğer uygulamalar takip etmiştir.

Muizz'in çeşitli ilimlere ilgi duyduğu, tıp ve eczacılığa önem verdiği, bu konularda eser yazılmasını teşvik ettiği, Latince'yi, Slav ve Sudan dilleri gibi bazı dilleri bildiği, maiyetindekilere tek kadınla evlenmelerini tavsiye

ettiği belirtilmektedir. 353 (964) yılında bir dünya haritası yapılmasını, bu haritada şehir, dağ, nehir, deniz ve yol adlarının altın veya gümüşle yazılmasını emretmiş, haritanın yapımı için 22.000 dinar ayrılmıştır. Muiz, aynı zamanda muhtelif vesilelerle büyük törenler düzenleyen ilk Fâtımî halifesidir. Cuma ve bayram günleriyle cumartesi ve salı günlerinde ve ramazan ayı boyunca büyük alaylar ve ihtifaller tertip eder, dinî ve siyasî münasebetlerle halka yemek ikram eder ve ihsanlarda bulunurdu. Şiî dünyasında önemli bir yeri olan Gadîr-i Hum gününü (18 Zilhicce) 362 (19 Eylül 973) yılında Mısır'da resmî bayram ilân etmiş, yine onun döneminden itibaren Mısır'da Hz. Peygamber'in doğum günü resmen kutlanmaya başlanmıştır. Vezir İbn Killis, Muiz-Lidî-nillâh'ın emri üzerine Uslûc b. Hasan ile iş birliği yaparak haraç, gümrük, cizye ve vakıf kaynaklarını gözden geçirip Mısır'da yeni bir vergi sistemi kurmuş, bu sayede devlet gelirlerinde büyük artışlar olmuştur. Muiz ayrıca camiler, yollar, köprüler ve türbeler yaptırarak Mısır'ı âdeta yeniden inşa etmiştir.

Kendisi de edebiyatla uğraşan Muiz birçok edip ve şairi himaye etmiş, onların övgülerini kazanmıştır. İbn Hânî'nin Muiz hakkındaki şiirleri (el-Muizziyyât) müstakil bir divan teşkil edecek kadar çoktur. Muiz-Lidînillâh'a nisbet edilen bazı eserler şunlardır: el-Münâcât evi'l-edʿiye, Edʿiyetü'l-eyyâmi's-sebʿa, er-Risâletü'l-Mesîḥiyye, Risâletü'l-Muʿiz ile'l-Ḥasan b. Aḥmed el-Ḳarmaṭî, Sicillü'l-Muʿiz ilâ Celem b. Şeybân, Kitâbü'r-Ravża, Risâletü'l-Muʿiz ilâ baʿżi duʿâtih, Risâletü câmiʿati'l-cevâhir bi-rivâyeti'ş-şeyḫ Ebî ʿÎsâ el-Mürşid (Poonawala, s. 68-70). Ayrıca Kādî Nu'mân b. Muhammed'in Deʿâʾimü'l-İslâm adlı eserinde onun da büyük katkısının olduğu kabul edilmektedir (İA, IX, 350). İbn Zûlâk Sîretü'l-Muʿiz Lidînillâh adıyla bir eser yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, Beyrut 1908, s. 298, 584; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 4-28; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIV, 139, 150, 210-211; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad, ts. (Dârü'l-

ulûm), s. 83-92; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 497-498, 524-525, 543-545, 556-558, 590-592, 596-599, 610, 614-616, 620-625, 638-641, 647, 663-664; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ᾿ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 172, 291, 296, 304-306; II, 389, 391-393; İbn Müyesser, el-Münteḳā min aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 159-163, 164; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 224-228; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 221-223; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, XV, 159-167; Makrîzî, el-Ḫıṭâṭ, I, 351-354, 470; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 134-235; İdris İmâdüddin, Târîḫu'l-ḫulefâ᾿i'l-Fâṭımiyyîn bi'l-Maġrib: el-Ḳısmü'l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni'l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 523-740; İbn Ebû Dînâr, el-Mü᾿nis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993, s. 93-95; B. Lewis, The Origins of Ismâ'ilism, Cambridge 1940, s. 5, 7, 16, 35, 68, 81, 84, 86, 89; Hasan İbrâhim Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, el-Muʿiz-Lidînillâh, Kahire 1963; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 93-156, ayrıca bk. İndeks; İsmail K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), California 1977, s. 68-70; Mûsâ Lukbâl, "el-Muʿiz-Lidînillâh ve cîlün cedîd min Kütâme min ḫilâli veşîḳatin Fâṭımiyyetin muʿâṣıra", Eşġālü'l-mü᾿temeri'l-evvel li-târîḫi'l-Maġribi'l-ʿArabî ve ḥaḍâretih, Tunus 1979, I, 195-216; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâ᾿, Beyrut 1401/1981, s. 194-196; M. Tâhâ el-Hâcirî, Merḥaletü't-teşeyyuʿ fi'l-maġribi'l-ʿArabî ve eṯeruhâ fi'l-ḥayâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, s. 59-88; S. M. Stern, Studies in Early Ismāʿīlism, Leiden 1983, s. 256-288; a.mlf., "An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Muʿizz", Byzantion, XX, Bruxelles 1950, s. 239-258; Muhammed el-Ya'lâvî, İbn Hânî el-Maġribî el-Endelüsî (320/931-362/973): Şâʿirü'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 93-114; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 60-95, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Fâtımîler", DİA, XII, 230-231, 234, 238; H. Halm, The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids (trc. M. Bonner), Leiden-New York 1996, s. 338-420; Farhad Daftary, A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community, Edinburgh 1998, s. 55, 67, 75-79, 80-81, 87, 95; a.mlf., Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâilîler: Tarih ve Kuram (trc. Ercüment Özkaya), Ankara 2001, s. 196, 210-218; a.mlf., Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies, London-New York 2004, s. 27-28, 30-31, 132-133; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm

Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 25, 65, 174, 334, 355, 412, 419, 443, 454; M. Brett, The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Tenth Century, Leiden-Boston 2001, bk. İndeks; H. A. R. Gibb, "Muiz li-Dîni'l-lâh", İA, VIII, 558-560; Fyzee, "Nûmân", a.e., IX, 349-350; F. Dachraoui, "al-Muʿizz li-Dīn Allāh", EI[2] (İng.), VII, 485-489.

Asri Çubukcu

MUİZZÎ

(معزّي)

Ebû Abdillâh Emîrü'ş-şuarâ Muhammed b. Abdilmelik-i Nîşâbûrî (ö. 518-521/1124-1127 yılları arası)

İranlı kaside şairi.

440 (1048-49) yılı civarında Nîşâbur'da doğdu. Babası Sultan Alparslan'ın emîrü'ş-şuarâsı Abdülmelik Burhânî'dir. Başta babası olmak üzere çeşitli âlimler tarafından yetiştirildiği divanından anlaşılmakta ve bu konuda babası ile övünmektedir. 465'teki (1072) ölümünden önce babası onu Sultan Melikşah'ın himayesine verdi. Ancak ilk zamanlar hükümdardan ilgi görmedi. Melikşah'ın damadı Alî-yi Ferâmurz, ramazan hilâlinin görülmesi dolayısıyla hükümdar hakkında ona bir şiir söyletince hükümdarın dikkatini çekti ve kendisine hediyeler verildi. Arkasından başka şiirler yazdı. Melikşah'ın "Muizzü'd-dünyâ ve'd-dîn" lakabından dolayı Muizzî mahlasını aldı ve hükümdarın nedimi oldu. Melikşah'ın 485'te (1092) vefatından sonra baş gösteren karışıklıklar sebebiyle Herat, Nîşâbur ve İsfahan'a gitti. Buralarda kaldığı süre içinde Selçuklular'dan Berkyaruk ve Gıyâseddin Muhammed Tapar gibi hükümdarlarla Melikşah'ın ölümünün ardından hükümdarlık iddiasında bulunan kardeşi Arslan Argun, ayrıca Emîr Ebû Şücâ'-ı Habeşî ve Melikşah'ın oğulları ile vezirleri hakkında kasideler yazdı. Nihayet Sencer hükümdar olunca onun hizmetine girdi ve Sencer'in sarayında melikü'ş-şuarâlığa yükseldi. Sencer kendisine İsfahan şehrinin gelirlerinden maaş bağladı. Hükümdarın 511 (1117) yılından önceki bir tarihte çadırından attığı bir ok Muizzî'ye isabet ederek yaralanmasına sebep oldu. Avfî'nin onun bu yüzden hemen öldüğünü kaydetmesi gerçekle bağdaşmaz. Zira şair divanının çeşitli yerlerinde bu olaya atıfta bulunmakta ve sonradan iyileştiğini kaydetmektedir. Bununla beraber Senâî'nin Muizzî'nin vefatından dolayı yazdığı bir şiirden onun iyileşmeyen bu yaradan dolayı öldüğü anlaşılmaktadır. Son olarak Sencer'in veziri Muînüddîn-i Kâşî hakkında kaside yazdığına ve daha sonraki devlet adamlarıyla ilgili şiiri bulunmadığına bakılarak Kâşî'nin

görevde bulunduğu 518-521 (1124-1127) yılları arasında vefat ettiği söylenebilir. İran edebiyatında klasik dönemin önemli birkaç şairi arasında yer alan Muizzî hükümdarların ihsanlarıyla Sâmânîler devrinde Rûdekî, Gazneliler döneminde Ferruhî-i Sîstânî ve Unsûrî gibi rahat bir hayat sürmüştür.

Muizzî, kasidelerinde Ferruhî-i Sîstânî, Unsûrî ve Menûçihrî gibi şairlerin etkisi görülmekle birlikte onlardan samimi ve sade üslûbuyla ayrılır; şiirlerinde kolayca anlaşılabilen kelimeleri tercih eder. Bunlarda yeni mazmun ve kavramları kullanması gazelin gelişmesine de yardımcı olmuştur. Muizzî kasideye çok konulu bir şekil kazandırma eğilimindedir. Bizzat hayatıyla ilgili çeşitli manzumelerinde yoksulluğunu tasvir eder ve bu yoksulluğun hâmisi tarafından giderildiğini söyler. Kasidelerindeki birçok nesîb karşılıklı konuşma şeklindedir.

Muizzî divanının eski nüshaları Safevîler döneminden öteye geçmez; dolayısıyla bu nüshalara dayanılarak hazırlanan bir metnin şairin asıl divanını yansıtabileceği şüphelidir. Eser, Abbas İkbâl-i Âştiyânî tarafından Dîvân-ı Emîr Muʿizzî-yi Nîşâbûrî adıyla Tahran'da basılmış (1318 hş.), bunu Nâsir Heyyirî'nin Külliyyât-ı Dîvân-ı Muʿizzî isimli yayımı (Tahran 1362 hş., 1382 hş.) ve Muhammed b. Abdülmelik Nîşâbûrî'nin neşri (Tahran 1379 hş.) takip etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muizzî, Dîvân (nşr. Abbas İkbâl-i Âstiyânî), Tahran 1318 hş., neşredenin girişi, s. I-XV; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Leyden 1909, s. 40-43; Avfî, Lübâb, II, 69-86; Ali Şîr Nevâî, Teẕkire-i Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Ali Asgar-i Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 346-347; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 65-68; Storey, Persian Literature, V/2, s. 421-425; Browne, LHP, II, 327-330; Safâ,

Edebiyyât, II, 508-525; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, s. 83; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1967, s. 110-125; Rypka, HIL, s. 194-

195; Ethé, Târîẖ-i Edebiyyât, s. 107-108; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süẖan ü Süẖanverân, Tahran 1369 hş., s. 230-234; E. Berthels, “Muizzî”, İA, VIII, 560-561; Julie S. Meisami, “Muʿizzī”, EI² (İng.), VII, 489-490.

Adnan Karaismailoğlu

MUİZZÜDDEVLE

(معزّ الدولة)

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Şücâ' Büveyh b. Fennâ Hüsrev ed-Deylemî (ö. 356/967)

Irak Büveyhîleri'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (945-967).

303 (915-16) yılında doğdu. On dokuz yaşında iken ağabeyi İmâdüddevle Ebü'l-Hasan Ali tarafından İlyâsîler'in idaresinde bulunan Kirman'ı zaptetmekle görevlendirildi. Bölgeyi direnişle karşılaşmadan ele geçirdiyse de orada Büveyhî hâkimiyetinin pek kolay kurulamayacağını düşünen Ebü'l-Hasan Ali'nin emriyle geri çekilmek zorunda kaldı (İbn Miskeveyh, I, 352-356). 326'da (938), Emîrülümerâ İbn Râiḳ ve kumandan Beckem'e karşı İmâdüddevle'den yardım isteyen Ebû Abdullah el-Berîdî'ye destek vermek üzere Hûzistan'a gönderildi. Beckem'i mağlûp eden Ebü'l-Hüseyin Ahmed, Ahvaz'a hâkim olduktan sonra Berîdîler'i etkisiz hale getirip bölgede Büveyhî hâkimiyetini kurdu. Böylece Hûzistan'ı yönetmeye başlayan ve burayı, gücünü büyük ölçüde yitirmiş olan Abbâsîler'in elindeki Irak'a yapacağı askerî hareketler için bir üs olarak kullanan Ebü'l-Hüseyin Ahmed, önceleri Basra ve Vâsıt gibi Güney Irak şehirlerine başarısızlıkla sonuçlanan birçok sefer düzenledi. Başarısızlıkların sebebi Bağdat'ta Türk asıllı Emîr Tüzün'ün emîrü'l-ümerâlık mevkiinde bulunması idi. Tüzün'ün ölümü ve yerine geçen İbn Şîrzâd'ın selefinin yeteneklerine sahip bulunmaması, ayrıca bu sırada Vâsıt Valisi Yinâl'ın taraf değiştirerek kendisine tâbi olması, Ebü'l-Hüseyin Ahmed'in hiçbir direnişle karşılaşmadan Bağdat'a girip iktidarı ele geçirmesine fırsat verdi (11 Cemâziyelevvel 334 / 19 Aralık 945). Ebü'l-Hüseyin Ahmed, Halife Müstekfî-Billâh'ın huzuruna çıkarak biat etti ve halife ona Muizzüddevle, kardeşleri Ebü'l-Hasan Ali'ye İmâdüddevle, Ebû Ali Hasan'a da Rüknüddevle lakaplarını verdi. Halife tarafından emîrü'l-ümerâ tayin edilen Muizzüddevle, kırk gün sonra kendisine komplo düzenlediği suçlamasıyla halifeyi tahttan indirip gözlerine mil çektirerek yerine Muktedir-Billâh'ın oğlu Ebü'l-Kāsım Fazl'ı Mutî'-Lillâh unvanıyla tahta çıkardı (Mes'ûdî, IV,

371, 372; İbn Miskeveyh, II, 86-87).

Muizzüddevle, Bağdat’a yerleşmesinden ölümüne kadar geçen yirmi iki yıl boyunca emîrü’l-ümerâ sıfatıyla burada hüküm sürdü ve bu müddet içerisinde Irak’taki Büveyhî hâkimiyetini kabul etmek istemeyen Hamdânîler, Berîdîler, Karmatîler ve Vâsıt ile Basra / Şattülarap arasındaki Batîha’da hüküm süren Şâhinîler ile devamlı mücadele halinde oldu; bu sırada Basra gibi birçok önemli Irak şehrini ele geçirdi. Batîha’ya düzenlediği bir askerî harekât sırasında hastalanarak Bağdat’a döndü ve 17 Rebîülâhir 356’da (1 Nisan 967) öldü. Cenazesi önce sarayının bahçesine gömüldü; 358’de (969) Bağdat’ta, Şiîler tarafından mukaddes kabul edilen Kâzımiyye’nin Kureyş Mezarlığı’nda yapılan bir türbeye nakledildi. Yerine oğlu Bahtiyâr geçti.

Muizzüddevle’nin Irak’ı ele geçirmesinden sonra Şiî Büveyhî hânedanının Irak kolu ile Sünnî Abbâsî hilâfetinin zoraki birlikteliğine dayanan ve bu hânedanın yıkılışına kadar bir asırdan fazla devam eden bir süreç başlamıştır. Büveyhîler’de başlangıçta bir Şiî hilâfeti kurma düşüncesi mevcutsa da bazı sebeplerle bu düşünceden vazgeçtikleri görülür. Büveyhî topraklarında halkın çoğunluğunun Sünnî olması, bir Şiî hilâfetinin Büveyhî iktidarının bekası için ileride tehlike yaratabileceği ihtimalinin bulunması, Sâmânîler gibi Sünnî hasım devletlerin etkisi ve Büveyhî ordusunda Sünnî Türk unsurunun yer alması bu sebepler arasında sayılabilir. Abbâsî hilâfetinin devamına karar verildiğinde Muizzüddevle ve diğer Büveyhî emîrleri halifenin devlet başkanı sıfatını ve bu makamın bazı teorik imtiyazlarını tanımış, bununla beraber halife, fiilen daha önceden kaybetmeye başladığı icra gücünü neredeyse tamamen yitirmiştir. Muizzüddevle halifeye belirli bir maaş bağlamış ve onun özel mülk ve arazilerinin yönetimi için bir kâtip görevlendirmiştir (Mes‘ûdî, IV, 372, 385; İbn Miskeveyh, II, 87, 107-108). Halifenin bir Şiî hükümdarı tarafından tahta çıkarılıp indirilmesi, bu makamın başka hânedanlar nezdindeki hukukî konumunu olumsuz yönde etkilemiş ve Sâmânîler, Abbâsîler’e sadık olmalarına rağmen uzun bir müddet Mutî‘-Lillâh’ın halifeliğini kabul etmeyip göz altındaki Müstekfî-Billâh’ı halife tanımayı sürdürmüştür.

Hûzistan’ı yönetimi sırasında İmâdüddevle’ye bağımlı hareket eden Muizzüddevle, Askerimükrem’de bir darphâne kurdurmuş, 330 (942)

yılından itibaren kendi adına para bastırmış ve çeşitli güçlerin mücadele ettiği Irak gibi çok karışık bir bölgeye Büveyhî hâkimiyetini kalıcı bir şekilde yerleştirmiştir. Irak'taki yönetimi boyunca başta asker maaşlarının ödenmesi olmak üzere ekonomik sıkıntılar ve malî güçlüklerle karşılaşmıştır. Nakit ödeyemediği maaşlar için kumandan ve askerlere arazi iktâ ettiyse de bu uygulama, zaman içerisinde Irak'ta arazilerin verimsiz hale gelmesi ve tarım gelirinin düşmesi gibi olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Buna karşılık tarımı geliştirmek ve ihmal edilen Bağdat'ın sulama sistemini faaliyete geçirmek için bazı su kanallarının onarımını gerçekleştirmiştir. Bu arada malî sıkıntılara rağmen 350'de (961) büyük meblağlar harcayarak Bağdat'ın Bâbüşşemmâsiye semtinde kendisi için muhteşem bir saray inşa ettirmiştir. 355 (966) yılında Bağdat'ın Habsülcedîd mevkiinde bir bîmâristan yaptırmaya başlamış, ancak ölümü üzerine inşaat yarım kalmıştır.

Muizzüddevle diğer birinci nesil Büveyhî emîrleri gibi Şîa'nın Zeydiyye koluna mensuptur. Büveyhîler'in Sünnî Abbâsî hilâfetiyle uzlaşmasını sağlayan tarihî şartlar öyle görünüyor ki Muizzüddevle'nin Şiî-Sünnî siyasetinin sınırlarını da tayin etmiş, onun Şîa merkezli düşünmesini ve bu mezhebi siyasî araca dönüştüren bir politikaya yönelmesini engellemiştir. Fakat yine de iktidar değişikliği sebebiyle hassasiyeti artan Sünnîler'i fazla tahrik etmeden Şiîler'e birtakım imkânlar sağlamıştır. Onun zamanından itibaren nakiblik (nikābe) kurumu iki kısma ayrılmış ve önceden Abbâsî nikābeti içinde yer alan Hz. Ali soyundan gelenler kendilerine ait bağımsız bir Aleviyyîn / Tâlibiyyîn nakibliği elde etmiştir. Muizzüddevle uzun bir zaman Hz. Ali evlâdı içerisinde Zeydiyye'ye mensup olanları desteklemiş, fakat hayatının sonuna doğru İmâmiyye mensupları da önem kazanmaya başlamış ve içlerinden biri nakiblik kurumunun başına geçmeyi başarmıştır. Onun döneminde Şiîler toplumsal hayatta dinî ve içtimaî birtakım faaliyetlerle kendilerini belli etmiştir. 352 (963) yılından itibaren âşûrâ matemiyle Gadîr-i Hum bayramının görkemli törenlerle icrasına başlanmışsa da bu törenler Şiîler'le Sünnîler arasındaki gerilimi arttırmış ve özellikle Bağdat'ta bu iki grup arasında

sürüp giden çatışmalara sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aẖbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 233, 262-263, 284-285; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 371, 372, 385; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1392/1972, IV, 171, 217-219; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I-II, tür.yer.; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, et-Târîẖ (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Kahire 1337/1919, s. 342, 409; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîẖi't-Ṭaberî (Taberî, Târîẖ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 353, 354-355, 392, 397, 399, 400, 404, 407-408, 419, 429, 431, 432; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 340, 356-357, 365; VII, 2, 15, 16, 19, 23, 33, 38, 39, 48; VIII, 31, 39; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 324-326, 333-337, 340-343, 408-409, 445, 449-451, 453-455, 469, 477, 481-482, 496, 507, 510, 512, 514, 516, 520, 522-524, 549-550, 553-554, 565, 567-568, 575-577; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 174-177; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 6-14, 124, 134-135, 146-147, 148, 169, 173-174, 205 vd.; a.mlf., "The Relation of the Buwayhid Amirs with the 'Abbasid Caliphs", JPHS, II/3 (1954), s. 233; a.mlf., "A Distinguished 'Alid Family of Baghdād during the Buwayhid Period", Journal of the Asiatic Society of Pakistan, sy. 9, Karachi 1964, s. 50; S. Lane-Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, Bologna 1967, II, 197, 199, 200, 201, 202, 203; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 327, 329-332; İbrâhim Selmân el-Kürevî, el-Büveyhiyyûn ve'l-ẖilâfetü'l-ʿAbbâsiyye, Küveyt 1402/1982, s. 110-113, 118-120, 172-174, 189-194; Ahmet Güner, Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir 1999, s. 21 vd., 39, 44, 48, 49-51, 56, 103, 106, 130, 132, 133, 178, 219; Kûrkîs Avvâd, "ed-Dârü'l-Muʿizzî min eşheri mebânî Baġdâd fi'l-ḳarni'r-râbiʿ li'l-hicre", Sumer, X/2, Bağdad 1954, s. 197-217; C. E. Bosworth, "Military Organisation under the Būyids of Persia and Iraq", Oriens, XVIII-XIX (1967), s. 155, 159 vd.; K. V. Zettersteen, "Muizz-üd-Devle", İA, VIII, 561-562; a.mlf. - [H. Busse], "Muʿizz al-Dawla", EI² (İng.), VII, 484-485.

Ahmet Güner

MUİZZÜDDİN MUHAMMED

(معزّ الدين محمّد)

Muizzüddîn (Şihâbüddîn) Muhammed b. Bahâiddîn Sâm (ö. 602/1206)

Gurlu hükümdarı (1203-1206)

(bk. GURLULAR).

MUKABELE

(bk. SEMÂ).

MUKABELE

(المقابلة)

Bir başkasının Kurʾân-ı Kerîm'i okuyuşunu takip etmek ve bu suretle hatim indirme anlamında kıraat terimi.

Sözlükte "iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak" anlamına gelen mukābele, üç aylarda ve bilhassa ramazanlarda cami, mescid ve evlerde daha çok sabah, öğle, ikindi namazları öncesinde hâfızlar tarafından okunan Kurʾan'ı takip etmek suretiyle hatim indirme geleneğine ad olmuş, zamanla hâfızların bu okuyuşları için de aynı terim kullanılmıştır. Bu gelenek, Cebrâil'in ramazan aylarında her gece Hz. Peygamberʾe gelerek o ana kadar nâzil olan âyet ve sûreleri karşılıklı okuyup kontrol etmelerine dayanır (bk. ARZA). Kurʾan'ın ramazan ayında nâzil olmaya başlaması, bu ayda yapılan amellerin diğer zamanlara göre daha faziletli kabul edilmesi de geleneğin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Resûl-i Ekrem'in vefatından önceki son ramazanda mukabele iki defa gerçekleşmiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 5, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "İstiʾẕân", 43; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 98, 99), buna "arza-i ahîre" denir (İbn Sa'd, II, 195). Sahâbeden bazıları ramazan ayı gelince aile fertlerini toplayarak onlara mukabele okurlardı (Nevevî, s. 131 vd.).

Kurʾan'ı güzel okuyan birinden dinleme ve yanlışsız hatmetmekle ilgili bazı naslar vardır. Hz. Peygamber ashabın içinde güzel Kurʾan okuyanları dinler, bazan göz yaşlarını tutamadığı olurdu. Bir hadiste, Allah'ın evlerinden birinde O'nun kitabını okuyan ve müzakere eden cemaati rahmetin kaplayacağı, onları meleklerin kuşatacağı ve Allah Teâlâ'nın o mecliste yer alanları kendi nezdinde bulunanlara bildireceği kaydedilir (Müslim, "Ẕikir", 38; Ebû Dâvûd, "Vitir", 14; Tirmizî, "Ḳırâʾât", 12). "Allah'ın evleri"nden genellikle mescidler anlaşılırsa da bu işin yapıldığı mektep, medrese, hankah ve meskenler de buna dahil edilmiştir. İslâm ülkelerinde saraylarda da mukabele okuyan hâfızlar bulundurulmuştur. İbn Hallikân, Hârûnürreşîd'in hanımı Zübeyde'nin Kurʾan'ı ezberleyen 100 kadar câriyesinin olduğundan ve sarayında onları dinlediğinden söz eder. İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saâdet Dairesi'nde günün

hemen her saatinde mukabele okuma geleneği günümüzde de sürdürülmektedir.

Bugün İslâm dünyasında yaşatılan mukabele geleneğinde esasta bir değişiklik yoktur. Makedonya gibi bazı Balkan ülkelerinde mukabeleye üç aylar girince başlanmakta, recep, şâban ve ramazan aylarında hatim indirilmektedir. Eski İstanbul ramazanlarında camilerde mukabele okumaya ramazandan on beş gün önce başlanır (Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey, s. 38), hatim duası Kadir gecesi öncesi ikindi namazında yapılırdı (a.g.e., Bas. 64). Osmanlılar döneminde namazlardan önce birer cüz mukabele okumakla görevli olan ve kendilerine "cüzhan" denilen cami görevlileri vardı (Pakalın, I, 318). Ayrıca bazı büyük konaklarda güzel sesli imam ve müezzinler görevlendirilir ve sahurdan sonra mukabele okunurdu (Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey, s. 34). İstanbul'da Eyüp Sultan Camii ve Türbesi'nde okunan hatimlerin ayrı bir fazileti olduğu kabul edilir, Uzunçarşı esnafı her yıl ramazanda Eyüp Sultan Camii'nde mukabele okuturdu (Ergin, I, 555). III. Selim'in ramazanlarda Eyüp'te Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin türbesinde veya sarayda Hırka-i Saâdet Dairesi'nde okunan hatimlere iştirakinden söz edilmiş, bu hatimlerden bazılarının kırâat-i seb'a üzere okunduğu belirtilmiştir (III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme, s. 13, 16, 188, 212, 245).

Günümüzde Türkiye'de ramazan mukabeleleri genellikle ramazanın ilk günü başlar ve arefe günü tamamlanarak duası yapılır. Duanın Kadir gecesinde yapıldığı da olur. Bilhassa kış gecelerinde imsakten hemen sonra camiye gidenler sabah namazından önce okunan mukabeleye katılmakta, ramazan için özel dinî yayınlar hazırlayan bazı radyo ve televizyonlarda da mukabele daha çok bu vakitte okunmaktadır. İstanbul'da bilhassa selâtin camilerinde ramazan günlerinde tanınmış hâfızlar günümüzde de mukabele okumaktadır. Ayrıca hanımların evlerde bir araya gelip mukabele dinleme geleneği de yaygındır. Bu meclislerde bir hâfızın okuduğu mukabele takip edildiği gibi bir hâfızın kayda alınmış kıraatini dinleme de giderek yaygınlık kazanmaktadır. Mukabelede her cüz bir kişi veya birden çok hâfız tarafından okunabilmektedir.

Hâfızlarıyla ünlü Mısır'da ramazanlarda cami ve evlerde, radyo ve televizyonlarda mukabele okunur. Devamlı Kur'an tilâveti yayını yapan

radyolar da vardır. Radyo ve televizyonlarda mukabele okuyacak hâfızlar özel bir kurul tarafından seçilir. Mısır dış ülkelere ramazan aylarında hâfızlar

gönderirse de bunlar genellikle mukabele yerine kısa süreli Kur'an tilâvetini tercih ederler. Fas'ta Merakeş'te dârü'l-Kur'ân ramazan boyunca büyük ilgi görür, radyo ve televizyonlarda okunan mukabeleler de takip edilir. Hint alt kıtasında cami, mescid ve evlerde Türkiye'dekine benzer bir mukabele geleneği oluşmamıştır. Nâdiren hâfızların okuduğu Kur'an'ın dinlenmesi şeklinde bir usul gözlenmekteyse de çoğunlukla mukabele olarak hâfızların birbirini dinlemesi türünden bir uygulama mevcuttur. Bu bire bir olabildiği gibi özellikle ramazan ayında bir hâfızın okuyuşunun birden fazla hâfız tarafından dinlenmesi şeklinde de olur.

Mukabele okuyan kişinin hâfız da olsa mushafa bakarak okuması daha faziletli görülmüş, dinleyenlerin rahat takip edebilmeleri açısından mukabelenin orta bir hızla (tertîl üzere) okunması tavsiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 5, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 32, 33, 35, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Menâḳıb", 25, "İstiʾẕân", 43; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 98, 99, "Ẕikir", 38; Ebû Dâvûd, "Vitir", 14; Tirmizî, "Ḳırâʾât", 12; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 195; Âcurrî, Aḫlâḳu ḥameleti'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kārî), Medine 1408/1987, s. 33 vd., 67 vd.; Nevevî, et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülkādir Arnaût), Küveyt 1409/1988, s. 27 vd., 131 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 314; İbnü'l-Hac el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, II, 224, 225 vd., 294 vd.; III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (nşr. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 13, 16, 188, 212, 245; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, I, 555; Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi (nşr. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 1998, s. 34, 38, 49, 64; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 185; K. Nelson, The Art of Reciting the Qur'an, Austin 1985, s. 139, 140;

Süheyl Ünver, Bir Ramazan Binbir İstanbul (nşr. İsmail Kara), İstanbul 1997, s. 18; M. Buitelaar, Fasting and Feasting in Morocco, Casablanca 1988, s. 50 vd.; Recep Akakuş, “Ramazan ve Mukabele Okuma Geleneği”, Diyanet Dergisi, XXVI/2, Ankara 1990, s. 61 vd.; Pakalın, I, 318; Abdurrahman Çetin, “Hatim”, DİA, XVI, 468-469.

Nebi Bozkurt

MUKABELE

(المقابلة)

Talebenin hocasından yazdığı hadisleri onun nüshasıyla karşılaştırarak kontrol etmesi.

Sözlükte “iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak” anlamına gelen mukābele kelimesi, hadis terimi olarak “talebenin hocasından aldığı hadisleri ihtiva eden yazılı nüshasını hocasındaki asıl nüsha ile veya bu nüshayla daha önce karşılaştırılıp tashih edilmiş bir başka nüshayla karşılaştırarak kontrol etmesi” mânasında kullanılmaktadır. Bu kontrol işlemine muâraza da denir. Bir muhaddisin hadis dersinde veya imlâ meclisinde yazılan bir nüshanın aslına harfiyen uygun olup olmadığının kontrol edilmesi için yapılan mukabelenin sağlamlık bakımından en makbulü, hadisi yazan talebenin hocasıyla bizzat görüşüp onu kendi kitabından hadis rivayet ederken takip etmesi suretiyle yaptığıdır. Mukabele işi tâli nüshanın, bir başkası tarafından farklı zaman veya mekânda aslıyla veya aslının aslıyla karşılaştırılmak suretiyle yapılabildiği gibi, daha önce asıl nüshayla karşılaştırılıp tashih edilmiş olan benzeri diğer bir nüshayla da yapılabilmektedir.

Mukabelede nüshaların farklı hatlarla yazılması önem taşımaz; önemli olan, hocadan istinsah edilen nüshanın hocanın elindeki asıl nüsha ile kelime ve mâna bakımından aynı olmasıdır. Hadisleri istinsah ederken yapılan hataları önlemek için geliştirilen bu yöntem, Hz. Peygamber’in aldığı vahiyleri Cebrâil ile mukabele etmesi (arza*) uygulamasına dayanır. Daha sonraki dönemlerde mukabele işi yaygın hale gelmiş ve bu yöntem muhaddisler tarafından hadis yazımının vazgeçilmez şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple bir hadis âlimi, talebesine kendisinden yazdığı hadisleri rivayet etme iznini (icâzet) vermiş olsa da muhaddislerin çoğuna göre o nüshanın mukabele yapılmadan rivayeti câiz değildir; ancak bu tür bir rivayet söz konusu nüshanın mukabele edilmediğini belirtmek şartıyla yapılabilir. Nitekim Urve b. Zübeyr, oğlu Hişâm’a hocasından yazdığı hadisleri onun aslıyla karşılaştırıp karşılaştırmadığını sormuş, bunu

yapmadığını öğrenince, “Öyleyse yazmış sayılmazsın” demiştir. Bazı muhaddisler, hadis âlimlerinin ekserisi tarafından kayıt konusunda dikkatli bir talebenin yazdığı nüshanın mukabele edilmesine gerek görmemişlerse de bu görüş çoğunluk tarafından kabul edilmemiştir. Mukabele sırasında mecliste bulunup da elinde herhangi bir nüsha olmayan dinleyicilerin, en azından mukabele yapan talebenin nüshasına bakarak hocayı takip etmesi hadis bilginlerince tavsiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Beyrut 1409/1988, s. 237-240; Sem‘ânî, Edebü’l-imlâ˒ ve’l-istimlâ˒ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 77-79; İbnü’s-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 375-378; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ˓alâ Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, III, 580-585; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe’l-feyyâḥ min ˓Ulûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 232-234; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳni˓ fî ˓ulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, I, 353-357; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketbî), Medine 1388/1968, II, 165-172; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, II, 77-79; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 349-350; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 267.

Ataullah Şahyar

MUKABELE

(المقابلة)

Bir söz içinde geçen iki veya daha fazla unsurdan sonra her birinin karşıtını yahut ilgilisini sırasıyla zikretmek anlamında edebî sanat.

Sözlükte “yüz yüze gelmek; iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak” mânalarına gelen mukābele bedîʿ ilminde anlamı güzelleştiren söz sanatlarından biri olup tekābül adıyla da geçer. Mukabelede güzelliğin kaynağı karşıt veya uyuşan anlamlar arasındaki dizim armonisidir. Meselâ, “Artık onlar az gülsünler, çok ağlasınlar” ifadesinde (et-Tevbe 9/82) yer alan “az” ve “gülsünler” öncülleri (mukaddemât) “çok” ve “ağlasınlar” ikincilleriyle (sâneviyyât) karşı karşıya getirilmiştir. Mukabele sanatı, bu örnekte görüldüğü üzere zıt unsurlar arasında gerçekleştiği gibi ikincilleri öncüllere uygun unsurlar arasında da görülebilir. “Allah, rahmetinin bir tecellisi olarak sizin için gece ve gündüz vakitlerini düzenledi ki birinde dinlenesiniz, diğerinde O’nun kereminden rızkınızı arayasınız” örneğinde (el-Kasas 28/73) “gece” ile “dinlenme” ve “gündüz” ile “rızık arama” uygunluk münasebeti içinde bulunur. Mukabelenin sanat yönünden en üst düzeyde kabul edilen şekli karşıtlar arasında tezat armonisi biçiminde gerçekleşmiş olanıdır. Bu özelliği sebebiyle, başta Hatîb el-Kazvînî olmak üzere onun Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ına şerh yazan belâgat âlimleri mukabeleyi tezat sanatı içinde yer alan bir tür olarak görmüşlerdir. Halbuki tezat, bir ifadede sadece iki zıt unsurun bir arada zikredilmesi şeklinde gerçekleşirken mukabelede en az dört karşıt öğenin oluşturduğu bir armoni söz konusudur. Buna dikkat çeken İbn Reşîḳ, zıt unsurların ikiyi aşması halinde bu sanatın mukabele adını alacağını söylemektedir (el-ʿUmde, II, 14-15).

Ayrıca mukabelede ikincil öğelerin öncüllerin sırasına göre dizilmiş olması şarttır, tezatta ise böyle bir durum söz konusu değildir. Yine mukabele hem karşıt hem uyuşan öğeler arasında olabilirken tezat sadece iki zıt arasında gerçekleşir (İbn Ebü’l-İsbaʿ, s. 179-184; Ebû Amr Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî, s. 179; Safiyyüddin el-Hillî, s. 75). Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, tezada mukabele adının verilmesini daha uygun görerek

mukabele ismi altında taksim ettiği bazı tezat nevilerini ele almıştır (el-Meṡelü’s-sâʾir, III, 143-166). Şiirde mukabele bütün unsurlarıyla bir beyit içinde gerçekleşir. İlk mısrada öncül unsurlara, ikinci mısrada ikincil unsurlara sırasıyla yer verilir.

Mukabelenin beyit içinde veya ardarda gelen mensur ifade çerçevesinde ikinin ikiyle, üçün üçle, dördün dörtle, beşin beşle ve altının altıyla karşılaştırılması şeklinde on iki öğeye kadar karşıt veya uyuşan unsurları bir araya getiren türleri vardır. Mukabelede güzellik ve estetik sözün tabii seyri içinde dizilmiş karşıt öğelerin sayısı nisbetinde artar. Yukarıda geçen örnekler ikinin ikiyle mukabelesi türündendi. Diğer bazı nevileri de şu örneklerde görülmektedir:

Üçün üçle mukabelesi: “ويحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث” Onlara temiz şeyleri helâl kılar, yine onlara pis şeyleri yasaklar (el-A‘râf 7/157). Karşıt unsurlar: Helâl kılar-haram kılar, onların lehine-aleyhine, temiz şeyler-pis şeyler. Altının altıyla mukabelesi: “على رأس عبدٍ تاج عزّ يزَينه /وفي رجل حرّ قيد ذلّ يشينه” Kölenin başında şeref tacı var, onu süsleyen / Hürrün ayağında aşağılık zinciri, onu alçaltan” Karşıt öğeler: Üzerinde-içinde, baş-ayak, köle-hür, taç-zincir, izzet-zillet, süsleyen-alçaltan.

Kudâme b. Ca‘fer’e göre mukabelenin iki unsuru arasında karşıtlık veya uygunluk ilgisinin bulunmayışı onun kıymetini düşürür. Meselâ, “İnsanların ne hayırlısıyla arkadaşlık ettim ne de fâsık olanıyla” ifadesinde mukabele kusurludur, çünkü “hayırlı”nın mukabili “fâsık” değil “şerîr”dir (Naḳdü’ş-şiʿr, s. 193-194; Ebû Hilâl el-Askerî, s. 339). İbn Reşîḳ de mukabeleyi oluşturan unsurlar arasındaki tezat ve bölümleme mükemmelliğinin önemini vurgulamıştır (el-ʿUmde, II, 19).

Tesbit edilebildiği kadarıyla mukabeleyi terim anlamında ilk kullanan ve tanımını yapan edip Kudâme b. Ca‘fer’in dedesi Kudâme b. Ziyâd el-Bağdâdî’dir (Hâtimî, I, 152). Kudâme b. Ca‘fer ise “sıhhatü’l-mukābelât, fesâdü’l-mukābelât, tashîhu’l-mukābele” başlıkları altında konuyu ele almış, bu arada dedesinin tanımını da nakletmiştir (Naḳdü’ş-şiʿr, s. 141-142, 193-194; Cevâhirü’l-elfâz, s. 5-6). Daha sonra gelen Ebû Hilâl el-Askerî, Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî ve İbn Ebü’l-İsba‘ gibi müellifler tanımı daha açık ve yalın hale getirmişlerdir. Sekkâkî’den itibaren mukabele sanatı

bedî‘ ilminde mâna sanatları arasında yerini almış, bedîiyye nâzımları da türle ilgili güzel örnekler ortaya koymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 141-142, 193-194; a.mlf., Cevâhirü’l-elfâẓ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1350/1932, s. 5-6; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca‘fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 152; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 339, 371-374; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 14-20; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 424; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, III, 143-166; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 179-184; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 485-488; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa, Beyrut 1402/1982, II, 377-391; Ebû Amr Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî, el-Aḳṣa’l-ḳarîb fî ʿilmi’l-beyân, Kahire 1327, s. 179; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 75; Zerkeşî, el-Burhân, III, 458 vd.; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 57-59.

İsmail Durmuş

MUKABELE KAYDI

İslâm telif geleneğinde yazma eserlerin güvenilirliğini belirleyen kayıtlardan biri.

Tarihi çok eskilere kadar giden, hatta Resûl-i Ekrem'in zamanında varlığı tesbit edilebilen bu kayda II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda ırâz veya muâraza denirdi (muâraza için bk. Ritter, VI [1953], s. 86-87; ırâz ve mukabele kaydı için bk. Radıyyüddin es-Sâgānî, vr. 230b; ayrıca mukabelenin mânayla ilgili gelişmesi için bk. Sûlî, s. 120-122). Mukabele kaydı, bir yazma eserin sonundaki ketebe veya istinsah kaydının hâşiyesinde bazan tashih kaydıyla birlikte yer alır (meselâ bk. Müberred, nr. 1507, vr. 311a; nr. 1508, vr. 1a, 172a; Risâletü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ ilâ ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ve cevâbühû ʿanhâ, mukabele kaydı, vr. 12b). "Belega mukābeleten, belega'l-ırâzu, belega mukābeleten ve tashîhan, belegati'l-mukābele, kūbile (kūbilet), kūbile ve suhhiha (kūbilet ve suhhihat), ûriza, ârazahû, kābelehû, belega'l-arzu" gibi ibarelerle belirtilen bu kaydın zaman içinde bazı kuralları oluşmuş ve tarih boyunca genellikle şu iki şekilde işlenmiştir:

1. Mukabelenin en yaygın türü olan ilk tarz istinsah kaydının bir nevi devamı sayılır. Müstensih, yazdığı nüshada ekseriyetle cümle sonuna gelecek şekilde bazı aralıklarla "ە" işaretini koyardı. İstinsah işi bittikten sonra tekrar başa dönerek yazdığı nüshayı istinsaha esas aldığı nüsha ile karşılaştırır ve bu arada atlamaları, tekrarları ve hataları tashih ederek "ە" işaretine geldiğinde içine bir nokta (٥) koyardı. Bazan "ە" işaretiyle nokta karşılaştırma esnasında birlikte konurdu. Ancak bu işaret VI. (XII.) yüzyılda bu görevini yitirmiş ve artık süs olarak kullanılmaya başlanmış, zamanla noktalama işaretine dönüşmüştür. Diğer taraftan müstensihler özellikle bab, fasıl gibi kısımların sonuna denk getirmeye çalıştıkları ara verme yerlerinde kenara yukarıdaki ibarelerden birini yazarlardı. Eğer atlamalar varsa atlamanın olduğu yere "6" veya "2" işareti konur, işaretin yönündeki kenara atlanan kısım veya kelime yazılarak altına yahut yanına "صحّ" (düzeltildi) ibaresi yazılırdı. Bu şekilde eseri karşılaştıran kâtip, yazmanın en sonuna çok defa mukabele işinin bittiğini belirten kısa bir

cümle ile birlikte bazan tarih eklerdi.

2. Bir yazmanın istinsaha esas olan nüshasından başka bir veya birden çok nüsha ile karşılaştırılması bugünkü edisyon kritik çalışmasına yakın bir tarz olan bu tür

mukabelede hatadan çok karşılaşılan farklı hususlar bazan düzeltilerek, çok defa tashih edilmeden hâşiyeye kaydedilirdi. Bundan maksat karşılaştırılan eserin farklı yollarla gelen rivayetlerini ve eğer varsa farklarını işaretleyerek müellifin kaleminden çıkmış en doğru şekli bulmaktır. Bu tür mukabelede görülen farkın altına bir remiz konurdu. Bu remizler genellikle “bir başka nüsha” mânasına gelen “حـ“ ,”خـ“ ,”خـ” harflerinden ibarettir. Bu üç remiz karşılaştırılan üç değişik nüshaya işaret ederdi. Karşılaştırılan nüshada bir fazlalık varsa bir işaretle bunun da yeri belirtilirdi. Ayrıca yazma eser sahibi daha güvenilir bulduğu bir nüshayı elde ettiğinde yanlışın üstünü çizmek, üst kısmına çizgi çekmek, eksik kelime, beyit veya cümleyi sayfa kenarına yazıp yanına “صحّ” ibaresini koymak suretiyle kendi nüshasını düzelttiğini belirtirdi. XV. yüzyıldan itibaren özellikle Osmanlı sahasında edebî eserlerde bu uygulamaya daha çok rastlanmaktadır.

Mukabele kayıtlarında bazan tarih bulunur (meselâ bk. Zehebî, mukabele kaydı, vr. 349a), bazan da bulunmazdı (meselâ bk. Cemâleddin el-Konevî, mukabele kaydı, vr. 39b). Bu kayıt eserin dönemini tesbit bakımından araştırmacıya ışık tutmaktadır. Diğer taraftan eğer eserin istinsah tarihi mevcut değilse birinci tarza göre istinsah mukabele tarihinden önce yapılmış demektir. İkinci tarz bir mukabelede tarih varsa bu da nüshanın bu tarihten önce istinsah edildiğini belirtmektedir. Her iki mukabele tarzı bazan bir eserin cüz ve bablarının sonunda bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳbl” md.; Müberred, el-Muḳteḍab, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1507, mukabele kaydı, vr. 311a; nr. 1508, mukabele kaydı, vr.1a, 172a; Sûlî, Edebü’l-küttâb, s. 120-122; Risâletü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ

ilâ ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ve cevâbühû ʿanhâ maʿa şerḥihâ Şerḥu Ebî Ḥayyân et-Tevḥîdî, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1600, mukabele kaydı, vr. 12b; Radıyyüddin es-Sâgānî, el-Cüzʾü'r-râbiʿ min Kitâbi'l-ʿUbâbi'z-zâhir ve'l-lübâbi'l-fâḫir, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1551, mukabele kaydı, vr. 230b; Zehebî, Müştebihü'l-esmâʾ ve'l-ensâb ve'l-künâ ve'l-elḳāb, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 386, mukabele kaydı, vr. 349a; Cemâleddin el-Konevî, el-Muʿtemed fî eḥâdîs̱i'l-Müsned, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 419, mukabele kaydı, vr. 39b; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 31-32; H. Ritter, "Autographs in Turkish Libraries", Oriens, VI (1953), s. 86-87; F. Rosenthal, "Muḳābala", EI² (İng.), VII, 490-491 (maddenin yazımında ayrıca Nihad M. Çetin'in ders notlarından faydalanılmıştır).

Hüseyin Yazıcı

MUKĀBELE bi'l-MİSL

(مقابلة بالمثل)

Bir davranışa aynıyla veya benzeriyle karşılık verme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "aynı şekilde, benzeriyle karşılık vermek" mânasına gelen mukābele bi'l-misl, klasik İslâm hukuk literatüründe kavram olarak sözlük anlamı çerçevesinde ele alınmış, sadece devletler arası ilişkilerde değil özel hukukta ve kamu hukukunun diğer dallarında da geniş bir kapsam ve kullanıma sahip olmuştur. Gerek fıkıh kitaplarında gerekse diğer kaynaklarda bu kavramı karşılamak üzere mukābele yanında mücâzât (Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 185, 199, 204; XI, 50; Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1790, 2134-2135, 2142; İbnü'l-Hümâm, II, 228; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 192), mücâzât bi'l-misl (Kâsânî, VII, 246), el-mücâzât bi-mislih (İbn Âbidîn, IV, 66) ve mükâfee (Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 2142; Es'ad b. Muhammed el-Kerâbisî, I, 82; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 192) gibi kelime ve terkiplerin kullanıldığı görülür. Ancak mükâfeenin daha çok, "iyiliğe karşı misliyle veya fazlasıyla karşılık verme" anlamını ifade ettiği belirtilmiştir (et-Ta'rîfât, "mükâfe'e" md.). Cizye kelimesinin de mücâzât kökünden geldiği, zira bu verginin zimmîlerden can ve mal güvenliklerinin sağlanması ve İslâm ülkesinde kalmaları karşılığında alındığı kaydedilir (İbn Hacer el-Heytemî, IX, 274; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, III, 143). Esasen geniş anlamda kısas ve damân da (ödeme sorumluluğu) bu prensibe dayanır.

Modern devletler hukukunda birbirinden bazı farklarla ayrılan şu üç uygulama temelde mukabele kavramıyla açıklanır: Bir devletin daha önce meydana gelen bir hak ihlâline karşı hukuka aykırı muameleye başvurması (Fr. represailles, İng. reprisals), hukuka aykırılık söz konusu olmamakla birlikte kendi menfaatlerini ihlâl eden muameleye benzeri şekilde karşılık vermesi (retorsion, retortion) ve başka bir devletin kendi vatandaşına uyguladığı muamelenin aynını onun vatandaşına uygulaması (reciprocity). Bu fiillerin birbiriyle benzerliği veya farklılığı konusunda görüş ayrılıkları

bulunduğu gibi Türkçe ve Arapça karşılıkları hususunda da müellifler arasında birliğin mevcut olmadığı ve bir kavramın diğeri yerine kullanıldığı sıkça görülmektedir. Burada karışıklığa yol açmaması için sırasıyla mukābele bi'l-misl (zararla mukabele), misilleme ve karşılıklılık (mütekābiliyet) kavramları tercih edilecektir.

Mukābele bi'l-mislin kökleri çok eski tarihlere kadar uzanır. Hamurabi kanunlarında (md. 196-200) bu konuda düzenlemeler olduğu gibi eski Yunanlılar ve Araplar da mukābele bi'l-misli biliyordu. Bu uygulama Hz. Mûsâ şeriatında ve daha sonra Kur'an'da yer almıştır (M. Abdülmün'im Abdülhâlik, s. 233). İlk zamanlarda şahıslar da mukābele bi'l-mislde bulunma hakkına sahipti; eski Yunan'da yürürlükte olan bir yasaya göre bir Atinalı'nın yakını yabancı bir ülkede öldürülür ve devlet kātili cezalandırmaktan kaçınırsa bu şahıs o ülkeden üç kişiyi yargılanmak üzere Atina'ya getirebilirdi. Ortaçağ'da ve hatta XVIII. yüzyılın sonlarına kadar devletler başka bir devletin veya tebaasının haksız ve tazmin edilmemiş fiillerine karşı kendi vatandaşlarına bir belge verir, onlar da buna dayanarak kendisine veya malına yönelik zararları tazmin amacıyla bazı hareketlere girişebilirdi. Daha sonraları böyle bir durumda devletler bizzat harekete geçmiştir (Lütem, s. 662; ayrıca bk. Alsan, II, 375).

Batı'da geleneksel ve modern devletler hukukunda mukābele bi'l-misl veya zararla mukabelenin (reprisal) tarifinde farklılık vardır. İlkinde tarifin temel unsuru devletin hakkı, ikincisinde hukuk kuralıdır. Bu sebeple geleneksel devletler hukukuna göre mukābele bi'l-misl, genel olarak bir devletin yaptığı eyleme karşı diğer devletin benzer şekilde onun hakkını çiğnemesidir. Devletler hukukundaki gelişmenin bir sonucu olarak modern hukukta ise "bir devletin hukuka aykırı eylemine karşı diğer devletin ona zarar vermek için yine devletler hukuku kurallarına aykırı olarak verdiği karşılık" şeklinde tarif edilmiştir (Muhammed Bahâeddin Bâşât, s. 209; M. Abdülmün'im Abdülhâlik, s. 231-232).

Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nde milletlerarası münasebetlerde kuvvet kullanımı ve kuvvetle tehdit yasaklanmakla beraber meşrû müdafaa gibi bazı durumlarda devletin güç kullanmasına izin verilmiştir. Bir devletin işlediği devlet suçu sebebiyle ortaya çıkan anlaşmazlığı çözmeye zorlamak için diğer bir devletin ona karşı giriştiği eylem olan mukābele bi'l-misle hak

ihlâlinde bulunan devleti hukuka saygı göstermeye zorlamak için istisnaî şekilde başvurulur (Ca‘fer Abdüsselâm, s. 710-711). Tek başına böyle bir fiil devletler hukukuna aykırı olmakla

birlikte yine bu hukuka aykırı bir davranışa karşılık teşkil etmesi ona meşruiyet kazandırır ve aralarında fark bulunsa da bir nevi meşrû müdafaa sayılır (Le Fur, s. 470, 472; Alsan, II, 374; Muhammed Bahâeddin Bâşât, s. 43). Mukābele bi’l-mislin meşrû kabul edilmesi tecavüze uğrayan devletin hakkını mütecavizden alacak, uğradığı zararı giderecek milletlerarası bir otoritenin bulunmamasının tabii bir sonucudur. Hukuka dayalı bir milletlerarası otoritenin varlığı ve devletlerin işledikleri suçların milletlerarası alanda cezalandırılması yönünde düzenlemelere gidilmesi durumunda mukābele bi’l-mislin de gerekçesini kaybedeceği açıktır (Muhammed Bahâeddin Bâşât, s. 215; M. Abdülmün‘im Abdülhâlik̦, s. 246; Mukābele bi’l-misle başvurabilmek için gerekli şartlar hakkında ayrıca bk. s. 235-237; Lütem, s. 661-664).

Meşrû müdafaa ile mukābele bi’l-misl bir devletin saldırısına karşı bir davranış olma noktasında birleşirse de meşrû müdafaanın amacı silâhlı ve gayri meşrû bir tecavüze karşı koymak, tecavüzü önlemeye çalışmaktır. Bu haliyle meşrû müdafaa bir savunma özelliği taşırken mukābele bi’l-mislin amacı saldırgan devleti saldırısını sürdürmekten alıkoymak ve yaptığına karşılık vermek olup bu özelliğiyle ceza anlamı taşır. Ayrıca meşrû müdafaa mevcut bir tecavüze hemen karşılık vermeyi ifade eder, tecavüz sona erdikten sonra meşrû müdafaadan söz edilemez; mukābele bi’l-misl ise tecavüzün sona ermesinin ardından gerçekleşir. Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (md. 51) devletlere meşrû müdafaa hakkı tanımakta, tecavüzün gayri meşrû, halen mevcut ve silâhlı olmasını, kuvvet kullanımının bu tecavüzü önleyici tek vasıta ve ona denk bulunmasını şart koşmaktadır (Muhammed el-Lâfî, s. 109).

Barış zamanında silâhlı mukābele bi’l-misl misilleme (retorsion) uygulamasıyla karıştırılır. Misilleme, gerek uygulamanın tabiatı gerekse hukuk kuralına aykırılık açısından bundan tamamen farklı olup silâhlı kuvvet kullanmaya ve dolayısıyla hukuka aykırılığa dayanmaz (Muhammed Bahâeddin Bâşât, s. 235). Bir devlet, devletler hukukuna aykırı olmamakla birlikte başka bir devletin menfaatlerini ihlâl eden bazı uygulamalarda

bulunur ve menfaati ihlâl edilen devlet de bir tür kısas olarak onun menfaatine aynı şekilde dokunmak suretiyle karşılık verirse misilleme söz konusu olur (Lütem, s. 660). Misilleme savaşa varmayan zorlama türlerinden biri olup bir devletin kendisine karşı bir başka devletçe yapılan adaletsiz, dostluğa uymayan, fakat milletlerarası hukukça yasaklanmamış bir eyleme aynı biçimde karşılık vermesidir. Mukābele bi'l-misl bir hakkın ihlâli sebebiyle başvurulan muamele olup yine bir hakkın ihlâli amacını güderken bir devletin kendisine karşı yapılan muameleye aynıyla mukabelede bulunması olan misilleme ise ilk harekete geçen devlete karşı yaptığı muamelenin âdilce olmadığını duyurmak ve bu hareketinden vazgeçirmek amacını taşır (Alsan, II, 373). Böylece devletler hukuku ilminde misilleme, anlaşmazlıkları çözmenin ve hukuk kuralını ihlâl etmeden zararı gidermenin bir yolu olarak görülüp Birleşmiş Milletler Antlaşması'na aykırı sayılmamıştır (a.g.e., II, 373; Lütem, s. 660; Ca'fer Abdüsselâm, s. 711; Semûhî Fevkalâde, s. 372; M. Abdülmün'im Abdülhâlịk, s. 231; Sönmezoğlu, s. 325; Çelikel, s. 60).

Karşılıklılık (reciprocity), devletler hukuku örfünün bir kuralı olup bir devletin başka bir devlet tarafından kendi vatandaşlarına, diplomatik temsilcilerine veya tüccarlarına karşı baş vurulan uygulamanın aynısını yapmasını ifade eder. Bu örf devletlerin eşitliğine ve devletlerarası mücamelenin gereklerine dayanır ve devletlerarası ilişkileri ihlâle herhangi bir sorumluluğun terettüp etmediği alanlarda uygulanır (Semûhî Fevkalâde, s. 350-351). Milletlerarası hukukta temel haklar dışında yabancılara tanınan haklar ve bazı kolaylıklar karşılıklılık şartına bağlanmıştır. Bu kuralın yerine getirilmesini sağlamak için de kendi vatandaşlarına o hakları tanımayan devletin vatandaşlarına aynı haklar tanınmaz, yahut bir devletin kendi vatandaşlarına yaptığı farklı ve ağır muameleye aynı şekilde karşılık verilir (Tekinalp, s. 19). Karşılıklılık, yabancılara haklar verilmesi konusunda devletlerin uyguladığı sistemlerden biri olup antlaşmaya dayanması halinde siyasî veya ahdî karşılıklılık, bir devletin mevzuatında veya fiilen kendi vatandaşlarına tanıdığı hakları o devletin vatandaşlarına tanımaya da kanunî veya fiilî karşılıklılık denir. Misilleme ile karşılıklılık birbirine benzerse de aralarında fark vardır. Misillemede yapılan misillemenin aynı nitelik ve ağırlıkta olması aranmaz; karşılıklılıkta ise işlem konusu ne ise kısıtlama da sadece o konuda yapılır. Bununla birlikte misillemede duruma uygunluk bulunması aranır (a.g.e., s. 21).

İslâm'da. İslâm hukukunda misliyle karşılık verme türleri yukarıda işaret edilen ve farklı bir milletler arası hukuk süreci sonunda oluşan mukābele bi'l-misl, misilleme ve karşılıklılık şeklindeki ayırım çerçevesinde ele alınmamakla birlikte bunları da kapsayacak daha geniş bir yelpazede incelenmiştir. Ayrıca İslâm hukukçularının mukābele bi'l-misl kavramına iç hukukla ilgili birçok düzenlemenin fikrî temellerini izah ederken sıkça başvurduğu görülür.

Kur'ân-ı Kerîm haksızlık ve tecavüzlere denk bir ceza ile karşılık verilmesi üzerinde önemle durur. Hudeybiye Antlaşması öncesinde müslümanların Mekke'ye umre için gitmelerinin engellenmesi üzerine nâzil olan, "Dokunulmazlıklar karşılıklıdır; kim size saldırırsa siz de ona size yaptığı saldırının misliyle saldırın. Allah'tan korkun ve bilin ki Allah sakınanlarla beraberdir" (el-Bakara 2/194) ve Uhud'da Hz. Hamza'nın şehid edilip kendisine müsle yapılmasına karşılık Hz. Peygamber'in de onlara bu şekilde muamele edeceğini belirtmesi üzerine inen, "Eğer ceza verecekseniz size yapılan eziyetin misliyle ceza verin. Eğer sabrederseniz elbette bu sabredenler için daha hayırlıdır" (en-Nahl 16/126), meâlindeki âyetlerle, "Bir kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlar ve barışı sağlarsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu Allah zalimleri sevmez" (eş-Şûrâ 42/40) ve, "Kim kendisine yapılan eziyetin misliyle karşılık verir de sonra kendisine yine saldırılırsa Allah ona mutlaka yardım edecektir. Allah çok bağışlayıcı ve mağfiret edicidir" (el-Hac 22/60) meâlindeki âyetler mukābele bi'l-misl kavramının Kur'an'daki dayanaklarıdır. Bu âyetlerde saldırıya verilen karşılığın saldırı, uğranılan bir eziyete verilen karşılığın eziyet ve yapılan kötülüğe verilen karşılığın kötülük diye anılmasının Arap dilindeki "mukābeletü'l-kelâm bi-mislih" kuralı çerçevesinde mecazi birer anlatım olduğu ve aslında bu ifadelerin anılan türden karşılıkların meşruiyetini gösterdiği belirtilmiştir (Cessâs, I, 31; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 50; İbnü'l-Cevzî, I, 200; Kurtubî, II, 354). Öte yandan bu naslarda, yapılan bir kötülüğe ve uğranılan saldırıya karşılık verilmesi meşrû kabul edilmekle birlikte bu yola başvurmamanın tavsiye edilmesi dikkat çekmektedir. Bu âyetler, gerçekleşmiş bir tecavüz ve haksızlık durumundan söz etmekle birlikte, diğer tarafın hıyanet edip antlaşmayı bozacağı yönünde kuvvetli emarelerin bulunması halinde anlaşmanın bozularak bunun kendilerine bildirileceğini hükme bağlayan âyet (el-Enfâl 8/58), tecavüzden önce

mukābele bi'l-misl tedbiri almanın meşruiyetine dayanak olarak görülmüştür.

Hz. Peygamber'in tatbikatında mukābele bi'l-misl örneklerine sıkça rastlanır. Bunlardan bazıları şöyledir: 1. Kürz b. Câbir el-Fihrî, müslüman olmadan önce 2. yılın Rebîülevvel ayında (Eylül 623) Mekkeliler'den oluşan bir çeteyle Medine'nin kenar mahallelerine saldırıp bazı insanları öldürerek mallarını yağmalamış ve sürülerini alıp götürmüştü. Durumu öğrenen Resûlullah küçük bir birliğin başında bizzat kendisi onun peşine düşmüş, birkaç günlük takipten sonra Sefevân vadisine kadar gidildiği halde Kürz'ü yakalamak mümkün olmamış ve geri dönülmüştür. Buna İlk Bedir Gazvesi veya Sefevân Gazvesi denir (Vâkıdî, II, 568-569; İbn Hişâm, I, 601). 2. Bedir Gazvesi'nden bir ay sonra Medine'ye hicret etmekte olan Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'e rastlayan Hebbâr b. Esved onu rahatsız ederek deveden düşmesine ve karnındaki çocuğu kaybetmesine sebep olmuş, bunun üzerine Resûl-i Ekrem Hebbâr'ı yakalayıp cezalandırmak için bir askerî birlik göndermiş, fakat Hebbâr yakalanamamıştır (İbn Hişâm, I, 654-657). 3. Ebû Süfyân, Bedir mağlûbiyetine karşılık vermek amacıyla 200 süvariyle birlikte Medine'ye gelmiş, çevredeki bir hurmalığı yakıp ensardan bir kişiyi ve müttefikini öldürmüştü. Hz. Peygamber bir birlikle onun peşine düşmüş, Karkaratülküdr denilen yere kadar gidip kimseyi bulamayınca geri dönmüştür. Bu sefer Sevik Gazvesi diye anılır (a.g.e., II, 44-45). 4. Benî Kurayza yahudileri Hendek Gazvesi sırasında Kureyş ve müttefikleriyle iş birliği yaparak Resûl-i Ekrem'le olan antlaşmalarını bozdukları için savaştan hemen sonra bertaraf edilmişlerdi (Vâkıdî, II, 496-518; İbn Hişâm, II, 220-221, 233-241). 5. Aynı savaşta müttefik ordusuna destek veren Benî Esed kabilesine karşı Ukkâşe b. Mihsân kumandasında Gamre'ye gönderilen seriyyenin amacı da misilleme idi (Vâkıdî, II, 550). 6. Hz. Peygamber'in mektubunu Bizans hükümdarına götüren Dihye b. Halîfe el-Kelbî dönüşte Benî Cüzâm kabilesinin saldırısına uğrayarak soyulunca Resûlulllah bu kabile üzerine Zeyd b. Hârise kumandasında bir birlik sevkedip suçluları cezalandırmıştı (İbn Hişâm, II, 612-613).

Saldırı hazırlıkları yapıldığı öğrenilince beklemeden mukābele bi'l-misl yoluna girildiği de görülmektedir. Uhud Savaşı'nda müşriklerin galip gelmesi bazı kabileleri müslümanlara karşı cesaretlendirmişti. Benî Esed kabilesinin Medine'ye baskın yapacağını haber alan Resûlullah, Ebû

Seleme el-Mahzûmî kumandasında 150 kişilik bir seriyye göndermiş, seriyye Benî Esed'in çobanlarını esir alarak sürülerini ele geçirince kabile mensupları çatışmayı göze alamayıp geri çekilmiştir (Vâkıdî, I, 340-346). Kureyş'i destekleyen Benî Lihyân kabilesi reisi Hâlid b. Süfyân'ın Uhud Savaşı'nın hemen ardından Hz. Peygamber'e karşı komşu kabilelerden asker topladığı öğrenilince Resûlullah, Abdullah b. Üneys el-Cühenî'yi kabile reisi Hâlid b. Süfyân'ı öldürmekle görevlendirmiş, o da görevini başarıyla yerine getirmiştir (İbn Hişâm, II, 619-620). Bu olaydan yaklaşık bir ay sonra Adal ve Kāre kabilelerine gönderilen altı veya on kişilik öğretici heyeti Recî' suyu civarında Benî Lihyân kabilesinin saldırısına uğramış, bir kısmı şehid edilmiş, Mekke'ye götürülerek Kureyş'e teslim edilenler de onlar tarafından öldürülmüştü. Bu olayın ardından Resûlullah misilleme için uygun bir fırsat kollamış ve 5 (626) yılında 200 kişilik bir birlikle Benî Lihyân'ın üzerine yürümüştür. Bunu haber alan kabile dağlara çekildiğinden Hz. Peygamber onların topraklarında iki gün kaldıktan sonra geri dönmüştür (a.g.e., II, 169-172, 279-280). Kureyş kabilesinin müttefiki olan Benî Mustalik̦'in Medine'ye saldırı hazırlıkları yaptığı haber alınınca Resûl-i Ekrem onların üzerine yürümüş ve Müreysî' mevkiinde yapılan savaşta düşman mağlûp edilmiştir (Vâkıdî, I, 404-413; İbn Hişâm, II, 289-297). 7. yılın Şevval ayında (Şubat 629) Gatafân kabilesinin Medine'ye saldırı hazırlığı içinde olduğu öğrenilince Beşîr b. Sa'd kumandasında 300 kişilik bir birlik sevkedilmiş, düşman çatışmayı göze alamayıp dağılmış ve müslümanlar ele geçirdikleri birçok ganimetle geri dönmüştür (Vâkıdî, II, 727-731).

Müslüman hukukçular, gerek iç hukuk gerekse milletlerarası hukuku ilgilendiren konularda mukabele kavramı üzerinde durmuş, mahiyet ve sınırlarını tartışmıştır. Hakların korunmasına ilişkin birçok tedbir ve düzenlemenin insanın tabiatında mevcut karşılık verme duygusuna dayandığına dikkat çeken Cessâs, borçların yazılmasını tavsiye eden âyetin (el-Bakara 2/282) uyarısına rağmen bu tür ilişkilerde bir belge düzenlenmemesi, şahit tutulmayıp rehin alınmaması halinde hak inkâr edilince insanların diğer tarafa aynı şekilde veya daha fazlasıyla karşılık verip onu daha çok zarara uğratabileceğini, sonuçta her iki tarafın bundan maddî ve mânevî zarar göreceğini belirtir (Aḥkâmü'l-Ḳur'ân, I, 535). Öte yandan fakihler, insan hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen kasıtlı suçlarda kural olarak suçluya mağdura verdiği zarara denk bir cezanın

uygulanacağını, kısasta eşitliğin esas olduğunu, daha fazlasının saldırgana zulüm sayılacağını, udvân (zulüm, haksızlık) damânında (tazmin) mümâseletin şart olduğunu ve bunun, “Kim size saldırırsa siz de ona size yaptığı saldırının misliyle saldırın. Allah’tan korkun ve bilin ki Allah sakınanlarla beraberdir” meâlindeki âyete (el-Bakara 2/194) dayandığını (Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 126, 133-135; İbn Nüceym, VIII, 139), aynı şekilde gasbedilen malın telefi ve iadesine imkân bulunmaması halinde mislî ise misliyle, değilse kıymetiyle tazmin edileceğini, çünkü gasb damânının i‘tidâ (zulüm, haksızlık) damânı olduğunu ve bunun da anılan nas gereği (el-Bakara 2/194) ancak misliyle meşrû sayılacağını ifade eder (Kâsânî, VII, 150, 168). Yine fıkıh kitaplarında meşrû müdafaa incelenirken savunmada zorunluluk ve savunma ile saldırı arasında bir oranın bulunması şartı üzerinde önemle durulur. Hanbelî ulemâsından İbn Kudâme ev sahibinin, evine izinsiz giren mütecavizi önce sözlü olarak uyarıp çıkmasını isteyeceğini, eğer çıkarsa kendisine vuramayacağını, çıkmadığı takdirde onu defedeceğini bildiği en hafif şeyle kendisine vuracağını, meselâ sopa ile çıkarabileceğini sanıyorsa demir kullanamayacağını, onu bir darbeyle etkisiz kılması halinde ikinci darbeyi indiremeyeceğini, kaçması durumunda öldüremeyeceğini, çünkü asıl maksadın onu tecavüzünden vazgeçirmek olduğunu söyler (el-Muġnî, VIII, 329-330).

İbn Kayyim, kısas kavramının temelde mukābele bi’l-misle dayanmakla birlikte verilen zarara aynı şekilde karşılıkta bulunmanın kısasın amacına her zaman uygun düşmeyeceğine, itlâfa her durumda misliyle mukabelede bulunmanın zalimlerin âdeti olduğuna, bu tür hak ihlâllerinden doğan zararların telef edilen şeyin tazminiyle giderileceğine, burada misliyle mukabelenin bütünüyle mefsedet olduğuna ve meselâ birinin oğlunu öldüren kimsenin oğlunun öldürülemeyeceğine dikkat çeker. Bununla birlikte mal itlâfı söz konusu olunca bazı durumlarda mukābele bi’l-mislin câiz olduğu bir kısım âlimlerce kabul edilmiştir. Düşmanın benzer davranışına karşılık olarak ve psikolojik baskı amacıyla mallarının telef edilebileceği, ancak bir müslümanın, kölesini öldürmesine misilleme olarak düşmanın kölesini öldüremeyeceği veya atını boğazlamasına karşılık onun atını boğazlayamayacağı belirtilmiştir. Böyle bir davranış hak etmeyene yapılan bir zulüm sayılır; bu konuda sünnetteki

uygulama benzerin itlâfı değil misliyle tazmin şeklindedir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 123). Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu, "Zarar verme ve zarara zararla mukabelede bulunma yoktur" prensibiyle (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17) fukahanın bu doğrultuda geliştirdiği, "Zarar misliyle izâle edilemez" kuralı da (Burhâneddin İbn Müflih, V, 224; ayrıca bk. Mecelle, md. 19, 25) bunu açıklar mahiyettedir. İbn Kayyim, kişinin kendisine yönelik bir zulmü ve aldatmayı önlemek veya meydana gelmişse izâle etmek için tedbir almasının câiz sayıldığını ve izâlesi mümkün değilse mukābele bi'l-misIde bulunmasının cevazı konusunda iki farklı durum söz konusu olduğunu belirtir. Eğer eylem, kişiye içki içirmek veya mahremiyle zina etmek gibi Allah hakkı sebebiyle haram bir fiil ise, yine bir kimsenin diğeri aleyhine yalan söylemesi, yalan şahitlik yapması veya iftirada bulunması gibi günah bir fiil söz konusu ise mukābele bi'l-misl câiz değildir; malına yönelik bir haksızlık durumunda aynı şekilde karşılık verip veremeyeceği hususunda üç yaklaşım mevcuttur. Aşırılığa varan birinci gruba göre meselâ haksızlığa uğrayan kişi diğerinin kapısını sökebilir, duvarını yıkabilir, evinin tavanını çökertebilir. Tam aksini savunan ikinci grup karşılık vermemesi gerektiğini ve mütecavizin bir emanet veya alacağı kendisinde bulunsa bile ona haber vermeden hakkı kadarını almasının câiz olmadığını belirtir. Diğer bir grup ise orta yolu tutarak eğer hak sahipliği babalık, çocukluk, eşlik gibi infakı gerektiren açık bir sebebe dayanıyorsa ona bildirmeden hakkı kadarını alabileceğini, hak sebebi karz, mebîin semeni gibi açık değilse ona bildirmeden hakkını almasının câiz olmadığını ileri sürer (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 26-27). Fakihler bazı akdî borç ilişkileri dolayısıyla da misliyle mukabele fikri üzerinde durur. Meselâ ribâ konusu işlenirken aynı cinsten malların eşit miktarda olmayan mübadelesinin, yani bu konuda mukābele bi'l-misl gerçekleşmemesinin faize yol açtığı belirtilir (Nevevî, X, 177; Şehâbeddin el-Karâfî, II, 86; ayrıca bk. Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 118; XXVI, 136; İbnü'l-Hümâm, VI, 166). Yine alacaklının zimmetinin cins, sıfat ve eda vakti bakımından borçludaki alacağının misliyle meşgul olması halinde mukābele bi'l-misl olarak borçlunun da zimmetten berî olacağı, karşılıklı borçların düşeceği kabul edilir ki Türkçe'de takas adı verilen bu durum "mukāssa" terimiyle ifade edilir (Ali b. Ahmed el-Adevî, VI,16; Mv.F, XXXII, 264).

İslâm hukukçuları, yabancı tüccardan alınacak gümrük vergisi veya diplomatik temsilcilerin sahip olacakları imtiyazlar konusuyla ilgili olarak

da mukābele bi'l-misl prensibini ve sınırlarını tartışmıştır. Hz. Ömer müslüman tüccardan 1/40, zimmîden 1/20 oranında vergi alınmasını istediğinde harbîlerin müslüman tüccardan ne kadar vergi aldığını sormuş ve 1/10 cevabını alınca onlardan aynı oranda vergi alınmasını emretmişti. Buna göre müslüman tüccardan hangi oranda vergi alınıyorsa ister tüccar ister elçi olsun getirdiği ticaret malından aynısı alınır; hiç alınmıyorsa onlardan da alınmaz. Harbîlere bu şekilde davranmanın, kendilerine tanınan can ve mal güvenliğinin amacına ve ticarî ilişkilerin sürdürülmesine daha uygun olduğu belirtilmiştir (Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 199; Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1789-1790, 2134-2135; Şelebî, I, 285). Serahsî misillemeye yol açacak davranışlardan sakınmak gerektiğine dikkat çeker ve meselâ silâh dışındaki malların düşman ülkesine ihracı yasaklanırsa onların da aynı yasağı uygulayabileceklerini ve bundan müslümanların zarar göreceğini (el-Mebsûṭ, X, 92); Şevkânî, onların müslüman tüccardan vergi almamaları halinde müslümanların da onlardan almamasının maslahat gereği olduğunu, aksi takdirde müslüman tüccarların zarara uğrayacağını (es-Seylü'l-cerrâr, II, 101, 103) belirtir. Serahsî bir yerde, harbînin ticaret malının nisab miktarından (200 dirhem) az olması halinde eğer kendileri aynı şartlarda müslüman tüccardan vergi alıyorsa onlardan da alınacağını, bir başka yerde ise bu miktarın altında kalan maldan hukuken ve örfen vergi alınmaması sebebiyle onlardan da alınmayacağını, onlar bu durumda müslümandan alıp haksızlık yapsalar bile müslümanların aynısını yapmaması gerektiğini söyler. Meselâ harbîler müslüman tüccarın elinden bütün malını alsa kendilerine verilen emana aykırı olacağı için aynı muamelenin onlara yapılamayacağını belirtir (el-Mebsûṭ, II, 199-200). Onların müslüman tüccarın bütün mallarını almaları halinde Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün, müslümanların da onların mallarının tamamını değil kendilerini ülkelerine götürecek miktarı bırakıp kalanı almaları, zayıf görüşün ise aynısını yapmalarını önlemek için mallarının tamamının alınması gerektiği yönünde olduğunu kaydeden İbnü'l-Hümâm emandan sonra böyle bir muamelenin emanı bozma sayılacağını, harbîlerin bunu âdet edinmelerinin müslümanların da aynısını yapmasını meşrû kılmadığını, müslümanların böyle bir davranıştan menedildiğini, nitekim onların, ülkelerine emanla giren bir müslümanı öldürmeleri halinde aynısının kendilerine yapılamayacağını belirtir (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 228). Bunun gibi mukābele bi'l-misl olarak işkence de meşrû görülmemiştir. Hz. Peygamber'in, Uhud günü amcası Hz. Hamza'ya yapılanları görünce imkân bulması halinde

müşriklerden otuz kişiye aynı şeyi yapacağına yemin etmesi üzerine âyet nâzil olmuş (en-Nahl 16/126), o da yemini için kefâret ödemiştir (İbn Hişâm, II, 91, 95-96; İbn Kesîr, II, 592). Hukukçular da işkence konusunda mukābele bi'l-misl uygulanamayacağını belirtir. Abdullah b. Âmir, bir savaş sonrasında Hz. Ebû Bekir'e bir düşman liderinin başını getirdiğinde o bunu hoş karşılamamış, Abdullah onların da müslümanlara böyle yaptığını söyleyince, "Farslar ile Bizanslılar'ı mı örnek alacağım?" demiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 132; Nevevî, XIX, 314; İbn Kudâme, VIII, 494).

Diplomatik temsilcilerin can ve mal güvenliği konusunda hem İslâm'da hem İslâm'ın zuhuru sırasındaki milletlerarası örfte karşılıklılık şart koşulmamakla birlikte (Şevkânî, es-Seylü'l-cerrâr, IV, 560) bunların sahip oldukları malî imtiyazlar, ticaret veya gümrük vergisi muafiyetleriyle ilgili olarak da mukābele bi'l-misl konusu gündeme gelmiştir. Elçiler ticaret amacı taşımayan şahsî mallarında gümrük muafiyetine sahiptir. Ticarete gelince Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, gayri müslim devletin kendi elçilerinin ticaret malından bir şey alınmamasını şart koşması halinde onların müslüman elçilere yönelik uygulamasına bakılacağını ve eğer bir şey almıyorlarsa ileri sürdükleri bu şartın kabul edilip uyulması gerektiğini belirtir. Onlar müslüman elçiler için bu şartı kabul ettikten sonra buna uymazlarsa kendi elçileri hakkında müslümanların da bu şartı kabul etmemesi gerekir; ancak kabul edilmişse onların muamelesine bakılmaksızın ahde vefa gösterilmesi icap eder (Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1790; ayrıca bk. Ca'fer Abdüsselâm, s. 291; Osman Cum'a Damîriyye, II, 864-865, 867-868). Serahsî onlara eman verildiği takdirde buna aykırı davranmaya ruhsat bulunmadığını, onların müslümana verdikleri emana aykırı hareket etmelerinin kendilerine aynı şekilde davranılmasını meşrû kılmayacağını söyler. Meselâ müslüman rehineleri öldürmeleri halinde karşılık olarak onların rehinelerini öldürmek helâl olmaz (Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1791). Serahsî, diğer eserinde

de bu hususa temas ederek düşmanla yapılan antlaşmanın garantisi olarak rehine teâtisi yapılması ve bir taraf rehineleri öldürdüğünde diğer tarafın da aynı uygulamada bulunabileceğinin hükme bağlanması durumunda düşmanlar müslüman rehineleri öldürseler bile düşman rehinelerinin öldürülemeyeceğini belirtir. Çünkü rehineler suçsuz olup antlaşmaya aykırı davranan onlar değildir. Zira Cenâb-ı Hak kimsenin bir başkasının yükünü

çekemeyeceğini, onun yaptığından sorumlu tutulamayacağını bildirmiştir (Fâtır 35/18). Ancak rehineler düşmanın güçlenmemesi için geri verilmeyip zimmî statüsünde bırakılır, çünkü bu durumu kendileri de baştan kabul etmiştir (el-Mebsûṭ, X, 129).

İslâm'da savaşın meşruiyeti temelde mukābele bi'l-misl kavramına dayanmaktadır. Mekke döneminde müslümanların savaşmaları, kendilerine yönelik zulüm ve haksızlıklara silâhla karşılık vermeleri yasaktı. Hicret sırasında bu konuda nâzil olan ilk âyette kendilerine savaş açılan müslümanlara uğradıkları haksızlık sebebiyle savaşma izni verildiği belirtilmekte (el-Hac 22/39), daha sonraki bazı âyetlerde de savaşı ilk olarak müslümanların değil müşriklerin başlattığı ifade edilmekte (et-Tevbe 9/13) ve müslümanların kendileriyle savaşanlarla savaşmaları, ancak aşırı gitmemeleri emredilmektedir (el-Bakara 2/190). Düşmanın tecavüz ve haksızlığı savaşın yani mukabelenin meşrûluk sebebi olduğu gibi meşrûluk sınırının aşılmaması, bir haksızlık giderilirken yeni bir haksızlığa yol açılmaması hususunda hassasiyet gösterilmesi istenmektedir.

Fıkıh âlimlerinin kendi dönemlerindeki şartlar çerçevesinde mukābele bi'l-misl konusunda ortaya koydukları görüşler değerlendirildiğinde, ilgili âyetler ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ile toplumun maslahatı doğrultusunda sonuçlara ulaşırken misilleme ve karşılıkta adalet ölçüleri ve zaruret sınırlarının gözetilmesi, haksızlıktan sakınma, suçların şahsîliği ve dolayısıyla suçu olmayanların cezalandırılmaması, verilecek karşılığın uğranılan zarara uygun olması gibi temel prensiplere bağlı kalmaya çalıştıkları görülür.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "mükâfeʾe" md.; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 340-346, 404-413; II, 496-518, 550, 568-569, 727-731; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 601, 654-657; II, 44-45, 91, 95-96, 169-172, 220-221, 233-241, 279-280, 289-297, 612-613, 619-620; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 31, 535; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, IX,

132; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 185, 199-200, 204; X, 92, 129; XI, 50; XII, 118; XXVI, 126, 133-136; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1972, V, 1789-1791, 2134-2135, 2142; Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî, el-Furûḳ (nşr. Muhammed Tamûm), Küveyt 1402/1982, I, 82; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 150, 168, 246; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 200; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 354; Nevevî, el-Mecmûʿ, VII, 382; X, 177; XIX, 314; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, II, 86; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), VIII, 329-330, 494; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 123; IV, 26-27; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, II, 592; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 228; VI, 166; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, V, 224; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VIII, 139; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, IX, 274; Şelebî, Ḥâşiye ʿalâ Tebyîni'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 285; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, III, 143; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Ḫaraşî (a.e. içinde), VI, 16; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 192; a.mlf., es-Seylü'l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, II, 101, 103; IV, 560; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 66; Mecelle, md. 19, 25; Cemil Bilsel, Devletler Hukuku, İstanbul 1941, s. 302, 321-323; Louis Le Fur, Devletler Umumî Hukuku (trc. Şinasi Z. Devrin), Ankara 1942, s. 470-478; Zeki Mesud Alsan, Yeni Devletler Hukuku, Ankara 1951, II, 372-375; İlhan Lütem, Devletler Hukuku Dersleri, İstanbul 1958, s. 659-687; Yılmaz Altuğ, Yabancıların Hukukî Durumu, İstanbul 1968, s. 13, 71, 198, 200, 212, 216-217, 231, 233, 241-243, 250, 252, 255-258; Muhammed Bahâeddin Bâşât, el-Muʿâmele bi'l-mis̱l fi'l-ḳānûni'd-düveliyyi'l-cinâʾî, Kahire 1974; Ca'fer Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-ʿalâḳāti'd-devliyye fi'l-ḳānûni'd-düvelî ve fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1401/1981, s. 261, 271, 272, 273, 284-286, 291, 710-711; Âsım Câbir, el-Vaẓîfetü'l-ḳunṣûliyye ve'd-diblûmâsiyye fi'l-ḳānûn ve'l-mümârese, Beyrut 1986, s. 200-205, 232, 681-686; Semûhî Fevkalâde, Muʿcemü'd-diblûmâsiyye ve'ş-şüʾûni'd-devliyye, Beyrut 1986, s. 350-351, 366-367, 372; Gülören Tekinalp, Türk Yabancılar Hukuku, İstanbul 1988, s. 19-21; Ergin Nomer, Devletler Hususî Hukuku, İstanbul 1988, s. 330-337, 442-444, 462, 481, 483; M. Abdülmün'im Abdülhâliḳ, el-Cerâʾimü'd-devliyye, Kahire 1989, s. 229-247; Muhammed el-Lâfî, Naẓarât fî aḥkâmi'l-ḥarb ve's-silm, Trablus 1989, s. 108-109, 111-113, 328, 357, 390; Documents on the Laws of War (ed. A. Roberts - R. Guelff), Oxford 1989, s. 15, 188, 209, 222, 284, 342,

400, 416-419, 470, 480; Faruk Sönmezoğlu, Uluslararası İlişkiler Sözlüğü, İstanbul 1996, s. 325; Aysel Çelikel, Yabancılar Hukuku, İstanbul 1998, s. 56-63; Aslan Gündüz, Milletlerarası Hukuk: Temel Belgeler-Örnek Kararlar, İstanbul 1998, s. 45-51; Osman Cum‘a Damîriyye, Uṣûlü’l-ʿalâḳāti’d-devliyye fî fıḳhi’l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî, Amman 1419 /1999, II, 861, 864-868, 1139, 1215; Ahmet Özel, “İslâm Hukuku ve Modern Devletler Hukukunda Mukabele Bilmisil / Misilleme / Karşılıklılık”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 5, Konya 2005, s. 49-66; Mv.F, XXXII, 264.

Ahmet Özel

el-MUKĀBESÂT

(المقابسات)

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) felsefî, dinî, ilmî ve edebî konularda şahit olduğu sohbet ve tartışmaların tutanağı mahiyetindeki eseri.

İslâm ilim, düşünce, kültür ve medeniyetinin en parlak bir döneminde yaşayan, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat ve çevresinde felsefe, din ve ilim alanları ile edebî konularda yapılan sohbet ve tartışmalara tanık olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 360-390 (970-1000) yılları arasında tesbit ettiği bu zengin birikimi bir dostunun isteği üzerine hayatının sonlarına doğru ortaya koymuştur (el-Muḳābesât, s. 54-55). Eser felsefeden mantığa, kelâmdan tasavvufa, dilden edebiyata kadar dönemin felsefî ve ilmî otoritelerinden yapılan alıntılardan (mukābesât) oluşmaktadır. Tevhîdî, söz konusu toplantılarda dinlediklerini olduğu gibi aktardığını ya da içeriğine sadık kalarak onları kendi üslûbuyla naklettiğini veya sözü edilen âlimlerin eserlerinden konuyla ilgili iktibaslar yaptığını anlatır (a.g.e., s. 282).

Eser bir mukaddime, 106 mukābese ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Kâtib Çelebî alıntıların sayısını yanlışlıkla 103 olarak vermiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1778), Brockelmann da bu bilgiyi aynen aktarmıştır (GAL, I, 283; Suppl., I, 436). Alıntıların elli dördü Tevhîdî'nin hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî ile ilgili olup bu durum eserin yarıdan fazlasının Sicistânî'nin felsefî görüşlerini yansıttığını göstermektedir. Sicistânî, Fârâbî'nin talebelerinden olan ve hocasının ölümünün ardından Bağdat mantık okulunu temsil eden Yahyâ b. Adî'nin öğrencisidir. Bu sebeple Tevhîdî, eserinde hocasından dinlediklerine veya doğrudan hocasının kendisine yazdırdıklarına çok geniş yer ayırmıştır; başka düşünürlerin görüşlerini aktarırken de sık sık hocasına göndermelerde bulunur. Tevhîdî'nin bu eseri, Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'ya kadar geçen yarım asırlık sürede İslâm felsefesi alanında kimlerin yetiştiği ve görüşlerinin nelerden ibaret olduğu konusunda başlıca kaynak niteliğindedir. Bunun yanında el-Muḳābesât Ebü'l-Feth en-Nevşinânî, Ebü'l-Abbas el-Buhârî, Ebü'l-Hayr el-Yehûdî, İbnü'l-Hammâr, İbnü's-Semh, Ebû Bekir es-Saymerî, Ebû Zekeriyyâ es-Saymerî, Ebû Muhammed

el-Arûzî, İbn Zür‘a, Îsâ b. Ali b. Îsâ, Gulâm-ı Zühal, Ebû Bekir el-Kumsî, Ebû İshak en-Nusaybî,

Nazîf er-Rûmî, Vehb b. Ayş gibi müslüman, hıristiyan, yahudi ve Sâbiî âlim ve düşünürlerinin çeşitli konuları nasıl bir hoşgörü ve hürriyet ortamında tartıştıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Arap edebiyatında Câhiz’den sonra en parlak üslûp sahibi olan Tevhîdî, “filozofların edibi ve ediplerin filozofu” olarak tanınmışsa da (Keilani, s. 45) kendine has felsefî bir görüş ortaya koymayıp sadece aktarıcı konumunda kaldığı için onu filozof değil başarılı bir felsefeci ve çağa tanık olan bir kültür tarihçisi saymak daha doğru olur. Tevhîdî, el-Muḳābesât’ta klasik felsefenin bütün disiplinlerine ait birçok problemi kendine has şairane bir üslûpla gündeme getirir. Onun felsefî meselelere yaklaşımındaki hâkim rengin Yeni Eflâtuncu doktrin olduğu görülür. Ancak problemlerin sistematik incelenmesinden ziyade söz ve üslûp güzelliği ön planda tutulduğundan eser felsefî olmaktan çok hikemiyat türündeki literatürü hatırlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, “Fârâbî’ye göre rasyonel düşüncenin eseri olan bir problem Sicistânî’nin topluluğunda üzerinde parlak konuşmalar yapılan bir konu mahiyetini almıştır” (de Boer, s. 157) şeklindeki görüşe hak vermek gerekir.

el-Muḳābesât felsefî terimlere geniş yer vermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Meselâ 90. mukābesede yakından tanıdığı Ebü’l-Hasan el-Âmirî’den oldukça fazla felsefî fragman naklettikten sonra (s. 270-282) 91. mukābesede 121 felsefe teriminin tarifine yer verir; bunları, gramerciler dahil olmak üzere dönemin birçok âlimine göstererek onların bu konudaki eleştirilerini almak istediğini, nihayet hocası Sicistânî’nin, “Temelde anlamı veriyorsa ifadedeki kusura aldırma” demesi üzerine bu terimlere kitabında ayrı bir bahis ayırdığını anlatır (a.g.e., s. 282-300). Tevhîdî hocasının yanında, sonradan Batlamyus’a isnat edildiği ve VIII. yüzyılda Arapça’ya çevrildiği sanılan Kitâbü’s̱-S̱emere’den söz edince Sicistânî, zamanının elverdiği ölçüde fizik ve metafizikle ilgili hikemiyat türünden 100 fragmanı ona yazdırır; o da altmış ikinci mukābeseyi bu konuya tahsis eder (a.g.e., s. 200-217). Bunlar felsefî açıdan olduğu gibi kültür tarihi açısından da önem taşımaktadır.

Tam nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Bibliothecae Academia Lugduno Batava, nr. 1443) bulunan eser, ilk defa Mirzâ Hüseyin eş-Şîrâzî tarafından taşbaskı tekniğiyle yayımlanmıştır (Bombay 1306). Hasan es-Sendûbî bu baskıda tesbit ettiği hataları düzelterek ikinci bir neşrini gerçekleştirmişse de (Kahire 1347) bu baskıda da bazı hatalar bulunmaktadır. Tevhîdî üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan (1949) Muhyiddin farklı aralıklarla el-Muḳābesât'ın bazı bölümlerini yayımlamış (Abdülemîr el-A'sem, s. 197-200), eserin ilmî neşrini Muhammed Tevfîk Hüseyin yapmıştır (Bağdat 1970, 1989). Ayrıca Daniel Watrigant Al-Muqābasāt d'Abū Hayyān al-Tawhīdī adıyla iki ciltlik doktora çalışması hazırlamış olup (Universite de Paris IV-Sorbonne, 1974) II. cildi eserin edisyon kritiğinden ibarettir, fakat bu çalışma yayımlanmamıştır. Ali Şelak'ın gerçekleştirdiği neşir ise (Beyrut 1986) Muhammed Tevfîk Hüseyin'in neşrine yeni bir katkıda bulunmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989; a.mlf., S̱elâs̱ü resâʾil (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Beyrut 1951, s. 45; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1778; Abdülemîr el-A'sem, Ebû Ḥayyân et-Tevḥîdî, Beyrut 1913; Brockelmann, GAL, I, 283; Suppl., I, 436; Ibrahim Keilani, Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, Beyrouth 1950, s. 45-61; T. J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 2000, s. 157; K. A. Farik, "Abu-Hayyan at-Tavhidi and His Kitabu'l-Mukabasat", IC, XXVIII (1954), s. 372-388; Mahmut Kaya, "el-İmtâ' ve'l-muânese", DİA, XXII, 239-240.

Mahmut Kaya

MUKADDES

(bk. KUTSİYET).

MUKADDES EMANETLER

(أمانات مقدّسة)

Hz. Peygamber'le diğer bazı peygamberlere, sahâbe ve İslâm büyükleriyle Haremeyn'e ait eşya.

Önemli bir kısmı Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi sırasında ve daha sonra oradan getirilenlerden, bir kısmı devlet yetkililerinin satın almasıyla oluşan, bir kısmı da İngilizler'in eline geçmemesi veya herhangi bir yağmaya uğramaması için Türk askerleri Hicaz'dan çekilirken Medine müdafii Fahreddin Paşa'nın (Türkkan) İstanbul'a göndermesiyle Topkapı Sarayı'na intikal eden mukaddes eşyanın (emânât-ı mübâreke, emânât-ı mukaddese) 605 adedi Mukaddes Emanetler Dairesi'nde, bazıları da hazine, silâh, kumaş ve kütüphane bölümlerinde bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'e ait olan veya onun tarafından kullanılan eşyayı sahâbîler ve ardından gelen nesiller büyük bir titizlikle korumuşlardır. Buhârî, "Hz. Peygamber'in zırhı, asâsı, kılıcı, bardağı ve mührü gibi taksiminden söz edilmeyen ve kendisinden sonraki halifelerce kullanılan eşyası ve vefatından sonra sahâbe ve diğerlerinin teberrük edegeldikleri saçları, ayakkabıları, kap kacağına ait bab" adı altında bir başlık açmıştır ("Farżü'l-ḫumus", 5). Bazı rivayetlerden Ümmü Seleme'de onun bir miktar saçının (Buhârî, "Libâs", 66), Hz. Âişe'de bir hırkasının (Müsned, VI, 348; Müslim, "Libâs", 10) bulunduğu ve insanların bunlardan, Hz. Ya'kūb'un ağlamaktan görmez hale gelen gözlerinin Hz. Yûsuf'un gömleğini sürmesiyle iyileşmesi örneğinden hareketle (Yûsuf 12/93, 96) şifa ve teberrük amacıyla kullandıkları öğrenilmektedir. Sahâbe, Resûlullah'ın tıraş sırasında saç ve sakalından kesilen telleri muhafaza etmiştir; bunların bir tekine sahip olmayı bütün dünyaya değişmeyeceğini söyleyenler vardır (Buhârî, "Vuḍû'", 33). Hilâfet konusunda ihtilâf çıkınca Emevîler insanları kendilerine bağlamak için Hz. Peygamber'in minberi, hırkası ve sancağı gibi bazı eşyasına sahip olmak istemişler, bu arada Muâviye sonraları hilâfet sembollerinden biri haline gelen hırkasına 20.000 dirhem ödemiştir (DİA, XVII, 375). Ömer b. Abdülazîz'in, odasının yanındaki odada yer alan

Resûl-i Ekrem'e ait hurma liflerinden örülmüş bir serir, içi hurma lifiyle doldurulmuş deri bir yastık, yorgan olarak kullandığı kadife bir örtü, büyükçe bir tabak, bir su tası, bir elbise, bir el değirmeni ve bir sadağı ziyaretine gelen Kureyşliler'e gösterdiği rivayet edilir. Son Emevî halifesi II. Mervân'ın hizmetinde

bulunanlardan biri, onu öldüren Âmir b. İsmâil'e kendisinin bağışlanması karşılığında Hâşimoğulları'nın eline geçmemesi için saklanan bu eşyanın yerini göstermiş ve çıkarılan eşya onun tarafından Ebü'l-Abbas es-Seffâh'a teslim edilmiştir (Mes'ûdî, III, 246-247).

Abbâsîler'e intikal eden ve Hülâgû'nun Bağdat'ı işgali sırasında Mısır'a kaçan Abbâsî hânedanı mensupları tarafından birlikte götürülen hâtıra eşya Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle Osmanlılar'ın eline geçmiştir. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre bu eşya, Kansu Gavri'nin Osmanlılar karşısında mağlûp olması halinde gemilere yükletilerek Mağrib'e kaçırılması için İskenderiye Kalesi'nde bekletilen Mısır hazinesi arasında bulunmuştur ve şunlardan ibarettir: Üzerinde aslan tasviri ve kûfî hatla "nasrun minellah" yazısı olan kırmızı bir sancak, mücevher kakmalı bir kutu içinde Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi'nde kırılan dişi (dendân-ı saâdet), bir tutam lihye-i saâdet (sakal-ı şerif), sürmedan ve mili, hurma lifinden örülerek içi ziftle sıvanmış bir adet abdest ibriği, sanavber ağacından bir tesbih, bir kıta şimşirden nalın, bir asâ, pâpûş-ı şerif, iki kıta hırka-i şerif, hurma lifi, sarıya mâil beyaz pamuklu ince dokuma bir hil'at, bir kara kılıç, bir deve yünü kuşak, bir deve yünü ridâ, bir deve yünü destâr-ı şerif ve beyaz sûzenî arakıyye. Bunlar iç içe altın sim işlemeli bohçalara sarılmış ve üzerlerine "Hâzâ muhallefâtü Resûlillah" yazılmıştı. Evliya Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in bunları yüzüne gözüne sürüp "Şefâat yâ Resûlellah" diyerek bizzat mühürlediğini belirtir. Bu bohçalarla birlikte Hz. Yûsuf'a izâfe edilen bir sarık, bir bıçak, bir güneş saati ve dört halifenin kılıçları gemiyle İstanbul'a yollanmıştır (Seyahatnâme, X, 122-124). Evliya Çelebi tarafından emanetler arasında sayılan sancak-ı şerifin yine Mısır'dan, fakat Kanûnî Sultan Süleyman döneminde getirildiği de söylenmektedir (Danişmend, II, 43). Mısır'ın fethinin ardından Memlükler'in nüfuzu altında olan Haremeyn de Osmanlı hâkimiyetini tanımış ve Mekke Emîri Şerîf II. Berekât b. Muhammed el-Hasenî, Kâbe'nin anahtarlarıyla birlikte yanında muhafaza ettiği bazı mukaddes eş-

yayı Kahire'de bulunan padişaha göndermiştir. Bunların halen mevcut mukaddes emanetlerin hangileri olduğu bilinmemekteyse de daha çok Haremeyn'e ait eşya arasında bulunmaları muhtemeldir. Hz. Peygamber'e ve ashaba izâfe edilen bir kısım eşya ile Kâbe anahtarları, Hacerülesved mahfazası, altın oluk gibi emanetler de sonradan İstanbul'a yollanmıştır. Seyyid Lokmân'ın Şehinşâhnâme (İÜ Ktp., FY, nr. 1404, vr. 23a-25a) ve Zübdetü't-tevârîh (TSMK, Hazine, nr. 1321, vr. 102b) adlı eserlerinde anlattığına göre Resûlullah'ın Uhud Gazvesi'nde kullandığı ve daha sonra Hz. Ömer'e hediye ettiği, sırasıyla Emevîler, Abbâsîler ve Sultan Baybars el-Bundukdârî'nin eline geçen kılıç İstanbul'a getirilerek III. Murad'a sunulmuştur.

Halen müzede korunan ve bir kısmı sergilenen eşyanın en önemlileri şunlardır: Hırka-i saâdet. Kâ'b b. Züheyr'in İslâm'a girerken huzurunda söylediği kasideyi çok beğenen Hz. Peygamber'in, sırtından çıkarıp kendisine bizzat giydirdiği hırkadır (bürde). Söz konusu kasideye de, bugün bulunduğu Mukaddes Emanetler Dairesi'ne de diğer adını veren hırka Resûlullah'ın en önde gelen emaneti sayılmaktadır (bk. HIRKA-i SAÂDET). Sancak-ı şerif (livâ-i saâdet). Hz. Peygamber'in "Ukāb" adlı sancağı olduğu sanılan asıl sancak-ı şerif zamanla yıpranarak âdeta toz ve kırıntı yığını haline geldiğinden yeşil atlas bir torba içinde, Osmanlılar tarafından yapılan ve ordunun başında büyük seferlere götürülen yeni bir sancak-ı şerifle birlikte gümüş bir sandık içinde muhafaza edilmektedir (nr. 21/19; geniş bilgi için bk. Aydın, s. 70-84). Nâme-i saâdetler. Mukavkıs'a (nr. 21/174), Ahsâ Valisi Münzir b. Sâvâ'ya (nr. 21/397), peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb'a (nr. 21/169) ve Gassânî Emîri Hâris b. Ebû Şemir'e (nr. 21/674) gönderilen bu mektuplar malzeme ve yazı karakteri bakımından aynı bölümde muhafaza edilen, vahiy kâtiplerinin deri üzerine yazdığı Kur'an sûrelerine (Kadr [nr. 21/674], Tekâsür [nr. 21/293], Hümeze [nr. 21/395], Tebbet [nr. 21/294]) benzemektedir. Hz. Osman'ın mushafı. Hz. Osman'a nisbet edilen mushaf (Hırka-i Saâdet, nr. 32) her ne kadar büyük bir tarihî değer taşımaktaysa da yazı karakteri ve tezyinatı bakımından Hz. Osman'dan biraz daha sonraya ait olduğunu düşündürmektedir. Dendân-ı saâdet. Resûl-i Ekrem'in Uhud Gazvesi'nde kırılan dişinin parçasıdır ve VI. Mehmed tarafından yaptırılan murassa' bir kutu içinde muhafaza edilmektedir (bk. DENDÂN-ı SAÂDET). Sakal-ı şerifler (lihye-i saâdetler; nr. 21/35, 402, 457). Hz. Ebû Bekir'e izâfe edilen

bir sakal teli ile birlikte (nr. 21/462) özel cam mahfazalarda korunmaktadır. Ancak bunlardan bazılarının birkaç bukle yapacak derecede uzun olması, Resûlullah'ın sakalını bir tutamdan fazla uzatmamasına karşılık saçlarını zaman zaman omuzlarına kadar uzattığı bilgisi göz önüne alındığında sakal değil saç teli olduğunu göstermektedir (resim için bk. a.g.e.,

s. 103-105). Kavs-i saâdet (kemân-ı peygamberî; nr. 21/69). 118 cm. uzunluğunda bir yay olup kamış cinsi boğumlu bir ağaçtandır; altın yaldız ve savat süslemeli gümüş mahfazası I. Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Asâ-i Nebevî (nr. 21/66). Hz. Peygamber'e izâfe edilen 148 cm. uzunluğunda ve altıgen kesitinde olan asâ, hakkındaki kayda göre Ravza-i Mutahhara'nın imarı sırasında değiştirilen ahşap aksamdan yapılmış ve teberrüken muhafaza edilmiştir; uçlarında biri daha uzun topuzlu gümüş geçmeler bulunmaktadır. Dikdörtgen kesitli bir başka asâ da aynı şekilde Kâbe'nin tamiri esnasında yapılmıştır ve uçlarındaki gümüş geçmeler savat yazılıdır. Na‘leyn-i saâdet (na‘leyn-i şerîfeyn). Hz. Peygamber'e nisbet edilen ayakkabılardır (bk. NA‘L-i ŞERİF). Kadem-i şerifler (nakş-ı kadem-i saâdet). Hz. Peygamber'e izâfe edilen ayak izleridir (bk. KADEM-i ŞERİF). Mühr-i saâdet (nr. 21/167). XIX. yüzyılda Bağdat'ta bulunarak İstanbul'a gönderilen dikdörtgen yüzük taşı şeklindeki kırmızı akik mührün üzerinde "Muhammed resûlullah" yazılıdır. Ancak Hz. Peygamber'in mektuplarında baskısı bulunan asıl mühr-i saâdet olmayıp (Hz. Osman tarafından kuyuya düşürülmüştür; bk. Bİ'RİERÎS) sonradan yapılmış bir kopyasıdır. Kadeh-i şerif (nr. 21/37). Sahâbîler, Resûl-i Ekrem'in kullandığı kendisine ait olmayan eşyayı da muhafaza etmiştir. Bunun bir örneği, Ömer b. Abdülazîz'in koruduğu eşya arasında bulunduğu sanılan bu su tasıdır. Bir gün Hz. Peygamber Benî Sâide gölgeliğinde otururken on beş yaşındaki Sehl b. Sa‘d'dan su istemiş, Sehl de ona su verdiği ağaç tası saklayıp daha sonra bunu kendisinden isteyen Ömer b. Abdülazîz'e hediye etmiştir (Buhârî, "Eşribe", 30; Müslim, "Eşribe", 88). Birkaç el değiştiren tas gümüşle kaplanarak üzerine o zamana kadarki hikâyesini anlatan yazı şeritleri kazınmıştır. Teyemmüm taşı (nr. 21/676). Müze kayıtlarında Hz. Peygamber'in gazâ sırasında teyemmüm için kullandığı belirtilen, milâttan önce VII. yüzyıl Yeni Asur dönemine ait çiviyazılı bir tablettir. Ancak esasen küçüklüğü (9 × 4 × 2 cm.) sebebiyle teyemmüme uygun olmayan, güneşte kurutulmuş bu kil tabletin mübarek emanetler arasına eşyanın saray içindeki nakilleri sırasında yanlışlıkla karıştığı anlaşılmaktadır (Çığ, s. 99).

Hz. Fâtıma’nın gömleği (kamîs-i fahrü’n-nisâ; nr. 21/464). Sonraki dönemlerde üzerine nesih hatla âyet ve vefkler yazılmış işlemesiz, sade bir iç gömleğidir. Hz. Fâtıma’nın hırkası (nr. 21/459). Kırım Hanları sülâlesinden Fâtıma Sultan’ın terekesi arasında bulunup İstanbul’a getirilmiş devetüyü rengi yünlü kumaştan mavi astarlı, göğsü örme düğmeli, yakasız, geniş kollu, feraceyi andıran işlemesiz sade bir hırkadır. Hz. Hüseyin’in gömleği (kamîs-i seyyidü’ş-şühedâ; Envanter nr. 21/74). Beyaz kalınca bir kumaştan, kısa kollu ve yakasızdır; ön açıklığında sekiz yuvarlak düğme bulunmaktadır. Hz. Hüseyin’e ait elbise parçası (Envanter nr. 21/479). Üzerinde kan lekeleri bulunan bir hırkaya ait olması muhtemel kumaş parçasıdır. Hz. Mûsâ’nın asâsı (nr. 21/65). 122 cm. uzunluğunda ucuna yakın bir yerden budaklı düzgün bir ağaç dalıdır. Hz. Yûsuf’un sarığı (nr. 21/89). Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı zaptettiğinde bir süre kullandığı ve ondan sonraki bazı padişahların cülûs merasimlerinde giydikleri, kahverengi kadife külâh üzerine sarılmış beyaz tülbent sarıktır. Hz. İbrâhim’in (veya Hz. Nûh’un) tenceresi (nr. 21/465). Silisli granitten oyularak yapılmış ve yontu izleri tesviye edilmeden bırakılmış 12 cm. yüksekliğinde, 22 cm. ağız çapında ve dibi ağzından geniş kazan formunda küçük bir taş kaptır. Silindir şeklindeki kutusu üzerinde yer alan kayıttan mukaddes emanetler arasına 1058 (1648) yılında girdiği öğrenilmektedir. Hz. Yahyâ’nın kol ve kafa tası kemikleri (nr. 2/2742). Kol şeklinde altın yaldızlı gümüş bir mahfaza içinde korunan kurumuş bir kol ve yuvarlak bir murassa‘ mahfaza içinde saklanan bir kafa tası parçasından ibarettir. Fâtih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) saraya intikal etmiş, ardından Cem Sultan’ı ellerinde tutmaları için Rodos şövalyelerine gönderilmiş, daha sonra da korunduğu Lefkoşe Kalesi’nde bulunarak 993’te (1585) tekrar İstanbul’a getirilmiştir (Aydın, s. 158-159). Süyûf-i mübâreke. İkisi Hz. Peygamber’e (nr. 21/129, 130), biri Hz. Dâvûd’a (nr. 21/137), biri Hz. Ebû Bekir’e (nr. 21/131), üçü Hz. Ömer’e (nr. 21/132, 133, 134), beşi Hz. Osman’a (nr. 21/135; 1/203, 204, 298; 2/3775), biri Hz. Ali’ye (nr. 21/138), dördü Hâlid b. Velîd’e (nr. 21/144, 145, 146, 147), ikisi Muâz b. Cebel’e (nr. 1/299, 301), biri Ammâr b. Yâsir’e (nr. 21/149), biri Ca‘fer-i Tayyâr’a (nr. 21/143), biri Zübeyr b. Avvâm’a (nr. 21/140), biri Sa‘d b. Ubâde’ye (nr. 1/110), biri Dırâr b. Ezver’e (nr. 1/207), biri de Hz. Ali’nin torunu Zeynelâbidîn’e (nr. 21/139) nisbet edilen kılıçların ikisi (nr. 21/142, 148) isim vermeden sadece sahâbe kılıcı olarak kayıtlara geçirilmiştir.

Ayrıca Resûlullah'ın kâtibi Ebü'l-Hasan'a izâfe edilen bir kılıcın da (nr. 21/141) yine Hz. Ali'ye ait olması gerekir; çünkü bu künyeyi taşıyan kâtip Hudeybiye Antlaşması'nın metnini kaleme alan Hz. Ali'dir. Bir kısmı silâh bölümünde bulunan kılıçlara sonradan çoğu murassa' kabza ve kınlar yapılmıştır.

Mukaddes emanetlerin bir bölümü de Haremeyn'e, özellikle Kâbe'ye ve Resûlullah'ın kabrine ait olanlardır. Bunlar arasında Kâbe'nin kilit ve anahtarları (meselâ bk. nr. 21/16; 2/2293; 2/2666), Hacerülesved mahfazaları (nr. 2/2521), Tövbe kapısı kanadı (nr. 21/128), Kâbe olukları (nr. 21/722, 21/230), Kâbe'nin kapısının ve Ravza-i Mutahhara'nın örtüleri (nr. 24/30, 46, 798; 21/94, 103), minberi şerif sancakları (nr. 21/96), Hz. Peygamber'in kabrine ait örtüler (nr. 21/116, 123) ve toprak (nr. 21/58), Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Fâtıma'nın ve Hz. Ömer'in kabir örtüleri (nr. 21/119, 121, 122) yer almaktadır. Mukaddes emanetler arasında ayrıca Hz. Fâtıma'ya nisbet edilen çok sonraki dönemlere ait bir seccade, bir duvakla (?) Kerbelâ toprağı, Veysel Karanî'nin külâhı ve İmâm-ı Âzam'ın cübbesiyle birçok eşya daha bulunmaktadır.

Mukaddes emanetlerin bir kısmı önceleri Hazîne-i Hümâyun'da muhafaza edilirken II. Mahmud döneminde (1808-1839) Has Oda Kasrı'na alınmıştır. Buranın temizliği, buhurlanması ve korunması gibi işler için en büyük zâbitleri has odabaşı olan kırk kadar hizmetli görev yapıyordu. Bizzat padişah da kendisini bu görevlilerden biri kabul eder, hırka-i saâdet sandığının ve bulunduğu odanın anahtarını yanında tutardı. I. Dünya Savaşı esnasında düşman eline geçer korkusuyla Konya'ya taşınan mukaddes eşya Cumhuriyet döneminde de büyük saygı görmüş ve II. Dünya Savaşı sırasında Niğde'ye götürülmüştür..

Hz. Peygamber'le ilgili eşya ashaptan itibaren müslümanlar tarafından büyük saygı görmüş ve bereketi umulmuştur. İslâm âlimleri de mukaddes emanetlere gösterilen saygı, teberrük ve tevessülün mahiyetini tartışmışlardır. Bazıları tevessül ve teberrükü ayırmışlar, teberrükü olumlu, tevessülü olumsuz karşılamışlardır. Zehebî bu eşyaya saygı göstermeyi Hz. Peygamber'i sevmenin işareti sayar (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 42-43). Bazı âlimler ise bunu mushafın cildine ve yapraklarına gösterilen saygıya

benzetirler.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, Envanter Defteri, nr. 21; Müsned, VI, 40, 61, 241, 348; Buhârî, “Libâs”, 66, “Farżü’l-ḫumus”, 5, “Cihâd”, 110, “Vuḍûʾ”, 33, “Eşribe”, 30; Müslim, “Libâs”, 10, “Feżâʾil”, 83-85, “Eşribe”, 88; Nesâî, “Ḳıble”, 13; İbn al-Kalbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnām (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, tercüme, s. 26, metin, s. 5; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), s. 223-224; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (nşr. Yûsuf Es‘ad Dâgır), Kum 1984, III, 246-247; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989, s. 222-223; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, el-Vefâ bi-aḥvâli’l-Muṣṭafâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1386/1966, II, 555-556; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 276; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, I, 281; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 42-43; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 42; II, 260-263; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 6-8; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 418; II, 429; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 296; Tecrid Tercemesi, VIII, 349-350; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, V, 190; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 121; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 322, 493, 611; Lokman b. Seyyid Hüseyin, Şehînşâhnâme, İÜ Ktp., FY, nr. 1404, vr. 23a-25a; a.mlf., Zübdetü’t-tevârîh, TSMK, Hazine, nr. 1321, vr. 102b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 122-124; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 11; II/A, s. 79-80; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1326, s. 340; Mir’âtü’l-Haremeyn, I/2, s. 673-676; Muhsin el-Emîn, Keşfü’l-irtiyâb fî et-bâʿi Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Dımaşk 1347, s. 212; Elmalılı, Hak Dini, I, 493; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 32, 187, 255-256, 322-328; Danişmend, Kronoloji, II, 43; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953, s. 5-46; Ahmed Teymur Paşa, el-Âs̱ârü’n-nebeviyye, Kahire 1971, s. 19-121; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 320-429, 650-660; II, 1082, 1091; Muazzez Çığ, “Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Hazinesinde Hz. Muhammet’in Teyemmüm Taşı Adı Altında Saklanan Çiviyazılı Bir Tablet”, Kemal Çığ’a Armağan, İstanbul 1984, s. 97-110; Saîd Ramazan el-Bûtî, Fıḳhü’s-sîre, Beyrut 1386/1967, II, 151, 152; Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cüdey‘, et-Teberrük envâʿuhû ve aḥkâmüh, Riyad 1414, s.

253-258, 352-358, 382-383, 483-504; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 184-185; Hilmi Aydın, Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 2004; D. S. Margoliouth, “Relics of the Prophet Mohammed”, MW, XXVII (1937), s. 20-27; Hüsameddin Aksu, “Sultan III. Murad Şehinşahnamesi”, STY, IX-X (1980), s. 1-11; Nebi Bozkurt, “Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikali”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 7 vd.; Kasım Kufralı, “Hırka-i Şerîf”, İA, V/1, s. 450-452; M. Tayyib Gökbilgin, “Sancak-ı Şerîf”, a.e., X, 189-191; Nurhan Atasoy, “Hırka-i Saâdet”, DİA, XVII, 374, 375, 376, 377.

Nebi Bozkurt

MUKADDES EMANETLER DAİRESİ

Topkapı Sarayı bünyesinde mukaddes emanetlerin muhafaza edildiği ve sergilendiği bölüm.

Topkapı Sarayı kompleksi içinde üçüncü avluyu oluşturan Enderun Meydanı'nın kuzeybatı köşesinde yer alır. Kare planlı bir zemin kat üzerine yapılmış uzun bir

sofaya bitişik iki oda ile sonradan bunlara ilâve edilen birkaç odadan oluşur. Tayyarzâde Atâ Bey'in verdiği bilgiye dayanılarak binanın mukaddes emanetlerin muhafazası için Yavuz Sultan Selim tarafından inşa ettirildiği belirtilirse de Fâtih Sultan Mehmed döneminden kalma Çinili Köşk'ün bodrum katı ile benzerliği ve halen mevcut bazı ahşap işlerinde Fâtih'in adının bulunması binanın onun zamanında yapıldığını göstermektedir. Yapı zamanla tamir, tâdil ve ilâvelerle birtakım değişikliklere uğramıştır. Mukaddes emanetler Osmanlılar'a intikal edince önceleri Harem-i Hümâyun'a konulmuşken sonradan padişahın kendisiyle görüşmeye gelenleri kabul ettiği arzhâne, padişahın dinlendiği bitişiğindeki Has Oda ve bunlara uzun sofayla birlikte kare planlı bir dörtlü oluşturan Has Oda, Has Oda Kasrı ve sultanın kış odası olarak da bilinen yapı, bilhassa II. Mahmud'un saltanatı sırasında tamamen mukaddes emanetlere tahsis edilerek Hırka-i Saâdet, Emânât-ı Mukaddese veya Mukaddes Emanetler Dairesi olarak anılmıştır. XVII ve XVIII. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında buradan Hırka-i Saâdet Odası diye bahsedilirken XIX. yüzyıl başlarında Tayyarzâde Atâ daireyi, "ridâ-yı şerif beyt-i münîfi" ve "hırka-i saâdet beyt-i mebrûkesi" gibi ifadelerle anar (Târih, I, 93 vd.).

Mukaddes Emanetler Dairesi'nin aslını oluşturan Has Oda Kasrı, önceleri Hasodalılar Koğuşu olarak kullanıldığı tahmin edilen biri çapraz, diğerleri beşik tonozlarla örtülmüş yine kare planlı bir zemin kat üzerine oturmaktadır. Buradan kırk basamaklı bir merdivenle daireye çıkılmaktaydı. Alt katın zemini Enderun avlusundan 9,5 m. kadar aşağıdadır. Binanın

Haliç cephesi saçak ve füruş sistemleri sonradan bozularak bir teras ve çift sıra sütunlu kubbe ve çapraz tonozlarla örtülü revaklar yapıldığından koğuş olan alt katı kapanmış ve bir bodrum görünümü almıştır.

Daire dıştan yaklaşık 23,5 × 23,5 m. ebadında olup geniş bir kemerle ayrılan iki bölümlü bir sofa ve iki odadan meydana gelir. Dış duvarlar genellikle 1,5 m. civarında, odaları ve sofayı ayıran eksen duvarları ise yaklaşık 3,10 metredir. Sofa ile Destimâl Odası arasındaki duvar 1,90 m. olup diğerlerinden farklılık arzeder. Has Oda Kasrı dört kubbe ile örtülmüştür. Bunlardan hırka-i saâdetin bulunduğu köşedeki asıl Has Oda'nın (Taht Odası) kubbesi zeminden yaklaşık 16,70 m., diğerleri 15'er m. yüksekliktedir. Enderun Meydanı'ndan buraya, alınlığında III. Ahmed'in hattıyla kelime-i tevhidin yer aldığı yayvan kemerli bir kapıdan girilir. Kapının iki yanında çinilerle kaplı dış duvara simetrik olarak yerleştirilmiş mermer iki levhada tuğra şeklinde sağda "cihan mâliki hâkān-ı emced", solda "şeriat sâliki Sultan Ahmed" ibareleri yazılıdır. Sofa, geniş bir kemerin ikiye ayırdığı pandantiflerle geçişi sağlanan ve aydınlık fenerli olan iki kubbe ile örtülüdür; öndeki kubbeli birimin ortasında fıskıyeli mermer bir şadırvan yer aldığı için "şadırvanlı sofa" diye anılmaktadır. Eni 9 metreye yaklaşan sofanın arka kısmında yüksekliği 44 cm., genişliği 5,40 m. olan bir seki bulunur. Ön zemininde ortada yer alan ve kıble istikametini gösteren döşemeden burasının görevlilerce mescid olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sofanın duvarları kemer üzengileri hizasına kadar çinilerle kaplıdır. Bitkisel, geometrik, çintemani, baklava vb. türde motiflerden büyük panolar şeklinde çiniler XVI-XVIII. yüzyıllara aittir. Sofanın üst kısmı, kemeri ve kubbeleri çini desenler taklit edilerek kalem işleriyle süslenmiştir. Burada Kâbe kapısı, Kâbe'nin altın oluğu, anahtarları ve sahâbe kılıçları gibi bazı eşyalar sergilenmektedir.

Sofanın doğusunda yer alan ve padişahın Enderun'daki arz ağalarıyla görüştüğü bir kabul salonu olan ilk odaya "arzhâne" denilir, ayrıca vâlide sultanın padişah olan oğluna "arslanım" diye hitap etmesinden dolayı "arslanhâne" denildiği de söylenir. Mekânın üzerini örten kubbenin kasnağında dört pencere vardır. Duvarlar XVI-XVIII. yüzyıllara tarihlendirilen İznik çinileri ile kaplanmış olup üstte mekanı çevreleyen kitabede Ahzâb sûresinin 38-44. âyetleri yazılmıştır. Arzhânede günümüzde nâme-i saâdet,

kadem-i saâdet, mühr-i saâdet, dendân-ı saâdet, sakal-ı şerifler, kabir toprağı ve diğer bazı emanetler sergilenmektedir. Arzhânenin güneydoğuya bakan duvarında yer alan bir kapıdan Mukaddes Emanetler Hazinesi (Silâhdar Hazinesi) adı verilen bölüme geçilmektedir.

Arzhânenin bitişiğindeki oda saltanat tahtının burada yer almasından dolayı Has Oda olarak adlandırılmıştır. XVIII. yüzyılda yükseltilip bugünkü halini alan ve diğerlerine göre daha yüksek olan kubbe kemerli on iki penceresi bulunan bir kasnak üzerine oturmuş olup tepesinde bir aydınlık feneri vardır. Köşelerden kubbe kasnağına geçişte görülen Memlük tarzı mukarnaslar sebebiyle dairenin Yavuz Sultan Selim'in Mısır'dan getirdiği ustalar tarafından yapıldığı veya onarıldığı kabul edilmektedir. 1916'da yenilenen kubbe kalem işi tezyinata sahip olup kaburgalı görünüm verecek şekilde birbirine geçmeli yarım daire şeritler arasında yaldız stilize dal, yaprak ve çiçek motifleriyle süslenmiştir. Aydınlık feneri çevresinde siyah zemin üzerine yaldızla Ahzâb sûresinin 45-47. âyetleri, kasnağın altındaki şeritte ise Feth sûresinin 1-8. âyetleri yer almaktadır. Duvarlar XVI. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen sıraltı tekniğindeki İznik çinileriyle kaplanmıştır. Çiniler kırmızı, mavi, lâcivert ve beyaz zemin üzerine bahar çiçekleri, karanfiller, erik dalları, karşılıklı tavus kuşları, rûmîler, Çin bulutları ve değişik stilize motiflerle bezenmiştir. Üstteki yazı kuşağında lâcivert zemin üzerine beyaz sülüs hatla Bûsîrînî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinden beyitler mevcuttur. Odanın sofaya bakan duvarında barok-empire karışımı bir şömine yer alır. Dairenin üstünde görülen tek baca bu ocağa ait olup günümüzde havalandırma amacıyla kullanılmaktadır. Ocağın rokoko motiflerle süslenmiş başlığının ortasında bulunan II. Mahmud tuğrasından buranın XIX. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı anlaşılır. Onun hemen sağında sol köşede mevcut taht Evliya Çelebi'nin babası Derviş Mehmed Zıllî'nin eseridir. I. Ahmed zamanında tahtın arkasında kuzeydoğu duvarında hırka-i saâdetin ve bazı eşyanın konulması için üst üste iki niş açılmıştır. Daha sonra oda tamamen mukaddes emanetlere tahsis edilince II. Mahmud tarafından tahtın odaya bakan iki cephesi sökülüp takılabilen altı gümüş şebeke ile kapatılmıştır. Girift dal, yaprak ve çiçek motifleriyle bir dantel görüntüsü verilen panoların çerçeve şekline getirilmiş üst kısımlarında sülüs hatla, "Allāhümme salli alâ nebiyyi'r-rahme", "Allāhümme salli alâ şefîi'l-ümme", "Allāhümme salli alâ kâşifi'l-gumme", "Allāhümme salli alâ mücli'z-zulme", "Allāhümme salli alâ mûli'n-ni'me", "Allāhümme salli alâ

mûti'r-rahme" ibareleri yer almaktadır. Şebekenin üstü simle işlenmiş çuha perdelerle örülü iken bugün kaldırılmıştır. Kemeri üzerindeki alınlıkta celî sülüs hatla Hz. Peygamber'e salâtü selâmın yer aldığı sofadan odaya girişte Osmanlı kakmacılık sanatının son büyük ustası Sedefkâr Vâsıf tarafından yapılmış sedef ve bağa kakmalı hendesî motiflerle bezenmiş çift kanatlı bir kapı bulunmaktadır. Odanın kuzeydoğu ve kuzeybatı duvarlarında ikişer pencere vardır. Arzhâneye açılan kapısı günümüzde camekânla kapatılmış olup burada Resûl-i Ekrem'in hırkasından başka iki kılıcı, yayı ve sancak-ı şerifi muhafaza edilmektedir.

Şadırvanlı sofanın arkasında solda eskiden Has Oda koğuşu olarak kullanılan bölüm yer alır. Dikdörtgen planlı odada bulunan kitâbelerden mekânın birkaç defa tamir gördüğü anlaşılmaktadır (en eskisi 1027/1618, sonuncusu 1232/1817 tarihlidir). IV. Murad zamanında kubbe ile örtüldüğü ve duvarlarının çinilerle kaplandığı bilinmektedir. Kasnağında dört pencere görülen kubbenin içi pandantifler ve kemerler yaldız ağırlıklı bir kalem işi tezyinata sahiptir. Duvarları kaplayan çinilerin üst kısımlarında Has Oda'da olduğu gibi Ḳaṣîdetü'l-bürde'den beyitler yazılmıştır. Oda, XIX. yüzyıldan sonra hırka-i saâdet ziyaretçilerine hediye edilmek üzere ortasında ve kenarlarında kalıpla ve baskı tekniğiyle beyitler yazılmış "destimal" denilen tülbentlerin hazırlanıp saklanması için kullanıldığından Destimâl Odası olarak anılmaktadır. Mukaddes emanetlerin önemli bir bölümü günümüzde bu odada muhafaza edilmektedir.

Dairenin güney kısmında eskiden, Emanet Hazinesi önünden başlayan ve ortada

sofanın dış köşesinden bir zikzak çizerek Destimâl Odası önünde devam eden on üç kubbeli bir revak bulunmaktaydı. XIX. yüzyılda revakın sofanın güneybatısına düşen Destimâl Odası önündeki kısmı sofanın ön duvarının devamı niteliğinde, ancak daha ince (yaklaşık 9 cm.) bir duvarla kapatılıp Mukaddes Emanetler Dairesi görevlilerine yeni bir koğuş yapılmıştır. Bu tâdilâtta revaklar olduğu gibi bırakılarak önde kalan kısmın üstü beşik bir tonozla kapatılıp yaklaşık 12 x 23 m. genişliğinde bir oda elde edilmiştir. Bu odanın ön kısmına dışta kalan revakın devamı niteliğinde yapılan ilâve ile on bir kubbeli yeni bir revak oluşturulmuştur. Has Oda Kasrı'nın Haliç'e bakan iki cephesi de yalnız dört kubbeli blok devamınca on bir kubbeli bir

revakla çevrilidir. Revaka sonradan çapraz tonozlarla örtülü bir sıra daha eklenmiş, bu tarafa ayrıca yeni bir teras ve havuz yapılmıştır. Bu duvarın dış kısmında ona sırtını veren bir çeşme bulunmaktadır. Çeşmenin barok alınlığı ortasında II. Mahmud'un tuğrası ve altında hizmetlerini öven ve dua içeren 1238 (1823) tarihli ta'lik hatla bir kitâbe yer alır. Ölen padişah ve şehzadelerin cenazeleri burada revak altına kurulan bir çadır içinde yıkanıp kefenlenirdi. Tabuta konan cenaze, Hırka-i Saâdet Dairesi'nin giriş kapısının solunda revak önündeki mermer seki üzerine konulup helâllik dilenir ve tezkiye edilirdi. Buranın hemen köşesinde mermer bilezikli ve bronz kapaklı kuyu önceleri su amaçlı kullanılırken daha sonra Has Oda temizliğinden çıkan tozların hürmeten muhafaza edildiği bir yer olmuştur. Dairenin giriş kapısının sağ tarafındaki mermer dibek buhur elde edilecek malzemenin ezilip hazırlanmasında kullanılmaktaydı. Dairenin temizlik ve buhur maddelerinin saklandığı dolapların anahtarları tülbent ağasında bulunurdu. Ramazan ayının on ikinci günü hırka-i saâdet ve diğer emanetler Revan Köşkü'ne nakledilip daire süpürülür, çinili duvarları, nişler, kapılar gül suyuna batırılmış süngerlerle silinir, ardından öd ve amber yakılarak daire tütsülenirdi. Has Oda ağalarınca hırka-i saâdet tekrar getirilip yerine konulur, Ramazanın on beşinde merasimle ziyarete açılırdı. III. Murad döneminden halifeliğin kaldırılmasına kadar Mukaddes Emanetler Dairesi, Osmanlı padişahlarının en önemli ibadet ve merasim mekânıydı. Padişahlar tahta çıkınca ilk biatı burada alır, kızlarının nikâh törenleri burada yapılır, savaşlarda cepheye götürülecek sancak-ı şerif buradan çıkarılırdı. Cülûsun on beşinci günü yeni padişahın Mukaddes Emanetler Dairesi'ne gitmesi ve kayıt defterlerini gözden geçirmesi âdetti. Ayrıca çeşitli vesilelerle yapılan dualar burada icra olunurdu. Cuma geceleri yatsı namazının ardından Hırka-i Saâdet Dairesi'nde Kur'an okunur, şehzadelerin hatim, padişahların "irsâl-i lihye" dua ve merasimleri bu dairenin önünde gerçekleştirilirdi. XVIII. yüzyıl sonlarında Lâleli şeyhinin her cuma akşam namazı sonrası sarayda Hırka-i Saâdet Dairesi önünde beklemesi âdeti getirilmişti (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 135, 327, 357). Hırka-i Saâdet Dairesi'nin padişahın kendisinin de içinde sayıldığı kırk kadar görevlisi bulunmaktaydı. Has Oda hademelerinden dört kişinin Hırka-i Saâdet Dairesi'nde kalarak nöbetle Kur'ân-ı Kerîm okuması kanundu. Geçmiş yıllarda çeşitli sebeplerden dolayı bazı aksamalar olmuşsa da 1996 yılından itibaren gelenek yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 7, 11, 28; II, 79-80; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı :1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 135, 183, 327, 357, 363; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 93 vd.; Lutfî, Târih, V, 31; VI, 111; Halil Ethem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 32, 33, 186-187, 203, 251, 324-325, 348; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953, s. 5 vd.; Ziya Erkins, Topkapı Sarayı, İstanbul 1959; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts.; Sedad Hakkı Eldem - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimarî Araştırma, İstanbul 1982, s. 9, 26, 27, 29, 54, 60, 74, 75, 77, 78, lv. 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85; Gülru Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991; Deniz Esemenli, “Mekanlar-Zamanlar”, Topkapı Sarayı, İstanbul 2000, s. 63, 66, 67; Hilmi Aydın, “Hırka-i Saadet Dairesi ve Kutsal Emanetler”, a.e., s. 152 vd.; a.mlf., Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 2004, s. 17 vd.; Necdet Sakaoğlu, Tarihi, Mekânları, Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı, İstanbul 2002, s. 205 vd.

Nebi Bozkurt - Doğan Yavaş

MUKADDESÎ

(bk. MAKDİSÎ, Muhammed b. Ahmed).

MUKADDİM

(المقدّم)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “öne geçmek, önde bulunmak” anlamındaki kadm (kudûm) kökünün tef‘îl kalıbından türemiş bir sıfat olan mukaddim “öne geçiren, öne alan” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “dilediği şeyi öne alan, önde bulunduran” mânasına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’in bir âyetinde “kadm”, bir âyetinde ise “takdîm” kavramı geçmiş zaman kalıbında Allah’a izâfe edilmiştir. Bir gün Allah’ın huzuruna çıkmayı akıllarından geçirmeyen, kibre kapılıp ileri derecede taşkınlık gösteren kimselerin dünya hayatında iyilikle alâkalı bir amelleri olmuşsa bu amel âhirette Allah’ın tasarruf (kadm) ve iradesiyle havaya saçılmış zerreler gibi yok edilecektir (el-Furkān 25/21-23). Yine inatçı, iyiliğe engel olan, saldırgan, tereddütler içinde bocalayan ve Allah’tan başkasına aşkın nitelikler nisbet eden kimsenin cehenneme atılması

emredildiğinde onun suç ortağı ile tartışmaya gireceği sırada Cenâb-ı Hakk’ın, “Benim huzurumda çekişmeyin, zira size daha önce uyarı göndermiştim (takdîm)” diyeceği ifade edilmektedir (Kāf 50/24-28). Kur’an’da ayrıca öne geçip iyilik yapma, arkada kalıp kötülük işleme fiili kula nisbet edilirken bu işler Allah’ın dilemesine bağlanmış (el-Müddessir 74/37) ve dolaylı olarak sözü edilen iki fiil Allah’a da izâfe edilmiştir (Mâtürîdî, vr. 847a).

Mukaddim, esmâ-i hüsnâ listesinde ve diğer hadis rivayetlerinde muahhir ismiyle birlikte zikredilmiştir. “Geriye bırakmak, geride tutmak” anlamındaki te’hîr kökünden sıfat olan muahhir “geriye bırakan, erteleyen” demektir. Te’hîr kökü çeşitli fiil sîgalarıyla on üç âyette Allah’a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “aẖr” md.).

Mukaddim ve muahhir isimleri doksan dokuz esmâ-i hüsnânın Tirmizî rivayetinde yer almış (“Daʿavât”, 82), te’hîr kökünden türemiş çeşitli fiil

kalıplarını içeren hadis rivayetlerinde bu kavram Allah’a izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “aḫr” md.). Hz. Peygamber tarafından namazın başında iftitah tekbirinin hemen ardından veya selâmdan sonra okunduğu bildirilen ve farklı metinlerle zikredilen uzunca hadisin sonu şöyledir: “Allahım! Sana teslim oldum, sana inandım, sana dayandım, sana yöneldim, senin uğruna mücadele verdim, seni hakem bildim. Allahım! Önce yaptığım, sonra işleyeceğim, gizlediğim, açığa vurduğum günahlarımı affet, öne geçiren de geride bırakan da sensin, yegâne mâbud yine sensin” (Buhârî, “Teheccüd”, 1, “Daʿavât”, 9, 60; Müslim, “Müsâfirîn”, 201, “Ẕikir”, 70; bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḳdm” md.).

Âlimler, birbirini dengeleyen mukaddim-muahhir isimlerinin birlikte zikredilmesine dikkat çekerler. Bu iki ismin kapsamına maddî varlıkların yanında mânevî husus ve konumlar da girer. Ebû İshak ez-Zeccâc, mukaddim ismini açıklarken “kendi irade ve tercihine göre hükmen veya fiilen öne geçirilmesi gereken şeyi öne geçiren” ifadesini kullanmak suretiyle iki hususa da işaret etmiştir (Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, s. 59). İlâhî isimlerin ve sıfatların tecellilerinin ürünü olan tabiatın gerek kuruluş gerekse işleyişi belli bir düzene yani öncesonra, etki-tepki münasebetine bağlıdır. Müellifler, bu hususa temas etmekle beraber mukaddim-muahhir isimleri için daha çok mânevî alanlar belirlemiştir. Esmâ-i hüsnâ şerhine dair eserini tasavvufî bir neşve ile kaleme alan Gazzâlî mukaddim-muahhiri “kendisine yaklaştıran-kendisinden uzaklaştıran” diye açıklamış ve Allah’a en yakın olan varlıkları melekler, peygamberler, velîler ve âlimler şeklinde sıralamıştır. Ona göre kulların Allah’a yaklaşması ilim ve amelle değil O’nun takdim ve tehiriyle gerçekleşir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 145-146; krş. Hattâbî, s. 86-87). Gazzâlî bu sıralamasında müminlerin çoğunluğunu teşkil eden halk tabakasına (avam) yer vermemiştir. Ayrıca başka bir kategoride bulunan meleklerle Allah vergisi olan nübüvvet makamına sahip kimselerden sonra yer alan insanların Allah’a yakınlığının ilim ve amelle olacağı ilâhî dinler tarafından bildirildiği halde Gazzâlî bu hususa işaret etmemiştir. Cenâb-ı Hakk’ın maddî ve mânevî âlemlerin düzenini kurup onları yönettiği konusunda şüphe yoktur; duygu ve düşünce selâmetine mazhar kılınmış bir müminin buna itiraz etmesi de söz konusu değildir. Ancak tertip ve düzenin yine Allah tarafından belirlenen ilke ve kuralları mevcut olup kulun sorumluluğu ve Allah nezdindeki konumu bu ilke ve kurallar çerçevesinde şekillenir.

Mukaddim ve muahhir isimleri fiilî-kevnî sıfatlar içinde yer alır. Bu isimler, yaratılmışlara yönelik ilâhî fiiller içinde denge sağlama esasına bağlı olan dâr-nâfi‘, hâfıd-râfi‘, kābız-bâsıt, muhyî-mümît ve muiz-müzil isim gruplarıyla konum benzerliği arzeder.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "aḫr", "ḳdm" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "aḫr", "ḳdm" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "aḫr", "ḳdm" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "aḫr" md.; Buhârî, "Teheccüd", 1, "Daʿavât", 9, 60; Müslim, "Müsâfirîn", 201, "Ẕikir", 70; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 59; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 847a; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 86-87; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 207-208; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 200b-201a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 82; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 145-146; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 322-325.

Bekir Topaloğlu

MUKADDİME

(المقدّمة)

Kıyasta kendilerinden sonucun çıkarıldığı önermelerden her biri için kullanılan mantık terimi

(bk. KIYAS).

MUKADDİME

(المقدّمة)

İslâm kitap telif geleneğinde eserlerin başındaki önsöz veya girişin adı.

Sözlükte “öne geçmek” anlamındaki kudûm masdarının “tef‘îl” kalıbından ism-i fâili olan mukaddime kelimesinin anlamından (öne geçen) hareketle ordunun öncü birliğine “mukaddimetü’l-ceyş” adı verilmiş, buradan istiare yoluyla kitapların ve ilmî bahislerin başında yer alan önsöz, sunuş ve giriş yazılarına da mukaddime denilmiştir. Arap dilinde mukaddime terimi ilk defa “kıyas ve istidlâlde bir çıkarımın veya sonuç önermesinin kendilerine dayandığı öncül önermeler kümesinden her biri” karşılığında mantık ilminde ortaya çıkmış, daha sonra kelâm ilminde ve fıkıh usulünde kullanılmaya başlanmıştır (bk. KIYAS). Kelimenin “önsöz” veya “giriş” anlamını kazanması bu süreçten sonradır.

Klasik kaynaklarda mukaddimenin “mukaddimetü’l-kitâb” (önsöz) ve “mukaddimetü’l-ilim” (giriş) şeklinde iki kısma ayrıldığı görülmektedir. Mukaddimetü’l-kitâb mahiyetindeki girişlerde eserin adı, yazılış sebebi, konusu, amacı, önemi, başlıca bölümleri ve muhtevası tanıtılır, kime ithaf edildiği belirtilir, telifinde izlenen yöntemden ve karşılaşılan güçlüklerden söz edilir. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in el-Meṡelü’s-sâʾir’i, Safedî’nin el-Vâfî bi’l-vefeyât’ı, Zemlekânî’nin et-Tibyân fî ʿilmi’l-beyân’ında görüldüğü gibi bazı mukaddimelerde aynı konuda daha önce yazılmış eser ve kaynakların adları ile bunların eleştirileri de yer alır. Mukaddimetü’l-ilimde ise telifin ait olduğu ilim dalının tanımı, konusu, amacı, yararı gibi temel bilgiler verilir. Bu tür mukaddimeler bazan müstakil bir kitap olacak hacme ulaşabildiği gibi bazan bir kitabın ana bölümlerine (bab) ve alt başlıklarına (fasl) “mukaddimetü’l-bâb” ve “mukaddimetü’l-fasl” diye adlandırılan girişler de yazılmıştır.

Mukaddimenin yanı sıra “medhal, fâtiha(tü’l-kitâb), dîbâce, temhîd, tavtıe, hutbe, tasdîr, takdîm, takdime, sadrü’l-kitâb, risâletü’l-kitâb” gibi birçok terim kullanılmıştır. Mukaddime ve tavtıeyi Câhiz (Risâletü’l-mesâʾil, IV,

65), mukaddimetü’l-kitâbı Zemahşerî (el-Fâ᾿iḳ, I, 46), medhali Hamza el-İsfahânî (Sevâ᾿irü’l-ems̱âl, s. 46), takdimeyi Hattâbî (Ġarîbü’l-ḥadîs̱, I, 52) ilk defa terim olarak kullanmıştır. Hutbenin ise Ebû Hayyân et-Tevhîdî (el-Beṣâ᾿ir ve’ẕ-ẕeḫâ᾿ir,

III, 76) ve Seâlibî’de (Yetîmetü’d-dehr, IV, 7) görüldüğü üzere IV. (X.) yüzyıldan itibaren yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır (Abbas Erhîle, s. 57-67).

“Fâtihatü’l-kitâb”ın kısaltılmış şekli olan “fâtiha” kelimesi, Kur᾿an’ın bir bakıma mukaddimesi mahiyetindeki Fâtiha sûresi için ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır (meselâ bk. Müsned, II, 241, 428, 478; III, 2; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23, “Tıb”, 19; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 69, 116; Nesâî, “Cenâ᾿iz”, 22). Fâtiha sûresinin besmele ile başlaması, ardından hamd, tevhid, âhiret inancı, ibadet gibi temel dinî konuların besmele-hamd ve dua cümleleri arasına mükemmel bir uyumla yerleştirilmesi müslüman yazarlara bu konuda ilham kaynağı olmuştur. Mukaddimelerin baş tarafındaki besmele ve hamdele ifadeleri Fâtiha sûresinin, salvele, Hz. Peygamber’e salât ve selâm getirilmesini emreden âyet ve hadislerin etkisiyle şekillenmiştir. II. (VIII.) yüzyıl ile III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar yazılmış eserlerin çoğunda mukaddime olarak yalnız başlangıç duası olan besmele-hamdele-salvelenin bulunduğu, bazan sadece besmele ve kısa bir dua ile yetinildiği görülür.

Farsça’dan Arapça’ya geçen dîbâce küçültme ismi olarak “bir tür has ipek parçası” anlamına gelir. Yazma eserlerin genellikle tezhip ve yaldızlarla süslü ilk sayfaları için kullanılan kelime buradan hareketle “kitap mukaddimesi” anlamını kazanarak yaygınlaşmıştır. Çoğunlukla eseri tahkik eden veya yayımlayan tarafından yazılan temhîdde okuyucuyu eserde ele alınan konulara hazırlayıcı temel bilgilere yer verilir. Bu maksatla tavtıe (yürünecek yolu düzeltme) kelimesi de kullanılmıştır. Daha çok muhakkık veya nâşir tarafından kaleme alınan tasdîrde ise (sunuş) eser hakkındaki şahsî değerlendirmelerle bunun hazırlanmasında yahut yayımlanmasında yardımcı olan kişi veya kurumlara teşekkür edilir. Ayrıca her baskı için yeni bir tasdîr yazılması ve eserin bir önceki baskıdan farklarının belirtilmesi birçok eserde izlenen bir yoldur.

Mukaddime, Arap edebiyatında III. (IX.) yüzyılın ortalarına doğru Câhiz'in ve öğrencisi İbn Kuteybe'nin eserleriyle şekillenmiş, IV. (X.) yüzyılda olgunlaşarak bağımsız edebî bir tür haline gelmiştir. Mukaddime üslûbunun gelişmesinde İbnü'l-Mukaffa', Câhiz ve İbnü'l-Mu'tez gibi ediplerle edebiyat ve belâgat âlimlerinin yazılı ve sözlü kompozisyonların başlangıç kısımlarının nasıl olması gerektiğine dair verdikleri teorik bilgilerin etkisi olmuştur. Geleneksel anlamıyla mukaddime "hutbetü'l-kitâb" adı verilen başlangıç kısmı ile asıl kısım ve bitiş (hâtime) olmak üzere üç bölümden meydana gelir. Hutbetü'l-kitâb besmele, Allah'a hamdü senâ (hamdele), Hz. Peygamber ile onun soyuna ve ashabına salâtü selâm (salvele) kısmından oluşur. Hamdele veya salvele cümleleriyle ithaf ifadeleri arasına eserin konusuna ve gayesine işaret eden uygun ifadelerin yerleştirilmesi usta yazarların âdetidir (bk. BERÂAT-i İSTİHLÂL). Mukaddimenin asıl kısmına "emmâ ba'd / ve ba'd" şeklindeki bir ibareyle geçilir. Bu ibare çok eski zamanlardan beri konuşma, hutbe, hitabe ve mektupların hamdele ve salvele kısmından asıl konuya geçişte kullanılagelen bir klişedir. Mukaddimenin asıl kısmında yazar telif sebebini açıklar; zamanın devlet reisinin övülmesine, eserin adıyla muhtevasına ve bazan kaynaklarına ilişkin bilgilere yer verilir. Bitiş kısmında Allah'a hamdü senâ, Peygamber'e salâtü selâmdan sonra ilâhî yardım ve başarı talebinde bulunmak âdettir. Mukaddimelerin özellikle birinci ve üçüncü bölümleri olan dua kısımlarında secili kelimeler kullanılarak sanatlı nesrin en güzel örnekleri ortaya konmuştur.

III. (IX.) yüzyıldan önce kaleme alınan bazı eserlerdeki mukaddimelerin bu eserlerin müelliflerine ait olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Nitekim II. (VIII.) asırda yazılan İbnü'l-Mukaffa', Mukātil b. Süleyman, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Sîbeveyhi, İmam Muhammed gibi müelliflerin kitaplarında mukaddime görülmez. Ancak Kitâbü Sîbeveyhi'nin baş tarafında yer alan kelime ve çeşitleri, kelâm nevileri, müsned-müsnedün ileyh, lafız-mâna ilişkisi, lafızların zikir ve hazfi, şiir zaruretleri gibi bablar mukaddimetü'l-ilim gibi kabul edilmiş ve önemi dolayısıyla müstakil olarak şerhedilmiştir. III. (IX.) yüzyılın başlarında vefat eden İmam Şâfiî, Kutrub, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi müelliflerin eserleri de mukaddimesizdir. Bunların bazılarında sadece besmele ile bir iki kelimelik dua, bazılarında kısa bir hamdele-salveleye rastlanır. Aynı dönemde yaşayan İbn Sellâm el-Cumahî'nin

Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ adlı kitabının baş tarafında şiir teorisine dair mukaddimetü'l-ilm niteliğinde uzun bir bölüm yer alır. Halef el-Ahmer'e nisbet edilen Muḳaddime fi'n-naḥv'in mukaddimesi, eserin Halef adında veya Ahmer lakabında muahhar bir yazara ait olabileceğini düşündürmektedir (DİA, XV, 236). Aynı şekilde Arap dilinin ilk sözlüğü olan ve Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) izâfe edilen Kitâbü'l-ʿAyn'ın mukaddimesindeki ayrıntılı bilgiler de mukaddimenin telifinde Halîl'den sonra gelen bir heyetin rolünün bulunduğu izlenimini uyandırmaktadır.

İslâmî literatürde müstakil uzun mukaddime yazma geleneğini başlatan Cessâs Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ına mukaddime olarak iki eser yazdığını, birincisinin Muḳaddime fî uṣûli't-tevḥîd, ikincisinin Tavṭıʾe fî uṣûli'l-fıḳh (Uṣûlü'l-fıḳh) adını taşıdığını söyler. Bu iki mukaddime asıl eserden daha hacimlidir. Uzun mukaddimeler arasında İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinin özel bir yeri vardır. Müellifin, genel tarihle ilgili Kitâbü'l-ʿİber'inin birinci bölümü olarak kaleme aldığı eser Muḳaddime adıyla bağımsız bir kitap gibi kabul edilmiştir. Öte yandan İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'inin mukaddimesi kitabın hacmine göre uzun bulunarak eleştirilmiştir. Safedî'nin, el-Vâfî'sine yazdığı tarih metodolojisine dair elli beş sayfalık mukaddime de önemi sebebiyle asıl eserden çok önce neşredilmiştir. Bunun gibi önemli görülerek yalnız mukaddimeleri şerhedilen eserler de vardır: Mübârek b. Fâhır'ın Şerḥu Ḫuṭbeti Edebi'l-kâtib (li'bn Ḳuteybe), Fîrûzâbâdî'nin Nuġbetü (Buġyetü)'r-reşşâf min ḫuṭbeti'l-Keşşâf adlı eserleri gibi. Günümüzde ilmî eserlerde eskilerin önsöz ve giriş geleneği fazla bir değişikliğe uğramadan devam etmektedir.

II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren "mukaddime" adıyla, bir ilmin ana konularını özet halinde ele alan eserlerin yazıldığı görülür. Halef el-Ahmer, Ebû Ömer el-Cermî ve İbn Fâris'in el-Muḳaddime fi'n-naḥv adlı eserleri, İbn Bâbeşâz'ın el-Muḳaddimetü'l-muḥsibe fî fenni'l-ʿArabiyye'si, İbn Âcurrûm'un el-Muḳaddimetü'l-Âcurrûmiyye'si, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf'u, Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin el-Muḳaddimetü'l-Ġazneviyye fi'l-fürûʿi'l-Ḥanefiyye'si, İbnü'l-Cezerî'nin el-Muḳaddimetü'l-Cezeriyye fi't-tecvîd'i bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâ͗iḳ, I, 46; Tehânevî, Keşşâf, II, 1215-1218; Müsned, II, 241, 428, 478; III, 2; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23, “Ṭıb”, 19; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 69, 116; Nesâî, “Cenâ͗iz”, 22; İbnü’l-Mukaffaʿ, el-Manṭıḳ (İbn Bihrîz, Ḥudûdü’l-manṭıḳ içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1398/1978, s. 1, 9, 63-64, 101, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. yek-heştâdûheşt; Câhiz, Risâletü’l-mesâ͗il ve’l-cevâbât fi’l-maʿrife (Resâ͗ilü’l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979,

IV, 65; Hamza el-İsfahânî, Sevâ͗irü’l-ems̱âl ʿalâ efʿal (nşr. Fehmî Saîd), Beyrut 1409/1988, s. 46; Hattâbî, Ġarîbü’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, I, 52; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâ͗ir ve’ẕ-ẕeḫâ͗ir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, III, 76; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, IV, 7; Kurtubî, el-Câmiʿ, XV, 162-164; P. Freimark, Das Vorwort als Literarische form in der Arabischen Literatur, Münster 1967, tür.yer.; a.mlf., “Muḳaddima”, EI² (İng.), VII, 495-496; H. Horst, “Besondere Formen der Kunstprosa”, Grundriss der Arabischen Philologie, Literaturwissenschaft (nşr. H. Gätje), Wiesbaden 1987, II, 221-237; Abbas Erhîle, Muḳaddimetü’l-kitâb fi’t-türâs̱i’l-İslâmî ve hâcisü’l-ibdâʿ, Merakeş 2003, tür.yer.; G. Schoeler, “Die Frage der Schriftlichen oder Mündlichen Überlieferung im frühen Islam”, Isl., LXII (1985), s. 201-230; İbrahim Hilmi Karslı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsîr Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, EAÜİFD, XX (2003), s. 225-260; M. Talbi, “Ibn Khaldūn”, EI² (İng.), III, 828-831; M. Plessner, “Muḳaddam”, a.e., VII, 492; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVI/A, s. 909-913; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Faslü’l-hitâb”, DİA, XII, 216-217; İsmail Durmuş, “Halef el-Ahmer”, a.e., XV, 236; a.mlf., “İktidâb”, a.e., XXII, 56; A. al-Azmeh, “Muqaddima”, Encyclopedia of Arabic Literature (nşr. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 551-552.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Osmanlı kitap telif geleneğinde mukaddime kavramı ve bunu ifade için kullanılan terimler, bu konuda İslâm medeniyeti çerçevesinde gelişmiş şekil ve muhteva ile hemen hemen aynı özelliklere sahiptir. Türkçe eserlerde mukaddime ile eş anlamlı olarak "takdim, ifâde-i mahsûsa, meram, ifâde-i merâm, medhal, önsöz, sunu, sunuş, birkaç söz, başlangıç, giriş" gibi şekiller de kullanılmıştır.

Beyânü'l-unvân adlı risâlesinde mukaddimenin Osmanlı kültüründeki uygulamasına temas eden Ahmed Cevdet Paşa konuyu "hutbe-i kitâb" ve "dîbâce" başlığı altında iki kısma ayırarak incelemiştir. Osmanlı döneminde yazılan kitaplarda mukaddimenin hutbe-i kitâb adı verilen ilk kısmında besmele, hamdele ve salveleye yer verilerek klasik müelliflerin uygulamasının sürdürüldüğü görülmektedir. Kitabın besmele ve hamdele ile başlaması, besmelesiz ve hamdelesiz başlayan işlerin bereketsiz olduğunu bildiren hadislere (İbn Mâce, "Nikâḥ", 19; Ebû Dâvûd, "Edeb", 126; Aclûnî, II, 174), salvele ile başlaması da Hz. Peygamber'e salâtü selâmı emreden âyete (el-Ahzâb 33/56) ve Resûl-i Ekrem'in bu konudaki tavsiyelerine dayanmaktadır.

Mensur eserlerde hamdele ve salveleyi kitabın konusuna uygun ibarelerle düzenlemeye büyük özen gösteren müellifler bunu sanat güçlerini ortaya koymak bakımından önemli bulmuşlardır. Bu anlayışın en güzel örnekleri hutbe mukaddimelerinde görülmektedir. Mensur eserlerde ve özellikle mesnevilerde XIV. yüzyıldan itibaren müstakil besmele manzumelerinin kaleme alınması rağbet bulmuştur. Meselâ Bursalı Ahmed Paşa divanına, "Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm / Oldu çün unvân-ı kelâm-ı kadîm" matla'lı sekiz beyitlik bir besmele manzumesiyle başlamıştır. Manzum eserlerde bazan bir iki beyit halinde görülen hamdele yerine tevhid, salvele yerine na't yazılmasının bu uygulamanın gelişmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Esasen her iki şiir türünün içinde hamd ve salâtü selâmın yanında ilgili âyet ve hadislerin de iktibas edildiği görülmektedir. Bu uygulamanın en eski örneğini yine Ahmed Paşa'nın divanında bulmak mümkündür. Ahmed Paşa, bazan başka şairlerde de görüldüğü üzere birkaç beyitlik Arapça hamdele kısmını takiben uzun bir şiir halinde tevhid, münâcât ve na't beyitleri kaleme almış, ardından Sultan Bayezid'i överek mukaddimesini ona dua

ederek bitirmiştir.

Mukaddimenin dîbâce kısmı genellikle Farsça veya Arapça bir ibare ile başlar. Ayrıca hutbe-i kitâb ile dîbâceyi birbirinden ayıran “emmâ ba‘d / ve ba‘de / ba‘de zâ” gibi ibarelerin özellikle mensur eserlerde “bundan sonra / ... -den sonra // imdi” veya “mâlûm ola ki” şeklinde Türkçeleştirildiği görülmektedir. Bu ifadelerin ardından başta berâet-i istihlâl olmak üzere bedî‘ sanatlarına dayanarak kitabın, müellifin ve eserin takdim edildiği kişinin ismini, eserin hangi ilme ait olduğunu, telif sebebini secili ifadelerle, musanna ve külfetli cümlelerle bazan müstakil başlıklar açarak zikretmek yaygın bir uygulamadır. Bu anlayışın en aşırı örneği olarak Mustafa Sâkıb Dede’nin Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân’ı (Kahire 1283) gösterilebilir.

Ahmed Cevdet Paşa, kitapların dîbâce kısmında bulunması gereken hususları müellifin yeni bir ilim ortaya koyması halinde bu konuda okuyucularını bilgilendirmesi, bir ilim dalında daha önce yapılmış tasniflere dair bilgi verilmesi, ilim dalının meselelerinin iyice belirlenmesi veya ilgili oldukları başka ilim dalları karşısındaki durumunun tartışılarak sonuçlandırılması, önceki müelliflerin telif ve tasnifte yaptıkları hataların düzeltilmesi, bir ilmin karışık olan meselelerinin yeniden tertip edilmesine dair teklif ve tesbitler, eski hacimli eserlerin yeni değişiklikler göz önüne alınarak kısaltılıp düzenlenmesi (telhis) hakkında bilgiler, eski âlimlerin kitaplarının muğlak olan kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek için yapılmış işler (şerh ve hâşiye konusunda verilecek bilgiler) şeklinde sıralamaktadır.

Türkçe divanlarda genellikle mukaddime bulunmamaktadır. İstanbul kütüphanelerinde tesbit edilen 492 şaire ait 2500’ün üzerindeki divan nüshasından sadece otuz sekizinin mukaddimesi olduğu ve bunların çoğunda mukaddime yerine “dîbâce”, bir ikisinde “iftitâh” ve “ifade” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Divan dîbâceleri üç beyitten kırk yaprağa kadar farklı hacimlerde olmakla birlikte çoğu ortalama birkaç sayfadır. Divanların ekseriyetinde dîbâce bulunmaması, şairler arasında bu eserlere mukaddime yazma geleneğinin yerleşmemesine ve müstensihlerin bunları istinsah etme konusundaki isteksizliklerine bağlanmaktadır. Aslında dîbâcesi bulunan divan nüshalarının ancak bir veya birkaçında dîbâceye rastlanması da bu görüşü doğrulamaktadır (ayrıca bk. DÎBÂCE).

Şuarâ tezkirelerinin mukaddimeleri manzum-mensur uzun metinler olarak dikkat çekmektedir. Anadolu sahasında ilk tezkire sayılan Sehî Bey'in eserinin mukaddimesi altı, Latîfî'nin otuz sayfa, Ahdî'nin Gülşen-i Şuarâ'sının mukaddimesi yedi varak, Kınalızâde Hasan Çelebi'ye ait Tezkiretü'ş-şuarâ'nın mukaddimesi yetmiş sayfaya yakındır. Bunlarda çok sanatlı ifadelerle şiir ve şairlik hakkında dinî ve estetik değerlendirmeler yapıldığı, eserin tertibi ve muhtevasına dair bilgi verildiği, övülen kişiler hakkında müstakil şiirler yazıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, s. 3-32; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 174; Ahmed Cevdet Paşa, Beyânü'l-unvân, İstanbul 1289, s. 4-8, 32-34; Tahir Üzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990; Harun Tolasa, "Klasik Edebiyatımızda Dîvân Önsöz (Dîbâce)'leri; Lami'î Dîvânı Önsözü ve (Buna Göre) Dîvân Şiiri Sanat Görüşü", JTS, III (1979), s. 385-402; Mustafa Uzun, "Besmele", DİA, V, 538-539; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Faslü'l-hitâb", a.e., XII, 216-217.

Mustafa Uzun

YENİ TÜRK EDEBİYATI.

Tanzimat öncesinde basılan eserlerin mukaddimelerinde geleneksel uygulamanın devam ettiği, Tanzimat'tan sonra yayımlanan kitaplarda ise bunun daha belirli ve kategorik kalıplara girdiği dikkati çeker. Bu dönemde yazılan kitapların mukaddimeleri müellif, eser ve okuyucu arasında bir ara metin oluşturmuş ve edebî-ilmî eserlerin

vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Yine bu dönemde basılmış bazı kitapların iç kapağında ve eser adının hemen altında mukaddimeye benzer kısa bilgilerin yer aldığı görülmektedir. XIX. yüzyılda müellif kitabın mahiyetine, konusuna, bölümlerine, hangi ihtiyaçtan doğduğuna ve nasıl

hazırlandığına dair bilgi verdikten sonra dönemin padişahına şükranlarını ifade eden cümlelerle mukaddimeyi sona erdirir. II. Meşrutiyet'ten ve Cumhuriyet'ten sonra "önsöz" adı da verilen mukaddimelerde teşekkür faslı eserin ortaya çıkmasında bizzat yardımı geçmiş kişilere yönelir.

Müellifin dışında nâdiren, eserin yayımlanmasını sağlayan editörün bir mukaddime yazdığı da görülür. Müellifin vefatından sonra bulunmuş veya derlenmiş eserlerde ise mukaddime yazma işi derleyiciye veya editöre kalmıştır. Tercümelerde de müellifin orijinal mukaddimesi dışında çevirenin müellifi ve eseri tanıtıcı bir mukaddimesi bulunabilir.

Şiir, roman, tiyatro gibi edebî çalışmalarda mukaddime yaygın olmamakla birlikte özellikle XIX. yüzyılda yeni bir türün veya herhangi bir yeniliğin ilkleri olma iddiasını taşıyan eserlerde bu yeniliği açıklayan bazan oldukça uzun mukaddimeler yazılmıştır. Nâmık Kemal'in Celâleddin Harzemşah adlı tiyatro eserinin ilk neşrinden sonra kaleme aldığı, ayrı bir kitap halinde de yayımlanan Mukaddime-i Celâl, mukaddime sınırlarını aşarak müellifin tiyatro ve edebiyat hakkındaki görüşlerini ifade eden bağımsız bir çalışma hüviyeti kazanmıştır. Bunun gibi Abdülhak Hâmid'in Makber mukaddimesi ile Ahmed Hâşim'in Piyale'nin baş tarafına koyduğu "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar" da türünün önemli metinlerindendir. Garip mukaddimesi de Orhan Veli ve arkadaşlarının şiir görüşlerinin bir beyannâmesi özelliği taşır.

Bazı şiir kitaplarının ve antolojilerin manzum mukaddimeleri eseri okuyucuya hissettirmek maksadıyla kaleme alınmış, daha çok poetik değeri olabilecek metinlerdir. Mehmed Âkif'in ilk Safahat'ındaki başlıksız beyitler, Tevfik Fikret'in Rubâb-ı Şikeste'sinin başındaki kıta ile "Kārilerime" adlı manzumesi, Ahmed Hâşim'in Piyale ve Göl Saatleri'nin başındaki kıtalar gibi. Ziyâ Paşa'nın bir antoloji olan Harâbât'a yazdığı 795 beyitlik manzum mukaddime de muhtevası dolayısıyla mukaddime mahiyetini aşmakta, âdeta bütün bir divan şiirini belli başlı şahsiyetleriyle değerlendiren, giriş mahiyetinde bir edebiyat tarihi özelliği taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

"Önsöz", ML, IX, 767; "Önsöz", TDEA, VII, 192-193.

M. Orhan Okay

MUKADDİME

(مقدّمة)

İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) tarih felsefesini, içtimaî ve beşerî ilimleri temellendirdiği toplum metafiziğine dair eseri.

Müellifin, yedi bölümden meydana gelen dünya tarihi niteliğindeki Kitâbü’l-ʿİber ve dîvânü’l-mübtedeʾ ve’l-ḫaber fî eyyâmi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem ve’l-Berber ve men âs̱erahüm min ẕevi’s-sulṭâni’l-ekber adlı eserine giriş olarak yazdığı Muḳaddime’de, muhtemelen Fahreddin er-Râzî geleneğindeki “el-mukaddimâtü’n-nazariyye” anlayışından hareketle tarih yazımının ön şartları kabul edilebilecek esaslar ve tarihin incelemesi gereken konular ele alınmaktadır. Muḳaddime tarih yazıcılığı yöntemini içermesinin yanında tarihin konusu olan şeyleri var olmaları bakımından incelediği için bir ontoloji, toplumsal hayatın çeşitli yanlarını usul ve kavâidiyle ele alması bakımından bir siyaset, iktisat, eğitim, ilim ve her şeyden önce bir tarih felsefesi kitabıdır (Abdurrahman Bedevî, s. 63-67). İlk bakışta ansiklopedi karakteri göstermekle birlikte ansiklopedik bir eser olmayıp insanı ve onun vasıtasıyla olup biten her şeyi açıklama iddiasını taşıyan, İbn Haldûn’un “umran ilmi” adını verdiği büyük bir teori, varlıkla irtibatını kopararak buhrana düşmüş olan o dönemdeki İslâm toplumunun bu irtibatı yeniden sağlamasına yardımcı olmak amacıyla geliştirilmiş bir toplum metafiziğidir.

Fahreddin er-Râzî’nin kelâmı felsefîleştirirken veya kelâmı felsefe ile mezcederken geliştirdiği yöntemi İbn Haldûn Muḳaddime’de bazı değişiklikler yaparak uygulamıştır (Muḳaddime, III, 1164). Bu yöntemin en önemli özelliği, daha önceki rivayet ve görüşleri ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra bunları tamamen yeni bir tasnif içinde usul, kavâid ve havâdis şeklinde ele almasıdır (el-Mebâḥis̱ü’l-meşriḳıyye, I, 88-89). Bunlardan usul, her şeyin kendilerine bağlı bulunduğu ve kendilerinin kendi dışında başka bir şeye bağlı olmadığı esasları ifade ederken kavâid, insanların kendileri üzerinden usulle irtibat kurduğu daha alt ilke ve kuralları belirtmektedir. Bütün mesele, insanların her an karşı karşıya

bulunduğu hadiselerin kaideler üzerinden usulle irtibatlandırılmasıdır ve bütün düşünce buna yönelik olarak gerçekleşmektedir. İbn Haldûn, Râzî ile ortaya çıktığını ve onun tarafından geliştirildiğini açıkça söylediği bu yenilikleri eserinde uygulamış, ancak usul ve kavâidi Muḳaddime'de, havâdis kısmını Kitâbü'l-ʿİber'in diğer ciltlerinde ele almış, nihayet kendi dönemini eserin sonuna eklediği otobiyografisi üzerinden anlatmıştır.

Muḳaddime, tarih ilminin zâhirî ve bâtınî cihetlerini ve bunlardan ikincisinin hikmetten sayılması gereken bir ilim olduğunu izah eden bir girişle başlar ve altı bölümden oluşur. İbn Haldûn birinci bölümü usule ayırmış, burada insan toplumu dediği umranın dayandığı esasları ele almıştır. Bu esaslar asabiyet, coğrafya ve nübüvvet olarak sıralanmaktadır. Asabiyet insanların hayatta kalmalarının ön şartı olan her türlü dayanışmayı, coğrafya insanların içine doğdukları, kendisiyle zorunlu biçimde irtibat halinde bulundukları ve bu sebeple tesirine mâruz kalarak kendi varoluşlarını bu tesir çerçevesinde sürdürdükleri fizikî çevreyi ifade eder. Nübüvvet, umran için ilk ikisi kadar zorunlu olmasa da tahakkuk ettiğinde diğerleri gibi insanları zorunlu biçimde şekillendiren bir esas olarak ele alınmaktadır. Bu esasların her biri insan hayatına girişi ve bu hayat içerisinde edindiği yer açısından tasvir edilmektedir.

İkinci ve üçüncü bölümler, insan toplumunun veya toplumsal hayatın zorunlu biçimde gerçekleşen en temel iki kategorisi olan bedevîlik ve hadarîlik konusuna ayrılmıştır. İbn Haldûn bedevîliği aşılması zorunlu bir merhale diye kabul eder, ancak geriye dönüşü olmayan bir merhale olarak ele almaz. Öte yandan hadarîlik de kalıcı bir hal değildir ve zaman içerisinde bir çözülmeye (fesad) yönelik olarak yaşanır. Bu çözülme neticesinde hadarîler, genellikle bedevîlerin istilâsına uğrayıp onların teşkil edeceği yeni bir "hadâre"nin malzemesi olurlar. İkinci ve üçüncü bölüm, bir taraftan toplum teorisi gibi görünürken diğer taraftan bir siyaset analizi ve bir siyasî varlık şeklinde devletin varlık ve işleyişinin metafizik tasviri olarak ortaya çıkmaktadır. Üçüncü bölümde İbn Haldûn sadece dar anlamıyla bir siyaset felsefesi geliştirmez, bunun ötesinde İslâm toplumlarının tarihî gelişimini esas alarak dindevlet ilişkisini de tartışır. Bu çerçevede dini devletin varlığı ve devamı için zorunlu kabul etmez, ancak ahlâkın zorunlu olduğunu belirtir. Fakat bu tesbitin bir

peygambere ve onun getirdiği vahye muhatap olmamış insan toplulukları için söz konusu edildiğini, bir toplum vahye muhatap olmuş ve bunu kabul etmişse o toplumda vahyin coğrafya ve asabiyet gibi zorunlu bir esas haline geleceğini söyler. İbn Haldûn'un konuları ele alış şekli bazı araştırmacıları onun ampirist olduğunu düşündürecek kadar tasvirîdir. Ancak onun yaptığı tasvirler dar anlamda bir gözlem olmayıp fenomenolojik tasvir şeklinde kavranmalı ve metafizikte takip edilen bir yöntem olarak dikkate alınmalıdır (Muḳaddime, II, 521-842).

Dördüncü bölüm devletin ortaya çıkmasının neticelerini ele alır. Bu neticeler esas itibariyle beldeler ve şehirlerden oluşan yerleşim birimleridir. Yerleşim birimleri insan hayatı için bütün ihtiyaçları karşılamayı zorunlu kılar; bir ihtiyacı karşılama tarzı yeni ihtiyaçlar doğurur. Böylece yerleşim birimleri kendileriyle birlikte aynı zamanda pazarların ve ticarî hayatın ortaya çıkmasına imkân hazırlar. Bu bölümde İbn Haldûn yerleşik hayatın ve özellikle şehirlerin ortaya çıkardığı imkân ve sorunları ele alır. Burada yer alan konunun daha ayrıntılı biçimde işlendiği beşinci bölümde İbn Haldûn iktisadî hayatın değerlerden ârî bir tasvirini yapmaya çalışır. Dördüncü ve özellikle beşinci bölümü dikkate alan birçok iktisat tarihçisi İbn Haldûn'u iktisat ilminin kurucusu olarak kabul etmektedir (meselâ bk. Ökonomie aus Al-Muqaddima, nşr. Daiber v.dğr., Stuttgart 2000; ayrıca Spengler'in bir makalesi için bk. bibl.). Altıncı bölümde bilhassa İslâm toplumundaki ilimler ve eğitim öğretimle ilgili konular ele alınmaktadır. İbn Haldûn ilimlerin umranda en son ortaya çıktığını, bu sebeple ilimlere dair konuların en son ele alınmasının uygun olacağını söyler.

İbn Haldûn hem el-ʿİber'i hem Muḳaddime'yi, olayları asılları ile irtibatı içerisinde kavramayı unutmuş bulunan İslâm toplumuna bu hususta yardımcı olmak amacıyla kaleme almıştır. Bu yönden eser ıslah ve tecdid literatürü niteliği taşır. Nitekim çeşitli araştırmacılar da Muḳaddime'nin İslâm dünyasında yaşanan krizden çıkış yolu aramak için yazıldığını ifade etmiştir. Eser her ne kadar dünya tarihinin girişi olarak telif edilmişse de bizzat müellifi tarafından müstakil bir kitap muamelesi görmüş, daha sonra nâşirler, mütercimler ve araştırmacılar da genellikle onu müstakil eser şeklinde değerlendirmiştir (The Muqaddimah, trc. Rosenthal tercüme edenin girişi, I, s. LXVIII). Gerçekten Muḳaddime, hem muhteva hem üslûp ve kullanılan terimler bakımından Kitâbü'l-ʿİber'den farklıdır. Diğer

ciltlerde daha çok rivayet üslûbunu kullanan İbn Haldûn, Muḳaddime'de metafizik dahil olmak üzere toplumsal hayatı kendisine konu edinen birçok disiplinin terimlerini yeni bağlamlar içerisinde ve metafiziğin gerektirdiği tasvirî bir tarzda kullanmıştır. Bu üslûp her ne kadar mutlak şekilde yeni olmasa da toplumsal alan söz konusu edildiğinde oldukça yenidir ve bu haliyle müellifin yeni bir ilim (umran ilmi) tedvin etme iddiası ile örtüşmektedir (krş. a.g.e., I, s. LXIX).

Müellif, Muḳaddime'nin ilk müsveddesini 779 (1377) yılında beş ay içinde tamamladığını ifade etmektedir (Muḳaddime, III, 1365). Daha sonra eser üzerinde bazı tashihler, eklemeler ve çıkarmalar yapmıştır. Kitabın tam olarak ne zaman tamamlandığını söylemek oldukça güçtür. Muhtelif yazmaları inceleyen Rosenthal, İbn Haldûn'un ilk müsvedde üzerinde çalışmalarına devam ettiğini, ancak bu çalışmaların bütünün elden geçirilmesi anlamında bir redaksiyon olmayıp çeşitli bölümlerine düşülen şerh niteliğinde eklemeler olduğunu söylemektedir (The Muqaddimah, trc. Rosenthal, tercüme edenin girişi, I, s. CIV-CVII). Bazı yazmalarda bulunmayan ve daha çok felsefî bir içerik taşıyan hususlar daha sonra eklenmiş olmalıdır.

İbn Haldûn eserini telif ederken başta tarih kitapları ve siyaset teorisiyle ilgili eserler olmak üzere çok sayıda kaynaktan istifade etmiş, bunların bir kısmından iktibaslarda bulunmuştur. Ancak onun yöntem olarak faydalandığı kaynağın Mâverâünnehir ilim geleneği ve özellikle Fahreddin er-Râzî metafiziği olduğu söylenebilir (Muḳaddime, III, 1164). Bu sebeple Muḳaddime'nin eski ve bilinen bir yöntemi yeni bir alana, tarih ve toplum alanına uygulamak gibi oldukça önemli bir işi başardığını söylemek mümkündür. Eser Mısır'da, Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te önemli takipçiler bulmakla birlikte İbn Haldûn ve Muḳaddime'nin en önemli takipçileri Osmanlı ilim dünyasında ortaya çıkmıştır. Kitabın büyük bir ilgi görmesi İbn Haldûn'la ilgili çalışmaların esas itibariyle Muḳaddime hakkında olmasıyla birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır. Bu sebeple İbn Haldûn'a dair çalışmaların ve bu konudaki literatürün büyük ölçüde Muḳaddime hakkında olması, İbn Haldûn'un etkisi diye ifade edilenlerin aynı zamanda Muḳaddime'nin etkisi olarak görülmesini gerektirmektedir.

Türkiye kütüphanelerinde mevcut Muḳaddime yazmalarının sayısı eserin

gördüğü ilginin bir belirtisi şeklinde kabul edilebilir (yazmaların bir kısmı için bk. Ahmed Abdüsselâm, s. 9-17; ayrıca The Muqaddimah, trc. Rosenthal, tercüme edenin girişi, I, s. LXXXVIII-XCIX; Abdurrahman Bedevî, s. 142-161). Muḳaddime'ye şerh yazılmaması bir ilgisizlik olarak yorumlanabilirse de şerh ve hâşiyelerin daha çok ders kitabı özelliği taşıyan eserlere yapıldığı dikkate alındığında bunun yanıltıcı bir hüküm olduğu söylenebilir. Öte yandan İbn Haldûn'un takipçilerinin bulunması onun her şeyi ile benimsendiği anlamına gelmez. Muḳaddime, özellikle ilimler tasnifi ve eğitim anlayışı açısından Osmanlılar'da takipçi bulduğu gibi devletlerin zaman içerisinde ömürlerini tamamlayacağı tezi en azından aksi gösterilmesi gereken bir meydan okuma diye kavranmıştır. Her şeyden önce Muḳaddime Fahreddin er-Râzî geleneği içinde telif edilmiş olduğundan yine aynı gelenekten beslenen Osmanlı düşüncesinin en azından esasları itibariyle yabancısı değildir (Fleischer, s. 48). Bu hususta Osmanlı ulemâsının konumunu göstermek için, Kâtib Çelebi ve Naîmâ gibi eserlerinde ondan doğrudan iktibaslarda bulunan âlim ve tarihçilerin yanında Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin Muḳaddime'nin telifinden yaklaşık 350 yıl sonra yaptığı tercümeyi incelemek yeterlidir. Bu tercüme bir tür yeniden telif olduğu için ilk bakışta, bazı kelime ve terimlerde aynen bırakıldığından Arapça'daki bazı söz dizimi öğelerinin yer değiştirmesi gibi görünse de gerçekte İbn Haldûn'un düşüncesinin ve Muḳaddime'nin bir "yeniden düşünülmesi" olarak önem arzetmektedir. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan bu tercüme, Osmanlı ulemâsının eserle olan derin fikrî irtibatının da bir işareti olarak kabul edilebilir (bu konuda bazı isimler için bk. The Muqaddimah, trc. Rosenthal, tercüme edenin girişi, I, s. LXVI-LXVII; Mukaddime, trc. Uludağ, tercüme edenin girişi, I, 188-191; Abdurrahman Bedevî, s. 217-218).

Muḳaddime'nin çok sayıda neşri yapılmıştır. İlk Arapça neşri Nasr el-Hûrînî tarafından Mısır'da (Bulak 1274), diğer bir neşri ise Etienne-Marc Quatremère tarafından Prolégomènes d'lbn-Khaldoun adıyla üç cilt halinde Fransa'da (Paris 1858) gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Kitâbü'l-ʿİber'in ilk cildi olarak veya müstakil şekilde birçok defa yayımlanmakla birlikte (meselâ Kahire, ts.; nşr. Dervîş Cüveydî, 2. bs., Beyrut 1415/1995; Kahire, ts.)

en güvenilir neşri Ali Abdülvâhid Vâfî tarafından yapılmıştır (ilk baskısı Kahire 1958; bu neşrin bir değerlendirmesi için bk. Mukaddime, trc. Uludağ, tercüme edenin girişi, I, 174-175; yapılan muhtelif neşirler için bk. Abdurrahman Bedevî, s. 265-270).

Muḳaddime'nin tamamına yakın kısmının ilk tercümesi, Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi tarafından 1143 (1730-31) yılında gerçekleştirilerek I. Mahmud'a takdim edilmiştir. Bu sırada çok sayıda nüshası incelenip eserin tam bir tercümesi yapılmaya çalışılmıştır. Ancak mütercim eserin ilimlere ayrılmış olan altıncı bölümünü tercüme edememiştir. Bu bölümün ferâiz ilmine kadar olan kısmını İsmâil Ferruh Efendi Türkçe'ye çevirmiş ve bu haliyle ilk neşri yapıldıktan sonra (Bulak 1274; İstanbul 1275) altıncı kitap Ahmed Cevdet Paşa tarafından yeniden tercüme edilmiştir (İstanbul 1277). Muḳaddime'nin daha sonra da Türkçe'ye çevirileri yapılmıştır. Bunlardan en önemlileri Zakir Kadiri Ugan ile (Mukaddime, I-III, Ankara 1954) Süleyman Uludağ'ın (Mukaddime, I-II, İstanbul 1982) çevirileridir. Bunların yanında Turan Dursun (Mukaddime, I-II, Ankara 1989) ve Halil Kendir de (Mukaddime, I-II, İstanbul 2004) eseri tercüme etmiştir.

Batı'da "kendi türünde herhangi bir yerde ve zamanda herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük eser" diye tanımlanan (Toynbee, III, 322) Muḳaddime'den iktibaslar ve tercümeler XVIII. yüzyılın son yarısında başlamış ve XIX. yüzyılda artarak devam etmiştir. İlk defa Fransızca'ya tam çevirisi Mac-Guckin de Slane tarafından gerçekleştirilmiştir (I-III, Paris 1862-1868). Mütercim bu çeviriyi Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin tercümesiyle karşılaştırarak yaptığını belirtmektedir (Le Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, tercüme edenin girişi, I, s. CXIV). Muḳaddime'yi daha sonra Vincent Monteil yeniden Fransızca'ya (I-III, Beyrut 1967), Franz Rosenthal İngilizce'ye (I-III, London 1958) tercüme etmiştir. Bu tercümeden önce Charles Issawi tarafından yapılan seçmeler An Arab Philosophy of History: Selections from the "Prolegomena" of Ibn Khaldun of Tunis adıyla neşredildiği gibi (London 1950) Rosenthal'in tercümesinden N. J. Dawood'un yaptığı bir ihtisar da defalarca basılmıştır (The Muqaddimah, London 1967, 1978, 1987, 9. bs., Princeton 1989). Eserin büyük bir kısmı Annemarie Schimmel tarafından Almanca'ya çevrilerek Ibn Chaldun: Ausgewaehlte Abschnitte aus der muqaddima ismiyle yayımlanmış (Tübingen 1951), son zamanlarda Matthias Paetzold Buch der

Beispiele adıyla yine kısmen tercümesini yapmıştır (Leipzig 1992). Muḳaddime ayrıca Latince, İtalyanca, Urduca, Hintçe, Portekizce, İbrânîce ve Farsça gibi çok sayıda dile tamamen veya kısmen tercüme edilmiştir (bu tercümelerin bir kısmının listesi için bk. Mukaddime, trc. Uludağ, tercüme edenin girişi, I, 175-176).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Muḳaddimetü İbn Ḫaldûn (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401, I-III; a.mlf., Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun (trc. de Slane), Paris 1934, G. Bouthol'ün önsözü, I, s. VII-XXIV; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, I, s. XVII-CXVI; a.mlf., The Muqaddimah (trc. F. Rosenthal), London 1958, tercüme edenin girişi, I, s. XXIX-CXV; a.mlf., a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, tercüme edenin girişi, I, 17-195; a.mlf., Ökonomie aus Al-Muqaddima (nşr. ve trc. Daiber v.dğr., ed. K. D. Grüske v.dğr.), Stuttgart 2000; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṣü'l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 88-89; A. Toynbee, A Study of History: The Growth of Civilizations, New York 1962, III, 322; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969, s. 157-166; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü İbn Ḫaldûn, Libya-Tunus 1979, s. 63-283; C. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth Century Ottoman Letters", Ibn Khaldun and Islamic Ideology (ed. B. Lawrence), Leiden 1984, s. 46-68; Ahmed Abdüsselâm, Maḫṭuṭâtü İbn Ḫaldûn fî mektebâti Türkiye, Tunus 1985; R. Würsch, "Kitāb alʿIbar", Grosses Werklexikon der Philosophie (ed. Fr. Volpi), Stuttgart 2004, I, 735; J. J. Spengler, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldūn", Comparative Studies in Society and History, VI/3, Cambridge 1964, s. 268-306; Cengiz Tomar, "İbn Haldûn", DİA, XX, 9-10.

Tahsin Görgün

el-MUKADDİME fi’t-TEVHÎD

(bk. AKAİDÜ’s-SENÛSÎ).

el-MUKADDİMETÜ'l-ÂCURRÛMİYYE

(المقدّمة الآجرّوميّة)

İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) Arap gramerine dair muhtasar eseri

(bk. İBN ÂCURRÛM).

el-MUKADDİMETÜ’l-CEZERİYYE

(المقدّمة الجزريّة)

İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) tecvid ilmine dair manzum eseri

(bk. İBNÜ’l-CEZERÎ).

MUKADDİMETÜ’l-EDEB

(مقدّمة الأدب)

Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından yazılan sözlük.

Tefsir, hadis, kelâm, dil ve edebiyat âlimi Zemahşerî’nin Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar Devleti Hükümdarı Atsız b. Muhammed için kaleme aldığı eser Arapça kelimelerle kısa cümlelerden oluşan bir sözlüktür. Zemahşerî’nin muhtemelen ölümünden birkaç yıl önce yazdığı Muḳaddimetü’l-edeb isimler, fiiller, harfler, isim çekimi ve fiil çekimi olmak üzere beş bölüme ayrılır. İsimler bölümü eserin dörtte birini, fiiller bölümü dörtte üçünü oluşturur. Diğer bölümler ise birkaç sayfadan ibarettir. İsimler bölümünde kelimeler konularına göre sıralanmış ve her ismin çokluk şekli de kaydedilmiştir. Bu bölüm şu konulardaki kelimeleri içerir: Zaman kavramları, gökyüzü, yeryüzü, madenler, yollar ve yolculuklar, su ve sularda yaşayan varlıklar, bitkiler, çiçekler, tarım, meyve ve sebzeler, yerleşim birimleri, canlı varlıklar ve çeşitli soyut kavramlar, dinî terimler, zanaatlar, meslekler ve bunlarla ilgili aletler, eczahane ve bakkaliye nesneleri, yemekler, giyim kuşam, sayılar, at ve silâhlar, evcil ve yabani hayvanlar, kuşlar, renk isimleri. Zamirler, zarflar, ünlemler ve diğer bazı gramer unsurları da bu bölümde incelenmiştir. Fiiller bölümünde, fiiller bab denen kalıplara göre az harflilerden çok harflilere doğru gruplandırılmış, her bab kendi içinde ilgili fiilin harflerinin türüne ve Arapça’da uygulanan alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. Ayrıca her fiilin masdarı ve gerekiyorsa geniş zaman kipi de gösterilmiştir. Harfler bölümünde isim ve fiil dışında kalan diğer gramer unsurlarına yer verilmiş, son iki bölümde isim ve fiil çekimleri ele alınmıştır.

Muḳaddimetü’l-edeb’de kelime, ibare ve kısa cümlelerden oluşan Arapça metnin altında nüshaların çoğunda tercümeler bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı Türkçe (Hârizm Türkçesi), Farsça, ikisi XIV. yüzyıldan itibaren unutulan İran dili Hârizmce, biri Moğolca satır altı tercümelidir. Eserin müellif nüshası elde bulunmadığından bu tercümelerin Zemahşerî’ye ait olup olmadığı bilinmemektedir. J. G. Wetzstein ile onun görüşüne

katılan Carl Brockelmann, Muḳaddimetü'l-edeb'i Arapça-Farsça sözlük sayarken Zeki Velidi Togan Türkçe'yi de dikkate alır. Nuri Yüce'nin eserin çeşitli nüshaları üzerinde

yaptığı araştırmalarda şu noktalar öne çıkmaktadır: Zemahşerî, eseri Arapça öğrenmek isteyen Atsız b. Muhammed'e ithaf ettiğine göre satır altı tercümelerini de onun ana dili olan Türkçe ile vermiş olmalıdır. Nitekim eserin en eski nüshaları Arapça metnin Türkçe veya Türkçe ağırlıklı tercümelerini içermektedir. Bu durum, Türkçe satır altı tercümelerin bizzat müellif tarafından yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. Zemahşerî önsözünde Atsız'ın yüce adının her zaman, her yerde ve bütün dillerde anılmasını istediğini kaydetmektedir. Burada "bütün diller" ifadesiyle o devirde ilim dili olan Arapça yanında Hârizm bölgesinde bilinen Türkçe, Farsça ve Hârizmce'yi de kastetmiş olmalıdır. Bütün bunlar dikkate alındığında Zemahşerî, eğer Muḳaddimetü'l-edeb'e Arapça'nın dışında bir dille satır altı tercüme yazmışsa bunun öncelikle Hârizm Türkçesi ile olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ancak o zamanlarda Hârizm bölgesinde yaygın bir dil olan Farsça ile de tercüme vermiş olması muhtemeldir.

Muḳaddimetü'l-edeb'in günümüze ulaşan en eski nüshaları XIII-XV. yüzyıllara aittir. Bunların sayısı yirmiden fazla olup çoğu Hârizm Türkçesi, bazıları da Farsça satır altı tercümelidir (Mukaddimetü'l-edeb, neşredenin girişi, s. 9). Daha sonra istinsah edilen nüshalardaki tercümeler ise Farsça, Çağatayca ve Osmanlı Türkçesi'yledir. Muḳaddimetü'l-edeb, yedi nüshasına dayanılarak ilk defa Arapça-Farsça metin ve Arapça-Latince indeksle birlikte J. G. Wetzstein tarafından yayımlanmıştır (Samachscharii Lexicon arabicum persicum, I-II, Leipzig 1844-1850). İshak Hocası Ahmed Efendi'nin 1117 (1705) yılında Aksa'l-ereb fî tercemeti'l-Mukaddimeti'l-edeb adıyla Osmanlı Türkçesi'ne yaptığı çeviri bu tarihten 190 yıl sonra basılabilmiştir (I-II, İstanbul 1313; bk. AKSA'l-EREB). A. Fitret'in 1926'da Buhara'da İbn Sînâ Kütüphanesi'nde rastladığı Farsça, Çağatayca ve Moğolca tercümeli bir nüshayı Nicholas Poppe neşretmiştir (Mongol'skiy slovar' Mukaddimat al-adab, I-III, Moskova-Leningrad 1938-1939, III. cilt indeks). Zeki Velidi Togan, Konya'da bulduğu İran dili Hârizmce satır altı tercümeli önemli bir nüshayı tıpkıbasımı ile birlikte yayımlamış (Horezmce Tercümeli Muqaddimat al-adab, İstanbul 1951), Johannes Benzing bu nüsha üzerinde çalışarak Hârizmce, Arapça, Farsça

transkripsiyonlu metni Latince ve Almanca çevirisiyle birlikte neşretmiştir (Das chwaresmische Sprachmaterial einer Handschrift der Muqaddimat al-adab von Zamaxsarî, Wiesbaden 1968). Benzing her iki nüshadaki Hârizmce malzemeyi daha sonra bir dizinde toplamıştır: Chwaresmischer Wortindex. Mit einer Einleitung von H. Humbach. Herausgegeben von Z. Taraf (Wiesbaden 1983). M. Kâzım İmâm, İran Meclis Kütüphanesi'ndeki yedi nüshanın Arapça metin ve Farsça çevirilerini yayımlamıştır (Pîşrev-i Edeb yâ Muḳaddimetü'l-edeb, I-III, Tahran 1342-1343 hş./ 1963-1965).

Muḳaddimetü'l-edeb'deki Hârizm Türkçesi dil malzemesi üzerine A. N. Borovkov, Karl Heinrich Menges, Ananiasz Zajaczkowski gibi ilim adamları çeşitli makaleler yazmıştır (geniş bilgi için bk. Mukaddimetü'l-edeb, neşredenin girişi, s. 12-14). Hârizm Türkçesi'ni içeren en kapsamlı yayımı Nuri Yüce yapmış (Mukaddimetü'l-edeb [Zemahşerî], Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası, Ankara 1988, 1993) ve nüshalardaki nâdir kelimelerle ilgili araştırmalarını şu makalelerde ele almıştır: "Neu festgestellte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmtürkischen (I)" (CAJ, XXVI/3-4 [1982], s. 301-308); "(II)" (Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers [Wiesbaden 1989], s. 434-442); "(III)" (TM, XX [1997], s. 453-461); "Zemahşerî'nin Mukaddimetü'l-edeb'inde geçen problemli birkaç kelime" (Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988, Ankara 1996, s. 251-254). Muḳaddimetü'l-edeb Arapça, Farsça ve Orta Türkçe söz varlığı bakımından zengin bir hazine niteliğindedir. Özellikle Mâverâünnehir ve çevresindeki Türk lehçelerinin bazı nâdir kelimelerini içermesi önemini daha da arttırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, Mukaddimetü'l-edeb (haz. Nuri Yüce), Ankara 1988, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9, 12-14; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1798; Serkîs, Muʿcem, II, 974; Brockelmann, GAL, I, 291; Suppl., I, 511; N. Poppe, "Eine viersprachige Zamaxšari-Handschrift (I): Das čaġataitürkische Sprachmaterial", ZDMG, CI (1951), s. 301-332; Zeki Velidi Togan, "Zimahşerî'nin Doğu Türkçesi ile Tercümeli Mukaddimetü'l-edeb'i", TM,

XIV (1964), s. 81-92; Nuri Yüce, “ez-Zemahşerî el-Hvârizmî, Hayatı ve Eserleri”, TDED, XXVI (1993), s. 305-309; a.mlf., “Zemahşerî”, İA, XIII, 512-513.

Nuri Yüce

MUKADDİMETÜ İBNİ’s-SALÂH

(مقدّمة ابن الصلاح)

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin (ö. 643/1245) usûl-i hadîse dair meşhur eseri.

Tam adı Maʿrifetü envâʿi ʿilmi’l-ḥadîs̱ olup ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve Aḳṣa’l-emel ve’ş-şevḳ fî ʿulûmi ḥadîs̱i’r-Resûl diye de bilinen eserini İbnü’s-Salâh, Eşrefiyye Dârülhadisi’nde hocalığa başladığı 630 (1233) yılından itibaren kaleme almaya başlamış, yazdığı kısımları talebelerine imlâ etmiş ve çalışmasını 634’te (1237) tamamlamıştır. Müellif Râmhürmüzî’nin el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl’ına, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱’ine Hatîb el-Bağdâdî’nin başta el-Kifâye ve el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî adlı eserleri olmak üzere onun usûl-i hadîsin hemen her konuyla ilgili kitaplarına ve diğer usul çalışmalarına dayanarak meydana getirdiği eserinde Hâkim en-Nîsâbûrî’nin elli iki bölüm halinde ele aldığı hadis konularını altmış beşe çıkarmış ve bu çalışma yazıldığı dönemde

usûl-i hadîsin yeniden ihyası olarak kabul edilmiştir.

Eserin mukaddimesinde hadis ilminin ve onunla meşgul olanların değerinden, bu ilmin diğer ilimler için taşıdığı önemden söz eden müellif insanların hadis dinleyip yazmakla yetindiklerini, hadisleri anlamaya gayret etmediklerini, iyi yetişmiş muhaddislerin azaldığını gördükten sonra eserini kaleme almaya karar verdiğini söylemektedir. Ardından ele aldığı sahih, hasen, zayıf, merfû, mevkuf, maktû, mürsel, mu‘dal, mevzû hadis; semâ, kitâbet, ma‘rifetü âdâbi’l-muhaddis, muhtelifü’l-hadîs, sahâbe, elkābü’l-muhaddisîn, evtânü’r-ruvât, ma‘rifetü esbâbi’l-hadîs gibi konuların fihristini kaydetmektedir. Her konuya dair çeşitli tarifler verildikten sonra bunların en doğrusuna işaret edilen eserde bazan da herhangi bir tercih yapılmamıştır. Önemli görülen bazı bilgiler “fevâid mühimme” ve “tefrîât” gibi başlıklar altında ayrıca zikredilmiş, her bölümden sonra o konuda yazılan eserlerin adları kaydedilmiştir. İbnü’s-Salâh daha önceki usulcülerin aksine bilgileri senedsiz olarak nakletmiştir.

Zeynüddin el-Irâkī’nin usûl-i hadîse dair en değerli çalışma kabul ettiği, buna karşılık İbn Hacer el-Askalânî’nin daha önceki eserleri güzel özetlemekle birlikte tertibinin iyi olmadığını söylediği Muķaddime, sahasında ilk derli toplu eser olduğu için büyük ilgi görmüş, üzerinde şerh, ihtisar, ikmal vb. çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı şerh diye anılmakla beraber bunların önemli bir bölümü hâşiye mahiyetindedir. Moğultay b. Kılıç Iṣlâḥu İbni’ṣ-Ṣalâḥ’ında müellife bazı eleştiriler yöneltmiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muķaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ adlı eserinde (I-III, nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belfüreyc, Riyad 1419/1998) Muķaddime’de okunması veya anlaşılması zor olan kısımları halletmek, hatalı aktarıldığını düşündüğü yerleri tashih etmek ve İbnü’s-Salâh’ın görüşlerine katılmadığı yerlerde kendi görüşünü belirtmek suretiyle eseri şerhetmiştir. Zeynüddin el-Irâkī esere dair biri manzum olmak üzere iki çalışma yapmış, et-Taķyîd ve’l-îżâḥ limâ uṭliķa ve uġliķa min Muķaddimeti’bni’ṣ-Ṣalâḥ (Nüketü İbni’ṣ-Ṣalâḥ) adını verdiği birinci eserinde (diğeri için aş.bk.) İbnü’s-Salâh’ın tertibini aynen koruyarak yer yer açıklamalar yapmış, bazan itirazlarını belirtmiş, bazan da İbnü’s-Salâh’a yöneltilen eleştirileri cevaplandırmıştır (I-II, Kahire 1353; → I-II, Beyrut, ts. [Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî]; nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1350; Beyrut 1405; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1389; Kahire 1389/1969, 1400/1980; Beyrut 1401/1981; Beyrut 1412/1991. Üsâme Abdullah Hayyât eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır [1408/1987, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa]). İbn Hacer el-Askalânî de Irâkī’nin bu eserdeki elli kadar görüşünü tenkit etmek üzere el-İfṣâḥ bi-tekmîli’n-Nüket ʿalâ İbni’ṣ-Ṣalâḥ’ını kaleme almıştır.

Muķaddime’yi muhtemelen ilk defa Nevevî İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaķāʾiķ ilâ maʿrifeti süneni ḫayri’l-ḫalâʾiķ (s.a.) adıyla ihtisar etmiş (I-II, nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefî, Medine 1408/1987; nşr Nûreddin Itr, Dımaşk 1408/1988), ardından bu eserini et-Taķrîb ve’t-teysîr li-maʿrifeti süneni’l-beşîri’n-neẕîr ismiyle ikinci defa özetlemiştir (Paris 1320 [Fransızca tercümesiyle birlikte]; Kahire 1351, 1388; Beyrut 1405; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1406/1986). Kitabı ayrıca William Marçais Fransızca’ya çevirmiştir (“Le Taqrib de en-Nawawi, traduit et annoté”, JA, 9e série XVI [1900], s. 315-346, 478-531; XVII [1901], s. 101-149, 193-232, 524-540; XVIII [1901], s. 61-146). Büyük ilgi gören et-Taķrîb’i Zeynüddin el-Irâkī, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed el-Kabâkıbî, Şemseddin es-Sehâvî gibi

âlimler şerhetmiş, fakat Süyûtî'nin Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî'si daha çok ilgi görmüştür (Kahire 1307; nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf, I-II, Kahire 1385/1966; I-II, Medine 1392, 1396; I-II, Beyrut 1399, 1409; I-II, Riyad 1400; nşr. İzzet Ali Atıyye, I-II, Kahire 1400-1405; nşr. Ahmed Ömer Hâşim, I-II, Beyrut 1409; nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, I-II, Beyrut 1414/1994). Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ'ı ihtisar çalışmaları daha sonraları devam etmiş, Bedreddin İbn Cemâa ona önemli açıklama, düzeltme ve ilâveler yaparak çalışmasına el-Menhelü'r-revî fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî adını vermiş (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk 1406/1986; Beyrut 1990), torunu İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir bu eseri el-Menhecü's-sevî ismiyle şerhetmiştir. Ardından Tîbî el-H̱ulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat 1391/1971; Beyrut 1985), İbnü'l-Lebbân Muẖtaṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Kitâb fî ʿUlûmi'l-ḥadîs̱), Alâeddin İbnü't-Türkmânî el-Münteẖab fî ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Muẖtaṣaru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 390; Şehid Ali Paşa, nr. 2762, vr. 90a-115a; Mektebetü'l-esed [Dımaşk], Mustalahu'l-hadîs, nr. 13509) adlı çalışmalarını kaleme almış, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İẖtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱'inde (Şerḥu İẖtiṣâri'l-ḥadîs̱) esere önemli ilâveler yapmış (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrut 1409/1989), Ahmed Muhammed Şâkir bu muhtasarı el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ adıyla şerhetmiştir (Kahire 1355, 1370, 1377/1958; Beyrut 1387; Riyad-Dımaşk 1414/1994, 1417/1996; nşr. Ali b. Hasan b. Ali el-Halebî, I-II, Riyad 1415/1995, Nâsırüddin el-Elbânî'nin notlarıyla). İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱'inde (I-II, nşr. Abdullah Yûsuf el-Cedî, Riyad 1413/1992) eseri ihtisar ederken onu yeniden düzenleyip ilâveler yapmış, daha sonra bu çalışmasını et-Teẕkire ismiyle bir daha özetlemiştir (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1408). Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ fî tażmîni Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ adını verdiği muhtasarında (nşr. Âişe Abdurrahman, Kahire 1394/1974) İbnü's-Salâh'ın eserine beş bölüm daha ekleyerek hadis ilimlerinin sayısını yetmişe çıkarmış, Bulkīnî'nin talebesi İbn Habîb diye tanınan Ebü'l-İz Tâhir b. Hasan el-Halebî de Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ'ı nazma çekmiştir.

Eserin tertibini beğenmeyen İbn Hacer el-Askalânî onu 812'de (1409) Nuẖbetü'l-fiker ismiyle yeniden düzenleyip ihtisar etmiş (Kahire 1303 [Mecmûʿ müştemil ʿalâ resâʾili s̱elâs̱ adıyla İbnü'l-Cezerî'nin Nebẕe min edʿiye nebeviyye ve Birgivî'nin Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱'i ile birlikte],

1352/1934, 1357/1938; Lahor 1305 [taşbaskı]; Delhi 1328, 1905 [Sünenü İbn Mâce ve diğerleriyle birlikte], 1332/1913, İstanbul 1329) ve esere kırk kadar bölüm eklemiş, ardından bu çalışmasını Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker adıyla şerhederek 818'de (1415) tamamlamıştır (nşr. W. Nassau Lees v.dğr., Kalküta 1279/1862; Kahire 1252 [Ezher âlimlerinden oluşan bir komisyon tarafından], 1301, 1308, 1323, 1327, 1352, 1353, 1368, 1395/1975, 1401 [İshak Azzûz'un notlarıyla birlikte], 1411/1990; İstanbul 1288, 1305, 1327; Delhi 1332; Cavnpûr 1339/1920; Cidde 1406/1986; Beyrut 1406/1986 [İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin Ḳavâʿidü'l-uṣûl'ü ile birlikte], 1409 [Salâh Muhammed Muhammed Uveyda'nın notlarıyla birlikte]; Riyad 1416/1996 [el-Manẓûmetü'l-Beyḳūniyye ile]; nşr. Muhammed Gıyâs es-Sabbâğ, Dımaşk 1399; nşr. Nûreddin Itr, Dımaşk 1413/1992; nşr. Amr Abdülmün'im Selîm, Kahire 1415/1995). Nuḫbetü'l-fiker ve şerhi, usûl-i hadîs konularını özlü bir şekilde ele alması yanında müellifinin şöhreti sebebiyle büyük ilgi görmüş, medreselerde ders

kitabı olarak okutulmuş, bu iki eser üzerine muhtasarlar, şerhler ve hâşiyeler yazılmış, manzum hale getirilmiş ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin çağdaşı Kemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hasan eş-Şümünnî Nuḫbetü'l-fiker'i müellifinden önce 817'de (1414) Behcetü'n-naẓar, İbn Hacer el-Askalânî'nin oğlu Ebü'l-Meâlî Bedreddin Muhammed de Netîcetü'n-naẓar adıyla şerhetmiştir. Ayrıca eser üzerinde Muhammed b. Abdullah el-Haraşî'nin Müntehe'r-rağbe fî ḥalli elfâẓi'n-Nuḫbe (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 664) ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 35-37 [müellif hattı]; Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 46, Pertevniyal, nr. 186-187; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 804) adlı çalışmalarının bulunduğu bilinmektedir. Nuḫbetü'l-fiker ve şerhi üzerine birçok hâşiye yazılmıştır. Bunlardan İbn Kutluboğa'nın el-Ḳavlü'l-mübteker ʿalâ Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'n-Nuḫbe, Ḥâşiye ʿalâ Nüzheti'n-naẓar) (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Hadis, nr. 165; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 672, Serez, nr. 620, Şehid Ali Paşa, nr. 336, 348), Ali el-Kārî'nin Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker fî muṣṭalaḥâti ehli'l-es̱er (İstanbul 1327; Beyrut 1398; nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, Beyrut, ts. [Dârü'l-Erkam], Abdülfettâh Ebû Gudde'nin girişiyle birlikte), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin el-Yevâḳīt ve'd-dürer şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker

(nşr. Ebû Abdullah Rebî‘ b. Muhammed es-Suûdî, I-II, Riyad 1411/1991, 1413/1993; Münâvî’nin bundan daha hacimli Netîcetü’l-fiker fî Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker adlı bir eseri daha vardır), İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî’nin Ḳażâ ʾü’l-vaṭar min Nüzheti’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (yazma nüshaları için bk. Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 275), Muhammed Ekrem b. Abdurrahman en-Nasrpûrî es-Sindî’nin İmʿ ânü’n-naẓar Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Ebû Saîd Gulâm Mustafa el-Kāsımî, Haydarâbâd, ts. [Haydarî Press]), Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin Behcetü’n-naẓar ʿ alâ Nuḫbeti’l-fiker (Mektebetü medreseti Beşîr Ağa [Medine], Usûlü’l-hadîs, nr. 7), Kemâleddin İbn Ebû Şerîf’in Ḥâşiye ʿ alâ şerḥi’n-Nuḫbe (Netîcetü’n-naẓar fî şerḥi Nuḫbeti’l-fiker [Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 147], Taʿ lîḳa ʿ alâ Şerḥi’n-Nuḫbe [Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 1573]), Muhammed Abdullah et-Tünkî el-Ahmedî el-Hindî’nin ʿ İḳdü’d-dürer fî cîdi Nüzheti’n-naẓar (Delhi 1332), Abdullah b. Hüseyin Hâtır es-Semîn el-Adevî’nin Ḥâşiyetü Laḳṭü’d-dürer bi-şerḥi metni Nuḫbeti’l-fiker (Kahire 1323, 1356/1938) adlı hâşiyeleri ve Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî’nin en-Nüket ʿ alâ Nüzheti’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker isimli çalışması (Demmâm 1416/1995) zikredilebilir. Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî Menḥu’n-Nuġbe ʿ alâ şerḥi’n-Nuḫbe adlı hâşiyesini Ḳafvü’l-eṡer fî ṣafvi ʿ ulûmi’l-eṡer ismiyle ihtisar etmiş (Kahire 1326; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1408), Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî de muhtasarına Bülġatü’l-erîb fî muṣṭalaḥi âs̱âri’l-ḥabîb adını vermiştir (Kahire 1326; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1408, Ḳafvü’l-eṡer’le birlikte). Nuḫbetü’l-fiker’i nazmen ifade etme gayretleri asırlar boyu devam etmiş, eseri ilk defa şerheden Kemâleddin eş-Şümünnî onu er-Rütbe fî şerḥi’n-Nuḫbe (Naẓmu Nuḫbeti’l-fiker) adıyla nazmetmiş (nşr. Muhammed b. Ömer Semâî el-Cezâirî, Büreyde 1415/1994), Takıyyüddin eş-Şümünnî de babasının bu çalışmasını el-ʿ Âli’r-rütbe fî şerḥi naẓmi’n-Nuḫbe ismiyle şerhetmiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 449; Teymûriyye, nr. 163, B. 23.336). İzzeddin el-Askalânî manzum çalışmasına Nüzhetü’n-naẓar naẓmü Nuḫbeti’l-fiker (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmîu Tal‘at, nr. 880), Burhâneddin İbn Ebû Şerîf Naẓmu Nuḫbeti’l-fiker, Ebû Hâmid b. Ebü’l-Mehâsin Yûsuf b. Muhammed el-Fâsî ʿ İḳdü’d-dürer fî naẓmi Nuḫbeti’l-fiker adını vermiş, Emîr es-San‘ânî Nuḫbetü’l-fiker’i Ḳaṣabü’s-sükker ismiyle manzum hale getirmiş, ardından onu İsbâlü’l-maṭar adıyla şerhetmiş, bu şerh Muhammed Refîk el-Eserî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1417/1996). Ḳaṣabü’s-sükker’i Abdülkerîm Murâd el-Eserî Saḥḥu’l-

maṭar adıyla şerhetmiştir (Mekke 1380; Medine 1405). Nuḫbetü'l-fiker'in Türkçe tercümeleri arasında Muhammed b. Ömer el-İskilibî'nin Tercemei Nuhbeti'l-fiker (Edirne Selimiye Ktp., nr. 911; İÜ Ktp., TY, nr. 1668), Ahmed b. Abdullah b. Ali Fâtih el-Ağrûsî'nin Tercemei Nuhbeti'l-fiker (İstanbul 1261, 1327) ve Abdünnâfi İffet Efendi'nin el-Eserü'l-mu'teber (Enfau'l-eser) fî tercemei Nuhbeti'l-fiker (Ma'mûretülazîz 1301) adlı eserleri sayılabilir. Talât Koçyiğit, Nüzhetü'n-naẓar'ı Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1971).

Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ üzerinde tanınmış muhaddislerin manzum çalışmaları bulunmaktadır. İbnü's-Salâh'ın talebesi Şam Kādılkudâtı Ebû Abdullah Şehâbeddin

Muhammed b. Ahmed b. Halîl el-Huveyyî Aḳṣa'l-emel ve's-sûl fî ʿulûmi ḥadîs̱i'r-Resûl adlı urcûzesini meydana getirmiş (Manẓûmetü İbn Ḫalîl, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustalah, nr. 256), Zeynüddin el-Irâkī, kısaca el-Elfiyye diye anılan Tebṣıratü'l-mübtedî ve tez̠kiretü'l-müntehî isimli çalışmasında (et-Tebṣıra ve't-tez̠kire, nşr. Mahmûd Rebî', Kahire 1355/1937) hadis usulü konularının kolayca ezberlenebilmesi için eseri İbnü's-Salâh'ın tertibine uyarak 1002 beyitte özetlemiş ve bunu daha sonra Fetḥu'l-muġīs̱ bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîs̱ adıyla şerhetmiştir (Leknev 1303/1885, taşbaskı; nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrut 1413). el-Elfiyye'yi Şemseddin es-Sehâvî, Bikāî, Zekeriyyâ el-Ensârî, Emîr Pâdişah, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî ve Üchûrî gibi âlimler de şerhetmiştir (DİA, XI, 29). İbn Hacer el-Askalânî, bu esere olan itirazlarını ortaya koymak üzere en-Nüket ʿale'l-Elfiyye'yi kaleme almaya başlamış, fakat bu çalışma yarım kalmıştır (Süyûtî, s. 47). Muḳaddime'yi Süyûtî de Naẓmü'd-dürer fî ʿilmi'l-es̱er (Elfiyyetü'l-ḥadîs̱) adıyla 1000 beyitte özetlemiş (nşr. Ahmed b. Yûsuf el-Kādirî, Dımaşk 2000, Zeynüddin el-Irâkī'nin Elfiyye'siyle birlikte), ardından bunu el-Baḥrü'llez̠î zeḫar fî şerḥi Elfiyyeti'l-es̱er ismiyle şerhetmiş, Süyûtî'nin Elfiyye'sini de Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellüvî İsʿâfü z̠evi'l-vaṭar bi-şerḥi Naẓmi'd-dürer adıyla şerhetmiştir.

Muḳaddime pek çok defa yayımlanmıştır (nşr. Abdülhay el-Leknevî, Leknev 1304 [taşbaskı], 1314; Kahire 1326; Bombay 1357 → Dımaşk

1392; nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1350 [Zeynüddin el-Irâkī'nin şerhiyle birlikte], Tabbâh bu iki eser üzerindeki ta'liklerine el-Mişbâḥ ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ adını vermiştir; nşr. Nûreddin Itr, Medine-Halep 1386/1966, 1392; Dımaşk 1404, 1406; Beyrut 1398; nşr. Âişe Abdurrahman, Kahire 1974, 1411/1990; Sûse 1988).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, neşredenin girişi, s. 17-22; a.e.: Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ ve Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, neşredenin girişi, s. 39, 52-62; İbn Hacer el-Askalânî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, neşredenin girişi, s. 18-22, 35-36; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 47; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi'l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, neşredenin girişi, s. 17-30; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker fî muṣṭalaḥâti ehli'l-es̱er (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts., neşredenlerin girişi, s. 106-116; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 465; II, 1161-1163, 1936-1937; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 432-434; Brockelmann, GAL, I, 440-442; Suppl., I, 610-612; Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Fihristü'l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 160-161, 175-176, 223, 258-259, 275, 318; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî kitâbihi'l-İṣâbe, Bağdad 1978, I, 288-299; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 450-461, 474-477; Halil İbrahim Kutlay, el-İmâm ʿAlî el-Ḳārî ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1987, s. 170-173; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 157-158; III, 464-465; Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 145-148; a.mlf., "el-Elfiyye", DİA, XI, 29.

M. Yaşar Kandemir

MUKALLİD

(bk. TAKLİD).

MUKANNA‘ el-HORASÂNÎ

(مقنّع الخراساني)

(ö. 161/778 [?])

Abbâsîler devrinde Mâverâünnehir’de peygamberlik ve ilâhlık iddiasıyla ortaya çıkan isyancı.

Adı Atâ, Hakîm, Hişâm b. Hakîm ve Hâşim b. Hakîm olarak kaydedilmektedir. Ancak Abbâsîler’le giriştiği savaşlarda taraftarlarının kendisinden “Ey Hâşim, bize yardım et!” diye niyazda bulunmalarından adının Hâşim olduğu anlaşılmaktadır. Şaşılığını yüzüne örttüğü yeşil bir örtü (kına‘) veya altın bir peçe ile gizlediği için “Mukanna‘” (örtülü) lakabıyla şöhret bulmuştur. Aslen Belhli olup gençlik yıllarında Merv yakınlarındaki Kâve (Kâze, Kâre) köyüne yerleşen Mukanna‘ın kassârlık yaptığı, sihirle uğraştığı ve bu dönemde Ebû Müslim-i Horasânî hareketinin içinde yer aldığı nakledilmektedir. Bağdâdî, Mukanna‘ın Ebû Müslim’e aşırı bağlılık gösteren ve onu Hz. Peygamber’den daha üstün kabul eden Rizâmiyye fırkasına mensup olduğunu söyler. Abbâsî ihtilâli sırasında Ebû Müslim’in ordusunda kumandan (veya divan kâtibi) olarak görev yapmıştır. Mukanna‘ın Horasan Valisi Abdülcebbâr el-Ezdî’nin hizmetinde çalıştığı rivayet edilir.

Mukanna‘, muhtemelen Abdülcebbâr el-Ezdî’nin Abbâsîler’e karşı isyan ettiği 141 (759) yılında Horasan’da peygamberliğini ilân etti; ancak yakalanıp Bağdat’a gönderildi. Burada birkaç yıl hapsedildi ve ardından serbest bırakıldı. Bu tarihten sonraki faaliyetleri hakkında bilgi bulunmayan Mukanna‘, Halife Mehdî-Billâh döneminde 157 (774), 159 (776) veya 161 (778) yılında ulûhiyyetin kendisinde tecessüm ettiğini, fakat insanların onu ilâh sûretinde görmelerinin mümkün olmadığını, zira nurundan tutuşup yanacaklarını, Allah’ın önce Âdem, ardından Nûh, İbrâhim ve Hz. Muhammed’e kadar diğer peygamberlerin, Hz. Muhammed’den sonra Hz. Ali ile oğullarının ve Ebû Müslim’in sûretlerinde ve en sonunda kendisinin sûretinde göründüğünü söyleyip ulûhiyyet iddia etmeye başladı. Horasan’ın

her tarafına dâîler göndererek taraftar kazanmaya çalıştı ve nisbeten başarılı oldu. Horasan Valisi Humeyd b. Kahtabe'nin kendisini tutuklamak üzere harekete geçtiğini öğrenince Merv'i terkedip damadı Abdullah b. Amr'ın dâî olarak faaliyet gösterdiği Mâverâünnehir'e yerleşmeye karar verdi. Merv'den ayrılarak Keş'e (Kiş) gitti. Bu bölgede Abbâsîler'e muhalif bazı gruplarla göçebe Türkler'i ve Soğdlu köylüleri kendisine bağladı. Görüşlerini yaymak için mahallî idarecilerden yardım talep etti. Onun bu dönemde mensuplarından her türlü imkânı kullanarak servet temin etmelerini istediği, zinayı mubah ve bütün haramları helâl kıldığı, başta namaz ve oruç olmak üzere ibadetleri ilga ettiği, muhaliflerini öldürtmekten çekinmediği ve daha önce tâbi olduğu Ebû Müslim'in Hz. Peygamber'e karşı üstünlüğünü iddia ettiği belirtilmektedir.

Bu sırada Mukanna' Keş yakınında bulunan Siyâm (Senâm) Kalesi'ne yerleşti. Keş'te toplanan Mukanna'a bağlı kuvvetler burada bazı binaları ve kaleleri ele geçirerek Abbâsîler'e karşı isyan hareketini başlattı. Halifenin gönderdiği kuvvetlerle Mukanna' taraftarları arasında birçok çatışma meydana geldi ve ona bağlı kuvvetler Mâverâünnehir'in her tarafına yayılmaya başladı. Bunun üzerine Buhara Valisi Hüseyin b. Muâz ile şehrin kadısı Âmir b. İmrân asker ve gönüllülerden oluşan bir orduyu Nerşah'a sevkettiler. Bu ordu başlangıçta 700 isyancıyı öldürdüyse de (Receb 159 / Mayıs 776) isyan bastırılamadı. Daha sonra Halife Mehdî-Billâh bölgeye Cebrâil b. Yahyâ ve kardeşi Yezîd kumandasında bir ordu gönderdi. Yine kısmî başarılar kazanılmakla birlikte kesin bir netice alınamadı. Nihayet Muâz b. Müslim kumandasındaki ordu 161 (778) yılında Mukanna' taraftarlarını büyük bir hezimete uğrattı. Canını kurtarabilenler Mukanna'ın ikamet ettiği Siyâm Kalesi'ne sığındılar. Çevresinde hendekler kazılmış ve tahkim edilmiş olan kalenin etrafında muharebeyi

sürdüren Muâz b. Müslim kumandayı Herat Emîri Saîd el-Haraşî'ye devretti. Uzun süren kuşatma sonunda Mukanna' kuvvetlerinin bir kısmı gizlice Saîd el-Haraşî'den eman diledi. İstekleri kabul edilince 30.000'e yakın Mukanna' taraftarı kaleden ayrıldı. 2000 kadar taraftarıyla mücadeleye devam eden Mukanna'ın mağlûp olacağını anlayınca kalenin ortasına büyük bir ateş yaktırarak mevcut hayvanları, malları ve elbiseleri ateşe atıp yaktığı, ardından bütün ailesini toplayıp beraberliği sürdürmek isteyenlerin birlikte semaya yükselebilmeleri için kendilerini ateşe

atmalarını bildirdiği, önce ailesiyle birlikte kendisinin, ardından yakınları ve mensuplarının ateşe atlayıp yandıkları, kaleye giren halifeye bağlı güçlerin her tarafın boş, yanmış ve tahrip edilmiş olduğunu gördükleri kaydedilmektedir (İbnü'l-Esîr, VI, 51-52). Bir başka rivayette ise Mukanna' ve taraftarlarının içtikleri zehirli içkiden dolayı öldükleri (Taberî, VIII, 144), Mukanna'ın başının kesilerek Saîd el-Haraşî tarafından o sırada Halep'te bulunan Halife Mehdî'ye gönderildiği belirtilmektedir (İbnü'l-Esîr, VI, 52). Onun ölüm tarihini Nüveyrî 159 (776), İbnü'l-Esîr 161 (778), Taberî 163 (780) ve Bîrûnî 169 (785) olarak kaydetmiştir.

Mukanna'ın bazı taraftarlarının inançlarını günümüzde Keş, Nerşah ve Buhara'da sürdürdükleri bilinmektedir. Onun görüşlerini benimseyenlerin oluşturduğu aşırı müşebbihe fırkası Mukannaiyye diye anılmaktadır. Etrafında toplanan kitlenin fakir köylü ve göçebelerden oluştuğu dikkate alınırsa Mukanna'ın isyanının aslında Orta Asya'nın köylü ve çiftçilerden meydana gelen halkıyla Mâverâünnehir'de hâkim olan Abbâsî yönetimi arasındaki sosyal bir mücadeleden ibaret olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, III, 101-103; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 135, 144, 148; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 24, 94-101, 103; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, VI, 97-98; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 257-259; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳiye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 211; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 273; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 130-132; Şehristânî, el-Milel (nşr. Muhammed Bedrân), Kahire 1951, s. 299; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 38-39, 51-52; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 263-264; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 109-111; Browne, LHP, I, 318-323; E. L. Daniel, The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule: 747-820, Minneapolis 1979, s. 137-147; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 16, 144, 215-216, 549; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdiḳa, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 127-128; A. Y. Yakubovskii,

“Vosstanie Mukanny Drizhenic hyudei u belyka odezhdakh”, SV, V (1948), s. 35-54; İ. Babür Gündoğdu, Hişam b. Hakîm el-Mukanna ve Mukannaiyye Hareketi (yüksek lisans tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; “al-Muḳannaʿ”, EI^2 (İng.), VII, 500.

Mustafa Öz

MUKANNAİYYE

(المقنّعيّة)

Mukanna‘ el-Horasânî’ye (ö. 161/778 [?]) nisbet edilen aşırı Müşebbihe fırkası

(bk. MUKANNA‘ el-HORASÂNÎ).

MUKĀRAZA

(bk. MUDÂREBE).

MUKĀRİBÜ’l-HADÎS

(مقارب الحديث)

Rivayetleri sika muhaddislerin rivayetine yakın olan râvi anlamında ta‘dîl terimi.

Sözlükte “yakın olmak, yaklaşmak” mânasındaki kurb kökünün “müfâale” kalıbından türetilen mukārib kelimesi “kalitesiz ve ucuz mal, iyi-kötü arası, orta halli şey veya kimse” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ḳrb” md.). Hadis terimi olarak rivayet ettiği hadis sika râvilerin rivayetine yakın olan, diğer bir ifadeyle hadisi şâz veya münker olmayan râvi için kullanılan düşük seviyede bir ta‘dîl lafzıdır. Mukāreb şeklinde de zikredilmiştir. İlk defa İmam Mâlik tarafından kullanıldığı düşünülen bu lafızla aynı veya yakın anlamda olmak üzere “hadîsühû hadîsün mukārib, mâ akrabe hadîseh, semâuhû mukārib, hâlühû mukārib, mukāribü’l-hâl, mukāribü’l-emr, mukāribü’l-hak” gibi tabirlere de rastlanmaktadır. Aynı kökten mütekārib de bu mânada bir ta‘dîl lafzıdır. Genellikle râviyi niteleyen bu kavram bazan “isnâdün mukārib, senedühû mukārib” gibi isnadı, bazan da “hadîsün mukārib” gibi hadisi niteleyen bir sıfat olarak da zikredilmiştir.

İlk dönem ricâl ve usul âlimlerinin cerh ve ta‘dîl lafızları tasnifinde yer almayan mukāribü’l-hadîs terkibi bilindiği kadarıyla ilk defa İbnü’s-Salâh tarafından ele alınmış (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 60), fakat cerh ve ta‘dîlin hangi mertebesinde olduğu belirtilmemiştir. Cerh ve ta‘dîl lafızlarını giderek daha ayrıntılı biçimde tasnif eden sonraki hadis usulcülerinin bir kısmı bu terimi son mertebedeki ta‘dîl lafızlarından sayarken Süyûtî, Murtazâ ez-Zebîdî ve Tehânevî gibi âlimlerin yanı sıra çağdaş bazı araştırmacılar onu sondan bir önceki mertebede bulunan ta‘dîl lafızları arasında zikretmiştir (Bulġatü’l-erîb, s. 203; Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 249). Bu durum kavramın “orta halli kimse” anlamına da uygun düşmektedir. Nitekim hadis ve ricâl kaynaklarında mukāribü’l-hadîs olarak nitelendirilen birçok râvinin hadis münekkidleri tarafından aynı zamanda “sika, sâlihu’l-hadîs, şeyh, müstakīmü’l-hadîs, sahîhu’l-hadîs, hasenü’l-hadîs, lâ be’se bih / bi-ahbârih” gibi iyi veya orta derecede ta‘dîl lafızlarıyla ifade edilmesi, hatta Ahmed b.

Hanbel, Buhârî ve Tirmizî gibi muhaddismünekkidlerin mukāribü'l-hadîs dedikleri kimseleri sağlam saymaları rivayetlerindeki bazı hatalara rağmen bu görüşü güçlendirmektedir (Tirmizî, "Ṣalât", 146, "Tefsîrü'l-Ḳur᾿ân", 45; Ahmed b. Hanbel, I, 126; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-ta῾dîl, III, 149, 580; VIII, 201, 308).

Diğer taraftan bu tabiri mutlak mânada en hafif cerh lafızlarından sayanlar olduğu gibi "mukārib" ile "mukāreb" arasında harekeden doğan bir anlam farkı bulunduğu gerekçesiyle birincisinin "vasat bir râvi" anlamında bir ta'dîl ifadesi, ikincisinin "düşük seviyeli bir râvi" mânasında bir cerh lafzı olduğunu ileri süren hadis ve dil âlimleri yanında râvinin büsbütün terkini gerektiren ağır cerh lafızlarından olduğunu söyleyenler de vardır (Süyûtî, I, 349; Kastallânî, I, 16). Bu farklı yaklaşımlara rağmen hadis âlimlerinin çoğunluğuna göre bir nevi övgü anlamı taşıyan mukāribü'l-hâl tabiriyle nitelendirilen râvi, sağlam ve güvenilir bir kimse olmasa da tamamen terkedilecek kadar zayıf sayılmaz. Ancak böyle bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis delil değeri taşımayıp güvenilir râvilerin hadisleriyle karşılaştırmak üzere (i'tibâr) yazılır (Sehâvî, I, 367) ve makbul râvilerin rivayetleriyle bağdaşması halinde kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-῾Arab, "ḳrb" md.; Tirmizî, "Ṣalât", 146, "Tefsîrü'l-Ḳur᾿ân", 45; Ahmed b. Hanbel, el-῾İlel (Koçyiğit), I, 126, 277; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-ta῾dîl, I, 25; II, 170; III, 149, 367, 579-580; IV, 103; VI, 163; VII, 317; VIII, 201, 308, 435; IX, 282; a.mlf., ῾İlelü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 317; İbnü's-Salâh, ῾Ulûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 60; Zehebî, A῾lâmü'n-nübelâ᾿, II, 198; VII, 383; a.mlf., Mîzânü'l-i῾tidâl, I, 35; III, 140-141; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 42, 77-78; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1982, I, 366, 367; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 349; Kastallânî, İrşâdü's-sârî,

Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 16; M. Murtazâ ez-Zebîdî, Bülġatü’l-erîb (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 203; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 249, 250; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 267; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 126; a.mlf., Hadis İminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 84, 88, 138; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 176.

Emin Âşıkkutlu

MUKARNAS

(مقرنص /مقرنس)

İslâm mimarisinde uygulanan bir geçiş unsuru.

Mukarnes imlâsıyla da yazılan mukarnas kelimesi son döneme ait Arapça, Farsça ve Osmanlıca sözlüklerde “kademeli çıkıntıları olan basamaklı çatma tavan; kubbe; bir başlık türü; rengârenk alacalı işleme” gibi anlamlarla karşılanmakta, buna mukabil klasik sözlüklerde yer almamaktadır. Redhause’ta halk arasında kullanılmayan ilmî bir tabir olduğu belirtilen kelimenin Grekçe korônis (korniş) kelimesinden Arapçalaştırılarak türetilmiş olduğu kabul edilmektedir (İA, VIII, 564; EI² [İng.], VII, 501). Ancak The Encyclopaedia of Islam’da ileri sürülen, kelimenin bir halk tabiri olabileceği görüşü Batı dillerinden türetildiği kabulü ile çelişir ve esasen kelime halk arasında kullanılmamaktadır. Bu durumda mukarnasın, Batılılaşma hareketinin başlarında Batı dillerine ait ilmî terimlerin İslâmî terminolojiye çevrilmesi çalışmaları sırasında ve özellikle mimarinin “Jugendstil / art nouveau” tarzının etkisinde kaldığı dönemde Almanca karniesten türetilmiş olduğu düşünülebilir. Ayrıca kelimeyi türeten mimarın bunu Arapça’da bir benzerinin bulunduğunu bilmeden yaptığı da söylenebilir. Çünkü klasik Arapça sözlüklerde Osmanlılar’ın da İranlılar’ın da kullanmadıkları, dolayısıyla sözlüklerine almadıkları, eskiden beri bilinen başka bir mukarnes / mukarnas kelimesi daha bulunmakta (Lane, VII, 2519) ve “av şahini / atmacası” anlamına gelmektedir (kelimenin kökeni konusunda ileri sürülmüş farklı görüşler için bk. SA, II, 965).

Petekler dizisi ya da hücreler halinde istiflenmiş görüntü veren mukarnas, bulunduğu yerde hem taşıyıcı hem süsleyici işlev gördüğünden statik ve plastik görevleri birlikte üstlenerek diğer formlara göre çok farklı bir özellik taşır. Mukarnas, geometrik bir tasarımın üçüncü boyuta aktarılmış bir uygulaması olduğu için ışıkgölge oyunlarıyla soyut anlamlara açılabilen, bu sebeple de görünüş olarak müslüman sanatçının tasvirden uzak duran anlayışına cevap veren bir buluştur. Düz yüzeylerde olduğu kadar taçkapı

ve mihrap kavsaralarında sıkça karşılaşılan bu unsur, mimari bünyeye bağlı biçimde yapım sırasındaki teknolojik süreçten doğduğu gibi ahşap ya da alçı malzemenin oyularak şekillendirilmesiyle de bütün içinden ortaya çıkabilir. Her durumda kullanıldığı yere göre genel üslûba katılımı oldukça zengindir.

Mukarnasın boyut değiştirme imkânları çok yönlü olduğundan yalın diziler halinde ilerleyen üçgen ya da prizmatik formlardan teşekkül ettiği gibi içi motif dolgulu hücreler halinde farklı doğrultularda yayılan, hatta bazı türlerinde damla şeklinde sarkıtlar yaparak plastik etkisi arttırılmış örnekleri de vardır. Mukarnas işçiliği, denediği çeşitlemelere göre pek çok durumda üzerinde yer aldığı yapıyı tarihlendiren ya da ülkelere göre yapıya kimlik veren özellikler sunar. Mimaride konsol ya da kemer gibi unsurlara göre taşıyıcı ve görsel işlevleri üstlenmekle birlikte yatay ve düşey doğrultuda zengin imkânlarla üretilebilen, özellikle içbükey dönüşlerde, kubbelerin iç yüzeylerinde, sütun başlıklarını kavrayan konumlarda kolayca uygulanabilmesi, kısacası bir yüzeyden ötekine geçerken sağladığı akışkan doku üstünlüğü mukarnasa bir kullanım rahatlığı getirmiş, geçiş ve dönüş işlevlerini rahatça sağlaması yanında ahşap, tuğla, taş, çini gibi çeşitli malzemeyle üretilebildiği için Orta Asya'dan Endülüs'e kadar genişleyen bir kültür coğrafyasında uzun süre müslüman mimarlara teknolojik bir üstünlük sağlamıştır.

Mukarnasın daha çok İslâm mimarisinde yaygınlık kazanmış olması bu unsurun sadece teknolojik bir çözüme cevap vermediğini, fakat inançlarla örtüşen soyut çağrışımlara da açık bir biçimlenme olduğunu göstermektedir. Doğadaki hiçbir şekle tam olarak benzemeyen, gölge-ışık etkileriyle çağrışım unsurları ortaya koyan mukarnas, İslâm estetiği bağlamında tam anlamıyla zenginleştirici (tezyinî) bir unsurdur. Böylesine güçlü bir etkiyle mimariye katılan bu unsurun kaynağı kesin olarak bilinmemektedir. İlk örnekler konusu tartışmalıdır.

Mukarnasın V. (XI.) yüzyılda Mısır'da ortaya çıktığı, bilinen ilk örneğin Kahire'de 478 (1085) tarihli Cüyûşî Camii'ndeki (Bedr el-Cemâlî Meşhedi) minarede görüldüğü ileri sürülür. Buna göre kırk yıl sonra aynı şehirdeki Akmer Camii'nin cephesinde, niş dolgularında ve köşe elemanlarında tekrarlanmaktadır. Her iki örneğin de Fustat'taki Ebü's-Suûd Hamamı'nda

bulunmuş boyalı stuko parçalarla bağlantılı olduğu varsayılır. Ayrıca Kahire ve Asvan'daki bazı türbelerin pandantif kesiminde tekrarlanan bu unsur, Keppel A. Cameron Creswell tarafından "stalaktit pandantif" olarak tanımlanır. Stalaktit sarkıtlı ya da damlalı bir oluşumdur. Mukarnası üçüncü boyuta taşıyan bu oluşum daha ileri bir aşamayı temsil eder, bu sebeple de daha geç tarihlerin ürünü olmalıdır.

Bir başka görüş en erken örneklerin Nîşâbur'da bulunduğunu kabul eder. IX veya X. yüzyıla ait bu örnekler yine boyalı stuko parçalardır. İran bölgesinde konut

mimarisine ait olan bu örnekler niş parçaları olarak yorumlanır. Mukarnasın dış mimarideki ilk kullanımı için Mâzenderan'daki 413 (1022) tarihli Laçin Türbesi gösterilirken Sâmerrâ'nın kuzeyinde İmam Dur Türbesi'ndeki mukarnaslı kubbenin en eski örnek olabileceği de ileri sürülür. Kısacası mukarnasın XI. yüzyılda Mısır'da doğup Orta Asya'ya doğru yayıldığını kabul edenler olduğu gibi İslâm dünyasındaki merkezî konumundan dolayı Bağdat ve çevresini kaynak olarak kabul edenler de vardır. Ayrıca alçı malzemenin işlenme kolaylığı, keser ya da keskiyle ahşap üzerinde çalışan ustaların kolayca elde edebilecekleri sonuçlar olarak mukarnasın malzeme ve teknikle de yakından ilgili olabileceğini düşünenler vardır.

Sâsânîler'den beri İran bölgesindeki anıtsal yapılarda temel malzeme olan tuğla, Ortaçağ İslâm mimarisi sürecinde de zengin uygulamaların konusu olmaya devam etmiştir. XII. yüzyılın başında ele alınan Gülpâyegân Camii'nde mihrap önündeki kubbeye geçiş mukarnaslı tromp örneğinin devâsâ ölçekli bir uygulaması olarak dikkati çeker. Kubbe kasnağında 4 metreye yakın bir geçişle sekizgene dönüştürülen uygulama çıplak tuğla tekniğinin en güçlü mukarnas denemesidir. Esas olarak büyük bir sivri kemer sorunu çözmekte, ancak oluşan derin köşe boşluğu yeniden parçalanarak üstten gelen yük daha küçük birimlerle aşağıya aktarılmaktadır. Bir mihrap kavsarası formu tekrarlanırken tromp yüzeyinden bir kemerle alınan yük duvarlara indirilip farklı mukarnas hücrelerine dağıtılarak dengelenmektedir. Kubbeden gelen tonlarca ağırlığı düşey taşıyıcılara aktaran bu geçiş, yükün büyüklüğünü hissettirmeyecek ölçüde parçalayarak görüntüyü yumuşatmaktadır. Tuğla dokunun mukarnas formuyla böylesine rasyonel birleşimi, daha sonraki dönemlerde bir süs

mimarisine dönüşerek arkitektonik etkisini kaybeder. Aynı yapının Batı eyvanı daha geç bir dönemde Safevîler tarafından bezenmiş (1112/1700-1701), renkli çinilerle olabildiğince zenginleştirilmiştir. 12 metreyi bulan duvar boyutlarıyla dörtgen planlı alt yapı yukarıya doğru çıkarken katmanlar halinde daraltılır. Arap ülkelerinde ve Anadolu'da tercih edilen bu uygulama mihrap kavsaralarının büyütülmüş bir modeli gibi durmakta, renkli fakat basık bir iç mekân atmosferi oluşmaktadır.

Mukarnasın dış yüzeylerdeki uygulaması en etkili görünüşleriyle minare şerefelerinin çıkmalarında görülmektedir. Bu konumda bir kule şeklinde yükseltilmiş gövdenin en uygun yerinde yapılan genişletme işlemi mukarnasla sağlanır. Küçük ve birbiriyle bağlantılı olarak yükselen prizmatik parçalar konsol işlevi görmekte, her katmanda biraz daha taşırılan mukarnas dizileri şerefe altında gerçek bir tabaka oluşturmaktadır. İsfahan'ın Gülbahar bölgesindeki Hâce Alem Minaresi bu tür uygulamanın en iyi örneklerinden biriydi. 1934'te yıkılan minare XIV. yüzyılın sonu veya XV. yüzyılın başına tarihlenmekteydi. Bir İlhanlı eseri olan minarenin şerefe kesiminde mozaik çinilerle ustaca dolgulanmış yüzeyler ışık-gölge ve renk etkilerini topluca veriyordu. Bir yıldız kesitine dönüşen gövdenin üst kısmı dairesel planlı şerefe platformuna bağlanırken prizmatik kırılmaları taşıyan bir mukarnas sistemi tuğla-çini beraberliğinin bütün avantajlarını da üstünde taşıdığından etkili bir görsel anıt niteliğindeydi.

Selçuklu ve Osmanlı yönetim sürecinde Anadolu'daki İslâm mimarisi yeni bir üslûp kazanarak yoluna devam ederken mimarideki önemli dönüşümlerden biri malzemede olmuştur. Bir başka deyişle tuğladan taşa geçerken bazı mimari unsurlar bu değişime uymuş, yeni ortaya çıkan formlar mukarnas uygulamalarını da etkilemiştir. İç mekânda mukarnas, tromptaki yerini pandantifin eğrisel yüzeyine terkederken mihrap kavsarasında tuğla veya taş malzemedeki yerini korumuş, hatta XIII. yüzyıl Selçuklu camilerinde çinili mukarnas bir süre daha kullanılmıştır. Buna karşılık dış yüzeylerde dekorasyonun yoğunlaştığı taçkapılar, mukarnasın gelişerek çeşitlendiği mimari unsurlar şeklinde dikkati çekmeye devam etmiştir.

Selçuklu başşehri Konya'da dönemin ünlü kurumlarından biri olan Karatay Medresesi'nin (649/1251) taçkapısı pek çok bakımdan taş işçiliğinin tipik

göstergelerini sergiler. Mimarı bilinmemekle birlikte Şam’lı bir ustanın (Muhammed b. Havlân ed-Dımaşkī) adı üzerinde durulmaktadır. İki renkli mermer malzeme, düğümler, geçmeler yanında düz atkılı girişin üstündeki mukarnaslı kavsara XIII. yüzyıl ortalarında ulaşılmış olgun bir taş işçiliğini yansıtır. Sivri kemerin içinde katmanlar halinde daralarak yükselen petek sıraları gölgelenen girinti içinde yeterince hareketli bir doku oluşturmakta, yaprak motifleriyle detaylandırılan küçük hücreler taçkapı genelindeki etkiye katılmaktadır.

XV. yüzyıldan sonra mukarnasın giderek sarkıt formlarına doğru çeşitlemeler yaptığı, püskül ya da damlalar (sarkıtlar) halinde zenginleştiği görülür. Ancak hangi çeşitleme olursa olsun mukarnasta ilke, tepede daralan içbükey dönüşlü kavsara yüzeyinin tabandaki dikdörtgen kesitli planla buluşmasını sağlamak, yatayla düşeyi kavisli bir yüzeyle bağlamaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, VII, 2519; Steingass, Dictionary, s. 1293; Webster’s Third, s. 508; Mevlût Sarı, el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lûgat, İstanbul 1982, s. 1223; Redhause Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük, İstanbul 1984, s. 795; J. Rosenthal, L’origine des stalactites de l’architecture orientale, Paris 1938; a.mlf., Pendentifs: Trompenin Stalaktiten, Leipzig 1912; a.mlf., Pendentifs: Trompes et stalactites dans l’architecture orientale, Paris 1928; Celal Esad Arseven, Les arts décoratifs turcs, İstanbul, ts. (Millî Eğitim Basımevi), s. 102-112; Fatin Uluengin, “Stalaktit Planlarının Hendesesi”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 380-382; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1966, s. 206-208; L. Golvin, Essai sur l’architecture religieuse musulmane,

Paris 1970, I, 154-159; U. Harb, Il-Chanidische Stalaktitengewölbe: Beitrage zu Entwurf, Form und Bautechnik (doktora tezi, 1974), Universität Wien; a.mlf., Islamische Stalaktitengewölbe, Berlin 1978; Ayla Ödekan, Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Mukarnaslı Portal Örtüleri

(doktora tezi, 1977), İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; a.mlf., Erken Dönem Osmanlı Mukarnaslı Kapı Nişi Örtüleri (doçentlik tezi, 1981), İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; a.mlf., “Mukarnas Ögesinde Bezemesel Çeşitlilik”, Prof. H. Kemali Söylemezoğlu’na, İstanbul 1982, s. 87-96; a.mlf., “Mukarnas Onarım İle İlgili Gözlemler”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 4, Ankara 1982, s. 65-70; a.mlf., “Some Observations on Mukarnas Decoration of the Portal Coverings of the Sinan Period”, II. Uluslararası Türk ve İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İstanbul 1986, II, 115-124; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, I, 251-253; Selçuk Mülayim, “Tarih Kitabeli Bir Mukarnas Başlık”, Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 151-162; Halil İbrahim Kunt, Konya Selçuklu Portallerinde Geometrik ve Mukarnas Tezyinat (yüksek lisans tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Pauty, “Contribution a l’étude des stalactites”, BIFAO, XXIX (1929), s. 129-153; L. Hautecoeur, “De la trompe aux mukarnas”, Gazette des beaux arts, VI, Paris 1931, s. 27-51; R. P. Spiers, “Haney Comb (Stalactite) Vaulting”, Architecture East and West, sy. 13-14, London 1965, s. 44-56; Yılmaz Önge, “Anadolu Mimari Sanatında Ahşap Stalaktit Sütun Başlıkları”, Önasya, IV/37, Ankara 1968, s. 6-9; C. Williams, “The Mosque af al-Aqmar”, Muqarnas, I, Leiden 1983, s. 37-52; Yasser Tabbaa, “The Muqarnas Dome: Its Origin and Meaning”, a.e., III (1985), s. 61-74; M. J. Bloom, “The Introduction of the Muqarnas into Egypt”, a.e., V (1988), s. 21-28; E. Diez - Oktay Aslanapa, “Mukarnas”, İA, VIII, 564-567; A. Fernandez-Puertas, “Muḳarbaṣ”, EI^2 (İng.), VII, 500-501; Doris Behrens-Abouseif, “Muḳarnas”, a.e., VII, 501-506; “Karnas”, SA, II, 963-966.

Selçuk Mülâyim

MUKARREBÎN

(المقرّبين)

Meleklerden ve insanlardan Allah'a yakın kılınanlar anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "yakın olmak, yaklaşmak" mânasındaki kurb kökünün tef'îl kalıbından türeyen mukarrebîn kelimesi çoğul şeklinde bir sıfattır. İsim olarak da kullanılan kurb sadece fiziksel yakınlık için değil kişinin bir başkasının yanındaki itibar ve değerinin yüksekliğini de ifade eder. Râgıb el-İsfahânî kurbun Kur'an'da mekân, zaman, nesep, itibar, himaye ve kudret konumunda geçtiğini belirtmiş, bunlara âyetlerden örnekler vermiştir. Bu örneklerin incelenmesinden son üç kullanılışın doğrudan veya dolaylı olarak Allah'la ilgili olduğu anlaşılmaktadır (el-Müfredât, "ḳrb" md.). Mukarrebîn sekiz âyette yer almakta, bunların ikisinde insanlar arasındaki yakınlığı ifade etmektedir (el-A'râf 7/114; eş-Şuarâ 26/42). Diğer âyetlerde ise meleklerden veya insanlardan mukarreb olanlar konu edinilir. Bu çerçevede mukarrebîn meleklerinin cânu gönülden Allah'a kullukta bulundukları (en-Nisâ 4/172) ve illiyyîne şahit oldukları (el-Mutaffifîn 83/21) beyan edilmektedir. Öte yandan kıyamet günü "ashâbü'l-meymene", "ashâbü'l-meş'eme" ve "sâbikūn" şeklinde sınıflandırılan üç grup içinde en yüksek derecede bulunan sâbikūnun mukarrebîn oldukları, onların naîm cennetinde bulunacakları (el-Vâkıa 56/10-12; krş. DİA, I, 391) ve kendilerine has bir çeşmeden (tesnîm) içecekleri (el-Mutaffifîn 83/28) açıklanır; bu mertebeye ulaşan kişinin rahatlık, güzel rızık ve nimetlerle donatılmış olacağı belirtilir (el-Vâkıa 56/88-89). Kur'an'da ayrıca Hz. Îsâ'nın Allah katındaki değerinin büyüklüğüne onun mukarrebîn arasında yer aldığı vurgulanarak dikkat çekilir (Âl-i İmrân 3/45).

Kur'ân-ı Kerîm'de kurb kökünden türeyen başka kelimelerle kulun Allah'a, O'nun da kula yakınlığına temas eden âyetler vardır. Cenâb-ı Hak, Hz. Mûsâ'yı kendisiyle gizli konuşulan kimse (neciy) gibi (M. Tâhir İbn Âşûr, XVI, 55) mânevî yakınlığa eriştirdiğini beyan etmiş (Meryem 19/51-52), son peygambere de, "Bana secde et ve yaklaş" emrini vermiştir (el-Alak

96/19). Kur’an’da Allah’ın kullarına olan yakınlığı bazı âyetlerde dua, tövbe ve bağışlanma dileklerine olumlu cevap verme bağlamında zikredilmiş, bazılarında ise yardım ve rahmetinin yakınlığı şeklinde belirtilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳrb” md.). Hadislerde gece ibadeti (Tirmizî, “Daʿavât”, 101) ve fakirlerin sevilmesi (Tirmizî, “Zühd”, 37), müminin mukarrebîn mertebesine yükselmesine vesile olacak davranışlar arasında zikredilmiştir. Özellikle namazda okunan Kur’an’la Allah’a yakınlık elde edildiği bildirilmiş (Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 17) ve namazda en yakın halin secde ânı olduğu (Müsned, II, 421; Müslim, “Ṣalât”, 215) ifade edilmiştir. Kişinin Allah’a yönelişi arttıkça Allah’ın da ona icâbetinin artacağı (Buhârî, “Tevḥîd”, 50; Müslim, “Ẕikir ve’d-dûʿaʾ”, 20-22), ilâhî kurbun gecenin son yarısında daha fazla tecelli ettiği (Nesâî, “Mevâḳīt”, 35) haber verilmiştir. Hz. Peygamber’in mukarrebînle beraber olmak için gece dua ettiği de nakledilmektedir (Tirmizî, “Daʿavât”, 30).

Herhangi bir varlıkla yaratıcı arasında fiziksel yakınlıktan bahsetmek mümkün olmadığına göre Allah ile yarattıkları arasındaki yakınlıktan mânevî değerin kastedildiği açıktır. Mukarrebîn makamındaki meleklerin arşı taşıyan ve onun etrafında bulunan Cebrâil, İsrâfil, Mîkâil ve Azrâil gibi büyük meleklerden ibaret olduğu, onların insanlardan üstün bir konumda bulunduğu kabul edilmektedir (Zemahşerî, II, 184-185; Fahreddin er-Râzî, XI, 93-94). Müminlerden öne geçenlerin mukarrebîn şeklinde adlandırılması kurtuluşa eren insanların âhirette tek bir statüde bulunmadığını göstermektedir. İslâm âlimleri, mukarrebîn makamına ulaşanların kimler olduğu konusunda çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Kelimenin anlam alanını daraltarak mukarrebîni Allah’a ve resulüne imanda öne geçenler veya ilk muhacirler ya da kıblenin değiştirilmesinden önce iman edip iki kıbleye yönelik namaz kılanlar şeklinde anlayanların yanı sıra bütün hayatı boyunca hayırlı işler yapanlar, ilmi hevâsına galip gelenler, dünyada hayra koşmada önde olanlar, nefsin isteklerini terkedip fazilet ve takvâda ümmetin seçkinleri konumunda bulunanlar gibi geniş yorum yapanlar da vardır. Bunlardan sonuncusunun nasların ruhuna daha uygun düştüğünü söylemek mümkündür. Çünkü vahiy ilk müslümanların özel konumlarına, onların sâbikūnun ilkleri olduğuna (et-Tevbe 9/100), kendi aralarında da farklı dereceleri bulunduğuna (el-Hadîd 57/10) dikkat çekmekle birlikte hiçbir sınırlama getirmeksizin insanı Allah’a yakınlaştıran şeyin mal ve evlât zenginliği değil iman ve sâlih amel olduğunu

vurgulamakta (Sebe’ 34/37), Allah’a ve âhiret gününe iman edenlerin, O’na yakın kılınma ümidiyle infakta bulunduklarını zikretmekte (et-Tevbe 9/99), müminlerin, hicret edenlerin, Allah yolunda malları ve canlarıyla savaşanların Allah katında büyük dereceleri olduğunu beyan etmektedir (et-Tevbe 9/20-21). Diğer taraftan Allah’a ve resulüne itaat edenlerin peygamberler, sıddîklar, şehidler ve sâlihlerle beraber olacağını müjdelemektedir ki bu âyet de bir anlamda mukarrebînin kimler olabileceğini de göstermektedir (en-Nisâ 4/69).

Tasavvuf literütüründe mânevî makamlardan biri olarak kabul edilen mukarrebîn üzerinde özellikle durulmuş, kişinin bu dereceye nasıl ulaşacağı açıklanmaya çalışılmıştır (bk. KURB). Takrîb (yakın kılınma), kulların fazilet ve takvâ sahibi bir hayat geçirmelerinin karşılığı olarak verilmekle birlikte aslında Allah’ın kuluna büyük bir lutuf ve ikramı olup yaratıkların rableri

katında ulaşacağı en yüce mânevî makamı ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳrb” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳrb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳrb” md.; Müsned, II, 421; Buhârî, “Tevḥîd”, 50; Müslim, “Ẕikir ve’d-duʿâʾ”, 20-22, “Ṣalât”, 215; Tirmizî, “Daʿavât”, 30, 101, “Zühd”, 37, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 17; Nesâî, “Mevâḳīt”, 35, “İḥbâs”, 3; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1420/1999, XI, 626-627; XII, 495; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 184-185; VI, 22; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1421/2000, XI, 93-94; XVI, 134-135; XXIX, 128, 129, 175; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Hânî el-Hâc), Kahire, ts., VII, 394, 416; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2607; VII, 4704-4705; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XVI, 55; Y. Şevki Yavuz, “Adn”, DİA, I, 391; İlyas Üzüm, “İlliyyîn”, a.e., XXII, 123-124.

Hülya Alper

MUKARRİR

(مقرّر)

Osmanlılar’da padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerinde ders takrir eden âlim

(bk. HUZUR DERSLERİ).

MUKĀSEME

(المقاسمة)

Haraç arazisi mahsulünün belli bir oranının tahsili esasına dayalı vergi usulünü ifade eden fıkıh terimi

(bk. HARAÇ).

MUKĀSSA

(bk. TAKAS).

MUKĀTAA

(مقاطعة)

Osmanlı maliyesinde vergi gelir birimini ifade eden bir terim.

Sözlükte “kesmek” mânasındaki Arapça kat‘ kökünden türeyen mukātaa “kesişmek” demektir. “Belirli bir miktar üzerinde karşılıklı anlaşma” olarak tanımlanabilecek bir genel anlamı vardır. Zamana ve sektörlere göre değişen çeşitli kullanım türleri bu lugat mânasından kaynaklanır. Tarihi Abbâsîler’e kadar gitmekle birlikte Selçuklular’ın son zamanlarında ve özellikle İlhanlılar döneminde yaygınlaşmış görünen şekliyle mukātaa “vergilerin belirli bir meblağ karşılığında iltizama verilmesi” anlamında kullanılmıştır. Osmanlılar da başlangıçta daha ziyade bu anlamda “mukātaaya vermek”, “mukātaaya almak / tutmak” veya sadece “mukātaa” tabirleriyle devlete ait bir kısım vergilerin iltizama verilmesini kastetmişlerdir. Bu dönemde mukātaa kavramı aynı zamanda “sözleşmede kararlaştırılmış olan meblağ” mânasını da içeriyordu. Mukātaa, “devlete ait bir kısım vergi ve resimlerin belirli bir meblağ karşılığında iltizama verilmesi” mânasından zamanla “iltizamın konusu olan vergi birimi” anlamına doğru kaymıştır. Osmanlı malî metinlerine göre XV. yüzyılın ortalarından başlayarak yüzyılın sonlarında tamamlanmış görünen bu değişme ile mukātaa kelimesi, XIX. yüzyılın ortalarına kadar geçerli kalan esas terim olarak “hazineye ait bir kısım vergilerden oluşturulmuş birer malî birim” muhtevasını kazanmıştır.

Mukātaa kelimesi başlangıçtan beri, mülkiyeti devlete veya vakıflara ait araziden ve arsalardan ifraz edilerek özel şahıslara veya kurumlara kiralanan parçalar için yapılan kira sözleşmesini ve ödenen kirayı ifade etmek üzere “mukātaa-i zemîn” veya “mukātaalı” gibi tabirlerde de kullanılmıştır. Mukātaa ayrıca “vergi mükellefinden üretimin hacmine göre alınması gereken öşür, haraç vb. vergilerin sabit bir meblağ olarak belirlenmiş olması” anlamına da geliyordu. Bu anlamda maktû‘ kelimesi de kullanılırdı. Bu anlama gelmek üzere Rumeli’de kesim (Barkan, Kanunlar, s. 314), Güneydoğu’da ve Suriye bölgesinde dimos (a.g.e., I, 215, 220)

kelimelerine de rastlanır. Maktû kelimesi isim olarak maktûa şeklinde mukātaa gibi vergi birimini ifade ederdi. Ancak bu iki terim arasında üslûp kaygısını aşan bir anlam farkı pek görülmez. Herhangi bir vergi birimi için "mukātaa-ı âşâr / tahmîs / gümrük" gibi ifadeler kullanılabildiği gibi "maktûa-ı âşâr / tahmîs / gümrük" ifadeleri de kullanılır. Aralarındaki farkın üslûp sınırlarını aşmadığını gösteren kayıtlara da rastlanmaktadır. İstanbul'da kahve değirmeni mukātaasıyla ilgili 1099 (1688) tarihli bir kayıtta "mukātaa-ı maktûa-ı tahmîs-i kahve ..." (BA, KK, nr. 5035, s. 31) ibaresine karşılık Siroz'daki tütün dönüm resmine dair 1199 (1785) yılına ait bir belgede "maktûa-i iltizâm-ı mukātaa-i resm-i dönüm-i duhân-ı kazâ-i Siroz ..." (BA, KK, nr. 5203, s. 43) ifadeleri de görülür. Osmanlı maliye uzmanlarının zihninde bu iki terimin muhtevaları arasında hiçbir farkın bulunmadığı yazdıkları malî metinlerde bunların birbirinin yerine kullanılmasından da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte malî birim olarak daha çok mukātaa terimi tercih edilmiştir.

Bu birimlerin özünde iltizam mefhumu kâğıdın filigranı gibi hep içkin (mündemiç) kalmıştır. Dolayısıyla mûtat olarak iltizamla toplanmayan avârız ve nüzül vergileriyle cizyenin büyük bölümü mukātaa kategorisine genellikle girmez. Esas itibariyle müslüman olan ve olmayan Romanlar'a (Kıptîler) ait cizyeler de dahil olmak üzere ekonominin bütün sektörlerindeki üretim ve mübâdeleden alınmakta olan her türlü vergi ve resimleri ihtiva eden geniş bir yelpaze içindeki çok çeşitli gelir unsurları mukātaa birimlerini meydana getirirdi.

Bu değişik vergi ve resimlerden oluşturulan mukātaalar büyük bir çeşitlilik gösterirdi. Hazineye sağladığı yıllık gelir bakımından birkaç yüz akçeden 10-20 milyon akçeye kadar değişen büyüklükte mukātaalar olduğu gibi bir köy veya mezraa sınırları içinde kalan mukātaalar yanında bir kaza veya sancağı kapsayan, hatta birçok eyaleti içine alanları da vardı. Malî kapasiteleriyle mekân sınırları bakımından gözlemlenen bu çeşitliliği belirli bir yapısal tipolojiye sığdıracak mantığı keşfetmek oldukça zordur. Bununla beraber ampirik bir gözlem olarak mukātaaların büyük bir bölümü için geçerli görünen şu tesbiti yapmak mümkündür: Mukātaaların içerdiği vergi unsurlarının çeşitliliğiyle kapsadığı mekânın genişliği arasında genellikle ters orantı bulunur, yani mukātaanın içerdiği vergi ve resimlerin çeşidi arttıkça kapsadığı mekânın sınırı daralmakta, buna karşılık tek bir vergi

unsuru içeren mukātaanın mekân sınırı o ölçüde genişlemektedir. Matematik bir dille ifade edilirse mukātaalar, genellikle içerdikleri vergi unsurunun sayısı ile kapladıkları mekânın genişliğini gösteren iki eksen arasında hiperbole benzer bir eğrinin üzerinde yer alma eğilimindedir.

Meselâ hazine gelirlerinin % 1'i kadarını sağlayan tütün gümrüğü mukātaası tek unsurlu bir birim olarak imparatorluğun tamamını kapsamak üzere sadece on kadar mukātaa halinde örgütlenmişti. Kahve tüketiminden alınan resmin bütçe gelirlerine

katkısı % 1'e yakın büyüklükteki mukātaası da tek unsurlu bir birimdi ve imparatorluk ölçeğinde biri İstanbul'da, diğeri Suriye'de merkezlenmiş iki mukātaadan ibaretti. Pamuk ve ipliğinin ihracatından alınan mîrî resme ait mukātaa da tek unsurlu idi ve İstanbul hariç olmak üzere bütün imparatorluğu kapsayan tek mukātaa halinde örgütlenmişti. Aynı şekilde ipekten alınan mîzan (tartı) resmi mukātaası ipek ve ipekli üretim ve tüketiminin başlıca merkezleri olan İstanbul, Bursa, İzmir, Edirne ve Selânik'i içine alan tek unsurlu bir büyük mukātaa idi. Buna karşılık Konya ve Kıbrıs'ta ayrı birer mukātaa olarak örgütlenmiş bulunan mîzan resmi mukātaaları ise daha sınırlı bölgelere indirgenmiş birimler olduğu için bac, damga, mumhâne, boyahâne gibi başka vergi unsurlarının eklenmesinden oluşan birer demet halinde zenginleştirilmiş bulunuyordu.

Sayısı binleri aşan mukātaaları bu şekilde gruplandırmak ancak bir bölümü için geçerlidir. Başka bölümü de hiperbolden çok çan eğrisine benzer bir yapı özelliği gösterir. Burada mukātaanın mekân boyutu ile içerdiği vergi unsurunun sayısı arasındaki ilişki şöyledir: Bir uçta köy ve mezra gibi çok dar alanda olanlar, diğer uçta bir veya birkaç eyaleti kapsayacak genişlikte olanlar az unsurlu, aralarda yer alan nahiye ve kaza gibi orta boy mekânlardakiler ise çok unsurlu birimlerden oluşma eğilimindeydiler.

Kısacası bütün mukātaaları kapsayacak tek bir modelden bahsetmek mümkün değildir. Mukātaaların böyle değişik tipolojik yapılar içinde bulunmasını belirli bir motif veya sebebe bağlamanın imkânı olmadığı muhakkaktır. Bununla beraber etki dereceleri farklı birkaç sebepten bahsetmek mümkündür. Her şeyden önce mukātaaların hazine nazarında birer malî hesap birimi olarak gelirleri bakımından istikrar ve az çok

önceden görülebilirlik özelliği taşıması önemliydi. Mukātaanın kapladığı alanın genişliği veya içerdiği vergi unsurlarının sayısı arttıkça sağladığı gelirin yıllık istikrarı da artardı. Zira bir alanda veya unsurda meydana gelen bir değişmenin diğerlerindeki değişmeme veya aksi yönde bir değişme ile dengelenmesi ihtimali söz konusu idi. Mukātaa gelirlerinde istikrar hazine bakımından yalnız harcamaları güvenle yapma imkânı vermekle kalmaz, aynı zamanda önceden görme şansını arttırarak risk ihtimalini düşüreceği için mültezimlerin daha az kârla, yani daha yüksek bir bedelle mukātaaları kabul etmelerini sağlardı.

Mukātaaların oluşturulmasında dikkat edilen önemli bir nokta da vergilendirme masraflarının fazla olmaması idi. Brüt gelirinin genel olarak % 5-20'si arasında değişen bir masraf oranı normal sayılırdı. Mukātaanın iltizam veya emanetle idare edilmesi arasında bu bakımdan bir fark bulunmazdı. Zira vergilendirme masraflarının fazla olması, meselâ % 30-50 gibi yüksek oranlara varması, Osmanlı maliye otoritelerince halkın gereksiz ve aşırı bir vergi yükü altına sokulması diye düşünüldüğü için ya vergi ortadan kaldırılır yahut vergilendirme maliyetini düşürecek şekilde başka vergi unsurları ile birleştirilerek bir demet haline getirilirdi. Bu sayede sınırlı bir bölge içinde çok sayıda vergilendirme görevlilerinin toplanması da önlenmiş olurdu. Mekân sınırları daraldıkça mukātaayı oluşturan vergi unsurlarının arttırılmasının önemli bir sebebi bu idi. O kadar ki normal olarak mukātaa kategorisine girmeyen avârız ve cizyenin de bu saikle mukātaalara bağlandığı bazı nâdir örnekler de mevcuttur.

Devletin iktisadî hayatla alâkası sadece vergi haklarından ibaret değildi. Mîrî toprak rejimiyle bağlantılı, fakat onunla sınırlı sayılamayacak iktisadî alâka ve faaliyetleri de mevcuttu. Üretim faktörleri olan toprak, emek ve sermaye üzerinde kurmaya çalıştığı kontrol çerçevesinde devlet madencilik, ziraat, esnaflık ve ticaret alanlarında birçok kuruluş ve faaliyetin de doğrudan sahibiydi. Madencilikte özellikle altın ve gümüş madenlerinin hemen tamamı ile bakır ve kurşun madenlerinin en büyük bölümü, şap madenleriyle tuzlaların tamamı, ziraatta pirinç ekimine gerekli alt yapı tesisleri devlete ait olduğu gibi esnaf imalâtının az çok önemli fizikî sermaye gerektiren kumaş apre tesisleri (mengene), boya ve basma atölyeleri, mum imalâthaneleri, kahve değirmenleri vb. alanlarda pek çok kuruluşun da başlıca sahibi devletti. Bütün bu kuruluşların hemen tamamı

birer mukātaa olarak örgütlenmiş bulunuyordu.

Geniş imparatorluğun büyük çeşitlilik içindeki bu mukātaaları kısmen bulundukları bölgelere, kısmen de muhtevalarına göre oldukça karmaşık görünen gruplandırmalarla İstanbul'da defterdarlığa bağlı olarak XVI. yüzyılın ortalarından XVII. yüzyılın başlarına kadar esas profilleriyle teşekkül etmiş bulunan, en büyüğü ve önemlisi Başmuhasebe olmak üzere başlıca Maden, Başmukātaa, Haslar, Haremeyn Muhasebesi, Haremeyn Mukātaası, Bursa, İstanbul, Kefe, Avlonya ve Eğriboz adıyla bilinen gelir bürolarında kayıt, kontrol ve takip ediliyordu. Merkezdeki bu bürolarda kayıtlı mukātaaların birim sayısı XVII. yüzyılın sonlarında 400-500 kadardı (Tabakoğlu, s. 87-107). Ancak bu sayının bir bölümü tek bir mukātaayı değil bir grup mukātaayı temsil eden birimlerden oluşuyordu. Büyük çoğunluğu Başmuhasebe Bürosu'nda kayıtlı bulunan Tokat, Diyarbekir, Mardin, Halep, Kıbrıs, Üsküp, Kefe gibi daha çok uzak bölgelerde yer alan grup halindeki mukātaaların yönetimi voyvodalık, muhassıllık veya nezaret şeklinde örgütlenmiş olarak birer birim gibi muamele görürdü. Her birimde yer alan mukātaaların sayısı meselâ Tokat voyvodalığında 1070'te (1660) yirmi dörde, Halep muhassıllığında 1102'de (1690) otuz bire ulaşıyordu. Zamanla hem merkezde kayıtlı birim sayısı hem grup halindeki birimlerde yer alan mukātaa sayısı büyük ölçüde artma eğiliminde olmuştur.

Osmanlı bütçeleri başlıca üç ana kategoriden oluşuyordu: Emlâk ve araziye tasarruf eden müslüman ve gayri müslim reayanın ödediği avârız ve nüzül vergileri, gayri müslim sağlıklı ve çalışan erkeklerden alınan cizye ve mukātaalar. Timar sistemi içinde yer alan dirlikler bütçe rakamlarına girmediği gibi mukātaa sektörünün de dışında kalırdı. Fakat muhteva itibariyle potansiyel olarak bu üç kategoriden sadece mukātaaya dönüşebilecek türde vergi ve resimlerden oluştuğu için zamanla timar sistemi daraldıkça bu dirlikler de mukātaa sektörünün büyümesini sağlayan önemli bir faktör oldu. Bütçe gelirlerinin XVI. yüzyılda yarıdan biraz fazlasını temin eden mukātaaların oranı XVII. yüzyılda muhtemelen bu faktörün etkisiyle yavaş yavaş artarak % 66'ya kadar yüseldi (Çakır, s. 207-208). Ancak XVII. yüzyılın sonlarındaki savaş döneminde bütçenin diğer kategorilerinde, özellikle 1102'deki (1690) reformdan sonra cizye gelirlerinde büyük bir artış olunca mukātaaların oranı bir miktar azalarak 1104'te (1692-93) % 47'ye kadar geriledi. Bu orana

tekabül eden gelirin yıllık hacmi 4,2 milyon kuruş kadardı. Mukātaa sektörü daha sonraki yıllarda hızla büyümeye devam ederek 1175'te (1761-62) % 60'a yakın bir artışla 6,7 milyon kuruşa ulaştı. Fakat bütçedeki oranı daha da düşük olarak % 46 civarında kaldı. Bununla birlikte mukātaa sektöründeki fiilî büyüme bu hacim ve oran rakamlarının gösterdiğinden aslında çok daha büyük oldu. Ancak bunu XVII. yüzyılın sonlarından itibaren bütçe rakamlarında bulmanın imkânı yoktur. Zira bu dönemde mukātaa sektörüne dayanarak başlatılmış olan bir nevi iç borçlanma uygulamasındaki kurumsal düzenleme, mukātaa sektöründen borca karşılık yapılan ödemeleri bütçe kayıtlarının dışında bırakmaktaydı. Bu iç borçlanma, mukātaa iltizam rejimini köklü şekilde değiştirmiş olan mâlikâne sistemiyle gerçekleşmiştir (bk. MÂLİKÂNE). 1106'da (1695) uygulamaya konulan bu yeni sistemde "hazineye verdiği kredi" anlamındaki muaccelesinin karşılığında mukātaayı ölünceye kadar elinde bulunduracak olan mâlikânecinin kazanmakta olduğu faiz geliri bütçe kayıtlarında yer almazdı. Mâlikâne olarak verilen mukātaalardan hazineye ödenmekte olan ve mal adı verilen yıllık vergiler de sistemin mantığı gereği dondurulmuş olduğu için mukātaa sektörü mâlikâneye dönüştükçe bütçeye yansıyan yönüyle tam bir durgunluk perdesi altına girmiş oluyordu. Mâlikâne sistemi hızla genişleyerek XVIII. yüzyılın ortalarından sonra mukātaa sektörünün hemen hemen tamamını kapsar hale geldikçe bu durgunluk perdesi de aynı ölçüde genişlemiştir. Her türlü artışı gizleyici bu perdeye rağmen mukātaa sektöründe 1104 (1692-93) ile 1175 (1762) arasında % 60'a yakın bir büyümenin gerçekleşebilmesi, kolayca tahmin edilebileceği gibi yeni mukātaaların sektöre girmesinden kaynaklanmıştır. Bu husus defterdarlık bürolarında kayıtlı mukātaaların sayısındaki değişmede açıkça görülmektedir. Gerçekten bu bürolarda kayıtlı mukātaaların 1102'de (1690) 440 kadar olan sayısı 1161'de (1748) % 126'dan fazla artarak 997'ye yükselmiştir (Tabakoğlu, s. 84-107). Ayrıca grup halindeki birimlerin bünyesinde yer alan mukātaaların sayısında da artış olmuştur. Merkezde tek mukātaa olarak kayıtlı bulunan meselâ Tokat voyvodalığında 1070'te (1660) yirmi dört olan mukātaa sayısı (BA, MAD, nr. 2519, s. 75) 1169'da (1756) yetmiş sekize ulaşmış (BA, MAD, nr. 10198, s. 230-259), benzer şekilde Halep muhassıllığına bağlı mukātaaların 1084'te (1673) yirmi üç olan sayısı 1692'de otuz bire (BA, TD, nr. 834, s. 2-3, 6-7), 1117'de de (1705) seksen bire yükselmiştir (BA, MAD, nr. 10150, s. 91-93).

Mukātaa sektörünün genişlemesini sağlayan başlıca faktörler şöylece özetlenebilir: Her şeyden önce timar sistemindeki daralma hızlanmış ve buradaki birçok dirlik padişah haslarına katılarak mukātaa haline getirilmiştir. İkinci olarak ekonomide kaydedilen gelişmeler, bilhassa ticaret ve mübâdeledeki artışlar sonucu ortaya çıkan yeni bazı iş alanlarıyla birlikte, eskiden beri mevcut olduğu halde vergi dışı kalmış bulunan bir kısım alanların da vergilendirilmesini sağlamak üzere birçok yeni mukātaa meydana getirilmiştir. Ayrıca devletin özellikle XVIII. yüzyılın başlarından itibaren genişlettiği iktisadî faaliyet ve yatırımları da yeni mukātaaların oluşmasına katkıda bulunmuştur. Nihayet özel mülkiyet alanında kalan birçok tesisi de (tahmîshâne, mumhâne, enfiye ve kumaş imalâthaneleri vb.) Osmanlı maliyesi XVIII. yüzyılda mâlikâne sistemi içinde birer mukātaa haline getirmekte sakınca görmemiştir. Bu da Osmanlı vergilendirme sisteminin, hazineye ödenecek vergiyi her türlü iktisadî faaliyetin âdeta meşruiyet temeli ve referans çerçevesi sayma eğiliminin bir ifadesi olarak mukātaa sektörünü genişleten faktörler arasında kaydedilmelidir.

Bu yeni mukātaaların hemen hepsi mâlikâne olarak verildiği için kayıtları yapılırken bağlanmış olan yıllık vergi miktarları da bir daha değişmemek üzere dondurulmuş bulunuyordu. Mukātaaların gelirlerinde zamanla meydana gelen artışlar hazineye yatırdıkları muaccelelerin faizi olarak doğrudan mâlikânecilere intikal ettiği ve dolayısıyla bütçe rakamlarında hiçbir şekilde yer almadığı için mukātaa sektörü, XVIII. yüzyılın ilk yarısında sayıca % 126 oranında genişlediği halde bütçede yer alan hacmindeki artış % 60'tan ibaret kalmış ve bütçe içindeki oranı da gerilemeye devam etmiştir. Buna karşılık mukātaa sektöründeki bu gelir fazlalarını faiz olarak kazanabilmek için mâlikânecilerin hazineye yatırmış oldukları muaccelelerden oluşan kredi stoku hızla büyümüştür. 1115'te (1703) 1 milyon kuruş olan stok 1768'de 10 milyon kuruşa yaklaşmıştır (Genç, s. 139). Karşılığında mâlikânecilere ödenmekte olan faiz miktarını tam olarak hesaplamak çok zor olmakla birlikte bu stokun % 30'u ile 40'ı arasında tahmin edilebilir ki bu da 3-4 milyon kuruş demektir. Bu tarihlerde meselâ 1175 (1761-62) bütçesindeki mukātaalara ait 6,7 milyon kuruşluk gelirle karşılaştırılırsa yaklaşık yarısı kadar bir meblağın da mâlikânecilere faiz olarak intikal ettiği tahmin edilebilir. Bu da mukātaa sektöründe oluşan gelirlerin potansiyel toplamının 1/3'ü kadarının mâlikânecilere gittiği

anlamına gelir.

Osmanlı maliye otoriteleri, mâlikâne sistemindeki borçlanmanın çok yüksek faiz ödemeleriyle gerçekleştiğini gördükleri için mukātaa sektörünü bu iç borç yükünden kurtarmak üzere bir dizi tedbiri uygulamaya koydular. Bu tedbirlerin ilki, 1173'e (1760) doğru gelirleri hızla artan bir kısım mukātaaların mâlikânelikten çıkarılarak devlet adına Darphâne'nin idaresine verilmesidir. Bu da mâlikânecilerin kazanmakta olduğu faizlerin bir bölümünü hazineye intikal ettirmeye imkân verdi. Ancak Osmanlı-Rus savaşı (1768-1774) sonunda tekrar büyük çapta borçlanma ihtiyacı doğunca mâlikâneyi yeniden genişletmek yerine yeni bir borçlanma metodu olarak esham sistemini denediler. Daha düşük faizle borçlanmaya imkân veren bu yeni sistemde de borcun temeli mukātaalardı. Fakat mâlikâneden farklı olarak burada mukātaaların yönetimi devletin elinde kalıyor ve borcu veren esham sahibine belirli sabit bir faiz ödeniyordu. Ödenen faizler mâlikânedekinden hem daha düşüktü hem de hangi borç için ne kadar faiz ödeneceği baştan belirleniyordu; yani maliye esham sistemiyle daha şeffaf bir borçlanma ortamı sağlamış oluyordu (bk. ESHAM). Bu tarihten itibaren mâlikâne sektörü yavaş yavaş daraltılırken borçlanma ihtiyacı da bu yeni sistem içinde karşılanıyordu. Her iki borçlanma sistemi de pahalı yöntemlerdi. Giderek artan faiz ödemelerinden kurtulmak için Osmanlı maliyesinin başvurduğu ikinci önemli tedbir, 2 Mart 1793'te uygulamaya konan Nizâm-ı Cedîd'i finanse etmeye yönelik Îrâd-ı Cedîd Hazinesi'nin oluşturulmasıdır. Bu yeni hazine, mukātaa sektörünü iç borcun ağır faiz yükünden tamamıyla kurtarmak üzere her iki borçlanma sistemlerinin önce genişlemesini durduracak, sonra da yavaş yavaş daralmasını sağlayacaktı. Amaç mukātaa gelirleri üzerindeki devlet kontrolünü arttırmaktı. Ancak gelirlerin tamamı hazineye aktarılsa bile giderlere yetmeyeceği için iç borçlanmaya son vermenin mümkün olmadığı kısa zamanda anlaşılınca mâlikâneden ziyade esham sistemi tercih edildi. Zira bu sistemde mukātaa yönetimi maliyenin kontrolünde kalıyor ve faiz haddi de piyasanın imkân verdiği ölçüde

mâlikânedekinden daha düşük tutulabiliyordu. Îrâd-ı Cedîd Hazinesi ayaklanma ile 1807'de ortadan kaldırılınca aynı fonksiyonu görmek üzere önce Darphâne, 1827'den sonra da yeni kurulan Mukātaat Hazinesi devreye sokuldu. Bu yeni kuruluşun hedefi de mâlikâne sahiplerine ödenmekte olan

faizi azaltarak mukātaa sektörü üzerindeki devlet kontrolünü arttırmaktı.

Bütün bu tedbir ve denemelerin ana hedefi, devletle mukātaa sektörü arasında herhangi bir zümrenin uzun vadeli haklarla yerleşerek yüksek paylar almasını önlemek üzere mukātaa sektöründeki vergi potansiyelini mümkün olduğunca maliyenin kontrolü altına almaktı. Bu amaca ulaşmak üzere Tanzimat'ın başında mâlikâneyle beraber iltizamın da tamamıyla kaldırılmasına karar verildi. Mâlikâne sona erdirildi; ancak iltizamın kaldırılarak yerine modern ve rasyonel bir emanet rejiminin kurulması imparatorluğun sonuna kadar tamamlanamadı. Tanzimat'la birlikte vergi telakkisinde meydana gelen değişmelerin sonucu olarak mukātaa kavramı işlevini yavaş yavaş kaybetti. İltizama verme anlamında "maktûan ihale" tabiri yaygın biçimde kullanıldı. Fakat iltizama verilen vergi birimi anlamında mukātaa kavramı, 1860'lardan itibaren giderek seyrekleşen bir kullanımla metinlerden ve zihinlerden giderek silindi. Yalnız vakıflarda ve mîrî arazi hukukunda "mukātaa-i zemîn" ve "mukātaalı" tabirleri içinde imparatorluğun sonuna kadar devam etti (ayrıca bk. HARAÇ; HAVÂLE; HİKR; İLTİZAM).

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 5035, s. 31; nr. 5203, s. 43; BA, MAD, nr. 2519, s. 75; nr. 10150, s. 91-93; nr. 10198, s. 230-259; BA, TD, nr. 834, s. 2-3, 6-7; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1987, s. XXXIV-XXXV, 5, 33, 38; Kānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 24-26, 47, 53, 60, 74, 80; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, II, 57, 100; Kavânîn ve Nizâmât ve Mukarrerât-ı Mâliyye Mecmuası, İstanbul 1328, s. 167, 201-202; Barkan, Kanunlar, s. 215, 220, 314; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 286-333; F. Løkkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen 1950, s. 102-115; Bilmen, Kamus, IV, 166, 180, 271; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 87-160; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 84-107; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi,

Ankara 1988, s. 392; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 191, 204; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 35; a.mlf., “İktâ”, İA, V/2, s. 949-959; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarih I: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, s. 150; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, İstanbul 2002, tür.yer.; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2003; Mustafa Demirci, İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, İstanbul 2003, s. 242, 262; Halil Sahillioğlu, “Bir Mültezim Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataaları”, İFM, XXIII/1-4 (1963), s. 145-218; Abdul Azīz al-Dūrī, “The Origins of Iqṭaʿ in Islam”, Al-Abhath, XXII/1-2, Beirut 1969, s. 3-22; D. S. Goffman, “The Maktūʹ System and the Jewish Community of the 16th Century Safed”, Osm.Ar., sy. 3 (1982), s. 81-90; Cl. Cahen, “Ikṭāʿ”, EI^2 (Fr.), III, 1115-1118; C. E. Bosworth, “Muḳāṭaʿa”, a.e., VII, 508; H. Gerber, “Muḳāṭaʿa”, a.e., VII, 508.

Mehmet Genç

MUKĀTAALI VAKIF

Yerin mülkiyetinin vakfa, bina ve ağaçların mülkiyetinin mutasarrıfa ait olduğu vakıf türü.

Mukātaa kelimesi, İslâm tarihinde değişik süreçlerden geçmiş bir maliye hukuku terimi olup mülkiyeti devlete veya vakıflara ait yerlerin belli durumlarda özel şahıs yahut kurumlara kiralanmasına ve ödenen kira bedeline "mukātaa-i zemîn, icâre-i zemîn" ve kısaca "mukātaalı" denmiştir (bk. MUKĀTAA). Mukātaalı vakıf tabiri de uzun süreli bir kira sözleşmesiyle arsası / arazisi üzerinde bina yapılmasına / ağaç dikilmesine izin verilen vakıf türünü ifade eder. Arabistan'da ve Kuzey Afrika'da buna genellikle hikr adı verilir.

Vakıf akarların kısa süreli ve bir defaya mahsus kiraya verilmesi esas olmakla birlikte (bk. İCÂRE-i VÂHİDE), zaman içinde ortaya çıkan ihtiyaçlar üzerine ve belli şartların yerine getirilmesi kaydıyla hem peşin bir meblağ hem de yıllık kira bedeli alınarak uzun süreli kiralanmasına cevaz verilmiştir. Vakıf hayrata gelir getiren pek çok ev ve dükkân yangın vb. âfetlere mâruz kalıp vakıf bütçeleri bunları tamire yeterli olamayınca öncelikle bu malların tamiri için vakıf arsanın veya binanın gerçek değerine yakın bir meblağla her yıl sonunda da cüz'î bir kira bedeli alınarak kiraya verilmesi yoluna gidilmişti (bk. İCÂRETEYN). Bunun da işletilemediği durumlarda yine bir tür uzun süreli kiralama yöntemi olan, fakat kiracının vakıf yeri üzerinde -kendi mülkü olmak üzere-bina yapmasına ve ağaç dikmesine müsaade edilmesi hükmünü içeren mukātaa usulüne başvurulmuştur.

İcâre-i vâhideli bir vakıf akarın mukātaaya bağlanabilmesi için kullanılması ve yararlanılması imkânsız hale gelecek şekilde harap olması, yeniden ihyası için vakfın elinde yeterli sermayenin bulunmaması, icâre, müzâraa ve müsâkāt gibi akidlerle gelir veya karz-ı hasen gibi bir yolla ödünç temin edilememesi, ücrete mahsuben vakfı imar edecek bir tâlibin çıkmaması ve faydalanmaya elverişli başka bir malla değişmenin mümkün olmaması gerekir (Köprülü, XVII/3-4 [1951], s. 711-712). Bu şartları taşıyan vakıf

yerin mukātaaya verilmesi işlemi, mütevellinin muvafakati yanında hâkimin kararı ve sultanın izniyle tamam olur; vakfiyede bu yönde hüküm bulunması halinde hâkimin kararına ve sultanın iznine gerek yoktur. Mîrî arazide ise memurun izni yeterlidir.

Başlangıçta mukātaalı vakıf uygulaması, vakfın yerinde mülk bina yapma veya ağaç dikme şartı içeren bir tür uzun süreli kira sözleşmesi niteliği taşıyordu. Bu usulde kira müddetini yapılan bina veya dikilen ağaçların ömrü belirliyor, icâre-i zemin denilen mukātaa bedeli de ecr-i misldden aşağı olamıyor, gerektiğinde bu bedel günün şartlarına göre yükseltilebiliyordu. Daha sonraları, ilk kiralama sırasında "bedel-i mukātaa" adıyla arsanın kıymetine yakın bir para ve ayrıca her sene "icâre-i zemin" ismiyle bir miktar kira bedeli alınır hale gelmiş, bu şekliyle mukātaalı vakıflar icâreteynli vakıflara benzemiştir (a.g.e., XVII/3-4 [1951], s. 713). Bununla birlikte aralarında önemli farklar bulunmaktadır. İcâreteynli vakıflarda mutasarrıftan peşin olarak alınan para ile (muaccele) vakfın ihyasına gidilmekte ve bu şekilde meydana getirilen tesisler vakfın mülkü olmaktadır. Diğer bir ifadeyle icâreteynli vakıflarda hem zemin hem daha sonra zemin üzerinde meydana getirilen her türlü artı değer arsa vakfının mülkiyetindedir. Buna karşılık mukātaalı vakıflarda peşin alınan icâre-i muaccele cârî giderlere harcanmak üzere normal vakıf gelirlerine eklenmekte, dolayısıyla yalnız zemin vakfın mülkiyetinde kalmakta, mutasarrıfı tarafından inşa edilen bina ve dikilen ağaçların mülkiyeti ihya işlemini gerçekleştiren şahsa ait olmaktadır (Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, s. 257).

Mukātaalı vakıf akarlarında zemin ağaç ve binalara tâbi olup bunların mülkiyetine sahip olan kişi zeminin de tasarruf hakkını elde eder. Meselâ bir kimse yeri mukātaalı vakıf olan evinin binasını veya bahçesinin ağaçlarını satsa kendi tasarrufunda kalacağını açıkça belirtmemişse yer de alıcının tasarrufuna girer, bunun için ayrıca mütevellinin iznine gerek yoktur.

Fakat ister üzerinde bina / ağaç bulunsun ister bulunmasın yalnız yerin ferağı için mütevellinin iznine ihtiyaç vardır ve mülk kısımların satımı söz konusu edilmemişse lehine feragat edilen kişi onlar üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmaz. Mukātaalı zemin üzerindeki bina ve ağaçlar menkul

mal gibi düşünüldüğünden bunlar hakkında şüf'a hükümleri uygulanmaz (Ömer Hilmi, s. 140-144). Mukātaalı vakıfta mutasarrıfın yaptığı bina veya diktiği ağaçları bir cihete vakfetmesi mümkündür; eğer bunlar arsanın mevkuf olduğu cihete vakfedilmişse mukātaa bedelinin ödenmesine gerek yoktur. Başka bir cihete vakfedilmesi halinde yer ile üzerindeki bina ve ağaçlar başka başka vakıflara ait olacağından, üst hakkının sahibi olan vakfın icâre-i zemîni arsa vakfına ödemesi gerekir (a.g.e., s. 140).

Mukātaalı vakıf mutasarrıfının sahip olduğu aynî hak hayatı boyunca kendinde kalıyor ve ölümünden sonra mirasçılarına intikal ediyordu. Ancak mukātaalı vakfın arsası / arazisi üzerinde bina / ağaç varsa bunların mülkiyeti ve yer üzerindeki tasarruf hakkı mutasarrıfın mirasçılarına şer'î miras kaidelerine göre, bina ve ağaç yoksa tasarruf hakkı sadece erkek ve kız çocuklarına eşit olarak intikal ediyordu. Mukātaalı taşınmaz tahsisat kabilinden olan gayri sahih vakıflardan ise bu takdirde mîrî arazinin intikal hükümleri uygulanıyor ve taşınmaz sekiz dereceye kadar vârislere intikal ediyordu (a.g.e., s. 140-141, 144). 6 Mart 1913 tarihli Emvâl-i Gayr-i Menkūle İntikālât Kānûn-ı Muvakkati, ne zaman inşa edilmiş olursa olsun ve ölüm hangi tarihte meydana gelirse gelsin üzerinde çatılı bina (musakkaf) bulunan vakıflarda intikalin şer'î miras kaidelerine göre yapılacağı hükmünü getirince mukātaalı vakıfların bu kapsamda sayılıp sayılmayacağı hususunda ihtilâf edilmişse de uygulama, musakkaf olmayan müstegallât-ı vakfiyyede mülk aksam mevcut değilse anılan kānûn-ı muvakkat hükümlerinin, mülk aksam mevcutsa ferâiz kaidelerinin uygulanması yönünde olmuştur (Akgündüz, s. 493).

Arsası / arazisi üzerinde bina / ağaç bulundukça ve hiç yatırım yapılmamış olsa bile yıllık icâre-i zemîni ödendikçe mukātaalı taşınmazın mutasarrıfının elinden alınması söz konusu değildir. Fakat arsa / arazi üzerinde binadan / ağaçlardan eser kalmaz, yenileri yapılmaz / dikilmez ve mukātaa bedeli de ödenmezse mukātaa işlemi feshedilip onu usulüne uygun bir şekilde ihya edecek tâlibine icar olunur. Çünkü bu durumda mukātaa muamelesinin feshedilmemesi hem vakıf hem de mutasarrıfının zararınadır (Ömer Hilmi, s. 143; Berki, Vakıflar I, s. 146).

Mukātaalı vakıf uygulaması başlangıçta çok revaç görmüş bir icâre şekliydi. Zira henüz intikal halleri tevsî olunmamış bulunan icâreteynli

vakıflarda mutasarrıfın ölümü durumunda tasarruf hakkı ancak çocuklara geçiyor, eş pay sahibi olamıyordu. Mukātaalı vakıflarda ise arazi üzerinde bina veya ağaç bulunması halinde ferâiz hükümleri gereğince eş de mirasçı olabilmekteydi (Köprülü, XVII/3-4 [1951], s. 716).

Öteden beri icâreteynli olan vakıf bir yer, gerek Osmanlı tebaası gerekse yabancı uyruklu kimseler tarafından okul veya hastahane gibi kamuya yararlı bir müessese haline getirildiğinde mütevellinin uygun görüşü ve sultanın izniyle o yerin mukātaaya bağlanıp mukātaalı vakfa dönüştürülmesi gerekir (Ömer Hilmi, s. 145; Berki, Vakıflar I, s. 149). Böyle icâreteynli vakıf yerlerde ferağ, intikal ve mahlûliyet gibi muameleler cereyan etmeyeceğinden 16 Ramazan 1299 (31 Temmuz 1882) tarihli irâde-i seniyye gereğince vakıfta meydana gelecek zararlara karşılık olmak üzere o yerin emlâk tahrir defterinde kayıtlı bulunan muhammen bedelinin binde onu nisbetinde yıllık mukātaa tahsis edilmesi Evkāf-ı Hümâyun Hazinesi'nce usul haline getirilmiştir (Ömer Hilmi, s. 145).

II. Meşrutiyet sonrasında bu uygulamanın yıllık mukātaa bedeli yüzde ona yükseltilerek icâre-i vâhideli vakıf yerlere de teşmil edildiği görülmektedir. Arşiv kayıtlarında, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra icâre-i vâhideli pek çok vakıf arsanın mevcut kıymetinin yüzde onu nisbetinde bir bedel karşılığında mukātaaya bağlanarak üzerine özellikle gayri müslimler için okul, hastahane, kilise, lojman vb. binaların yapılmasına izin verildiğine dair Osmanlı ülkesinde yüzlerce örnek bulmak mümkündür. İnşa edilecek okullarda Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin 129. maddesi hükümlerine (VGMA, 1331: 949/130; 1332: 949/97; Düstur, Birinci tertip, II, 184-219), kilise ve lojman yapılması halinde Dersaâdet ve Tevâbî-i Rum Patrikhânesi Hakkındaki Mukarrerât-ı Âhire ahkâmına (VGMA 1332: 949/169; Düstur, Birinci tertip, II, 902-907) uyulması istenmektedir. Ayrıca mukātaa uygulaması, belediyelerin yol ve meydan genişletmeleri ve imar planı uygulamalarıyla (VGMA, 1326: 947/88; 1328: 948/142-150, 181-183, 191, 201-202; 1328: 949/192-201; 1332: 949/192-201) kamu yatırımlarında (VGMA, 1328: 948/181-191) başvurulan bir yol haline gelmiştir. Yine kayıtlarda yer alan bilgiler, bu dönemde vakıf yerlerin mukātaaya bağlanması uygulamasının âdeta bir satış şekli olarak

kullanıldığını göstermektedir (Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, s. 257-260).

Osmanlı devrinde yürürlüğe konan icâreteynli ve mukātaalı vakıf yerlerle ilgili intikal kanunları, Türk Medenî Kanunu'nun yürürlüğe girdiği 4 Ekim 1926 tarihine kadar Cumhuriyet döneminde de uygulanmıştır. Doğuşundan 1926 yılına kadar sürekli mutasarrıfları lehine ve vakıflar aleyhine değişiklik gösteren icâreteynli ve mukātaalı vakıflar o yıla ait bütçe kanununun 7. maddesiyle önce dondurulmuş, 5 Haziran 1935 tarihinde kabul edilen 2762 sayılı Vakıflar Kanunu ile de tasfiyeye tâbi tutulmuştur. Bu kanunun 26. maddesi artık vakıf malların icâreteyn ve mukātaaya bağlanamayacağını, 27. maddesi de öncekilerin icâre-i müeccelelerinin yirmi misli bir tâviz bedeli karşılığında mutasarrıflarının mülkiyetine geçirilmesini hükme bağlamış, ancak başka kanunlar da çıkarılmasına rağmen (1945, 1983, 1995'te) tâviz bedellerinin ödenmesi konusunda günümüze kadar süren bir karmaşa yaşanmıştır (a.g.e., s. 260-262).

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde resmî bir hukuk müessesesi haline gelen ve XIX. yüzyılda çeşitli sebeplerle genişleyerek vakıf sektöründe bozulmalara yol açan icâreteynli ve mukātaalı vakıfların tasfiyesi değişik açılardan eleştirilmiştir. Ali Himmet Berki'ye göre icâreteynin ilgası yerinde olmakla birlikte mukātaanın mutlak biçimde engellenmesi yerine ıslahı cihetine gidilmesi daha uygun olurdu. Ayrıca her iki vakıf türünde tâviz bedellerinin gerçek değerin çok altında tutulması vakıfları ve kamuyu büyük zarara uğratmıştır (Vakıflar II, s. 108-109).

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, 1326: 947/88; 1328: 948/142-150, 181-191, 201-202; 1328: 949/192-201; 1331: 949/130; 1332: 949/97, 169, 192-201; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 184-219, 902-907; Muhammed Kadri Paşa, Ḳānûnü'l-ʿadl ve'l-inṣâf, Kahire 1893, s. 332-333, 336-337; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, s. 11, 85, 140-146, 276, 283-284; a.mlf. - İsmet Sungurbey, Eski Vakıfların Temel Kitabı, İstanbul 1978, s. 217-219,

587-605; Elmalılı Muhammed Hamdi, İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf, İstanbul 1330, s. 88-89; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1340, s. 1031, 1043, 1065-1066, 1068-1072; Ebül'ulâ Mardin, Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1340, s. 50-55; Ali Himmet Berki, Vakıflar I, İstanbul 1940, s. 146, 148-149; a.e. II, Ankara 1950, s. 20-21, 108-109; a.mlf., Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tâbirler, Ankara 1966, s. 38; Fikri Gürzumar, Vakıf Gayrimenkul Mallar ile Örfü Belde Tasarrufları, Ankara 1949, s. 23; Hüseyin Hatemi, Medenî Hukuk Tüzelkişileri I, İstanbul 1979, s. 744-765; Nazif Öztürk, Menşe'i ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983, s. 107; a.mlf., Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 91, 251-262; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, İstanbul 1996, s. 488, 493; Bülent Köprülü, "Evvelki Hukukumuzda Vakıf Nev'iyetleri ve İcareteynli Vakıflar", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XVII/3-4, İstanbul 1951, s. 685-716; XVIII/1-2 (1952), s. 215-257.

Nazif Öztürk

MUKĀTİL b. SÜLEYMAN

(مقاتل بن سليمان)

Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767)

Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir.

Belh'te muhtemelen 80 (699) yılı civarında doğdu. Bu şehirde yetiştikten sonra bir süre Merv'de yaşadı. Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın kumandanlarından Selm (Sâlim) b. Ahvez el-Mâzinî'nin yanında büyük itibar gördü. Emevîler'e karşı mücadele eden Hâris b. Süreyc ile yapılan barış görüşmelerine Selm b. Ahvez adına katıldı. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân ile Belh'te itikadî konularda tartıştı ve ilâhî sıfatların ispatı yönündeki tezini savunan bir kitap yazdı. Emevîler'in Horasan'daki nüfuzu zayıflayınca Basra'ya gitti ve burada Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Atıyye el-Avfî gibi âlimlerden faydalandı. Hayatının son yirmi yılını kapsayan bu dönemde Bağdat, Beyrut, Mekke gibi şehirleri dolaştı. Bağdat'ta Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr ve halife olmadan önce Mehdî-Billâh ile ilmî sohbetlerde bulundu. Daha sonra Basra'ya döndü ve burada vefat etti.

Mukātil b. Süleyman akaid ve tefsirle ilgilenmiştir. Akaide dair görüşleri hususunda kaynaklarda farklı bilgiler yer almışsa da tenzihte aşırı giden ilk kelâmcılar karşısında Sıfâtiyye grubunun temsilcilerinden olduğunda şüphe yoktur. Şîa'ya, Müşebbihe ve Mürcie'ye nisbet edilmesi yanında bazı Şiî kaynaklarına göre Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın tâbileri arasında yer alır (DMT, IV, 479). Bir kısım kaynaklarda ise Zeydiyye'den sayılır (İbnü'n-Nedîm, s. 227). Allah'ın cisim olduğuna ve arşta bulunduğuna inandığı hususunda eski kaynaklarla bazı yeni araştırmalar birleşmektedir (Eş'arî, s. 152-153; Nesefî, I, 119, 161; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 289-291). Mukātil b. Süleyman'a teşbih ve tecsim görüşünün nisbet edilmesi çağdaş bazı ilim adamlarınca tarafgir bir değerlendirme olarak nitelendirilmişse de (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 148-154; Çelik, s. 118-119; Gilliot, CCLXXIX [1991], s. 39-92) Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf başta olmak

üzere (İbn Hacer, X, 281) bu değerlendirmeyi yapan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimlerin bu şekilde itham edilmesi isabetli görünmemektedir.

Aslında Mukātil hakkındaki farklı değerlendirmeler onun yaşadığı dönemde Horasan'daki fikrî ve siyasî çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Zeydiyye ve Şîa taraftarlarının bulunduğu ve özellikle Mürcie taraftarlarının hâkim olduğu Horasan bölgesinde fikir ayrılıkları siyasî çatışmalarda saf belirleme hususunda etkili olmuştur. Ancak bunun mutlak anlamda belirleyici olduğunu söylemek güçtür. Kaynaklarda aktarılan bilgiler, fırkaların kendi içinde hem siyasî hem fikrî cephede yeknesak bir hareket olmadığını göstermektedir. Her ikisi de Mürciî kabul edilen Mukātil b. Süleyman ile Cehm b. Safvân aynı fikrî

bütünlüğe sahip bulunmadıkları gibi aynı siyasî tavrı da benimsememişlerdir (Eş'arî, s. 132, 151). Kaynaklarda Cehm'in Muattıla, Mukātil'in ise Müşebbihe'den olduğu söylenir. Yine Mukātil bir Mürciî sayılmasına rağmen iktidara karşı yapılan Mürciî tabanlı isyanlara katılmamıştır (Taberî, IV, 292-293). Halbuki Cehm, Emevîler'e isyan eden Hâris b. Süreyc'in isyanında Hâris'in danışmanlığını yapmıştır. Bu durum, dönemin şahsiyetlerinin belirli bazı tanımlama içine sokulamayacağını göstermektedir. Kişiler hakkındaki nitelemeler ortamla ilgili olarak yapılmakta ve her zaman bütünlüğü yansıtmamaktadır. Bu sebeple söz konusu nitelemeler yapıldığında bir mezhebe mensup olmanın veya nisbet edilmenin temel gerekçesi dikkate alınmalıdır. Mukātil b. Süleyman'ın Mürciî oluşunda esas alınması gereken husus İbn Hazm'ın belirttiği gibi Mürcie'nin temel unsuru olan iman-amel münasebetidir (el-Faṣl, II, 269). Mukātil b. Süleyman, iman ile ameli ayırmakta ve büyük günah işleyen kimsenin mümin olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca imanı "tasdik" diye tanımlamasına rağmen onu mârifetle ilişkilendirmekte, iman ile ameli bir nevi mârifetin dereceleri olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan yetersiz bir amelle imanın mümkün olup olmayacağı tartışmalarının gündemin en önemli konusunu teşkil ettiği Horasan'da Mürciî tanımlamasına girmektedir. Halbuki Mukātil siyasî tavırlarında Mürcie ile aynı safta görülmemektedir. Öte yandan muhalif fırkalar arasında yapılan tartışmalardaki maksadı aşan ifadeler ve bunlara dayanılarak üretilen yargılar, düşünürler hakkında yaygın nitelemeler haline getirilmiştir.

Mukātil'in Mücessime ve Müşebbihe'den olduğunu ileri süren ve günümüze ulaşan hiçbir eserinde bulunmayan aşırı teşbihçi düşünceleri ona nisbet eden değerlendirmelerin, Cehm b. Safvân ve başkalarıyla bilhassa Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında yaptığı tartışmalar dikkate alındığında (İbn Kesîr, IX, 350) bu bağlamda değerlendirilmesi daha doğru görünmektedir. Bu tür sorunların çözümü için iki ayrı Mukātil b. Süleyman'ın yaşadığı ve bunlardan tefsir sahibi olanın Müşebbihe ve Mücessime'ye mensup olduğu söylenilmişse de (Seksekî, s. 40) bu iddia kaynaklarda aktarılan bilgilerle uyuşmamaktadır. Zeydiyye veya İmâmiyye'ye mensup olduğuna ilişkin rivayetler bulunmaktadır. Ancak Mukātil'in mezhebî anlamda bir Şiî olduğunu kabul etmek hem eserlerindeki görüşleriyle hem Emevîler'e yakınlığı ve bazı görüşmelerde onları temsil etmesi gerçeğiyle bağdaşmaz.

Günah işlemenin mümine zarar vermeyeceği, dolayısıyla onun cehenneme girmeyeceği, sadece sırattan geçerken cehennem ateşinin sıcaklığını hissederek bir tür azaba uğrayacağı şeklindeki görüşler Mukātil'e atfedilmiş (Eş'arî, s. 151; Şehristânî, I, 143) ve Mürcie'ye öncülük yaptığı ileri sürülmüştür. Eş'arî, Mukātil taraftarlarının, "Allah cisimdir, insan sûretindedir; eti, kanı, saçı, kemiği vardır; el, ayak, baş ve göz gibi organlara sahiptir; bununla beraber O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez" dediklerini nakletmektedir (Maḳālât, s. 153). İbn Hazm ise bu sözlerin doğrudan Mukātil b. Süleyman'a ait olduğunu söylemektedir (el-Faṣl, V, 74). Sonraki müellifler de bu iddiada bulunan Mukātiliyye adlı bir Müşebbihe fırkasını kendisine nisbet etmişlerdir (Makdisî, V, 141; Abdülkādir-i Geylânî, I, 447-448). Ancak Mukātil hakkında nakledilen ve aşırı teşbihi (antropomorfizm) ifade eden görüşlere onun günümüze ulaşan eserlerinde rastlanmadığı gibi bunların çoğu eserlerinin muhtevası ile çelişmektedir. Nitekim yukarıda kaydedilen sözleri Şehristânî, Râfizîler'den Dâvûd el-Cevâribî'ye nisbet etmektedir (el-Milel, I, 103-105). Şehristânî'nin Mukātil'e izâfetle naklettikleri ise genellikle onun eserlerinde yazdıkları ile uyum içinde olup bazı araştırmacılar da Mukātil'in Mürcie-i hâlisadan değil Ehl-i sünnet Mürciesi'nden olduğunu (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 148-149), bazıları ise ilk bakışta teşbih gibi görünen açıklamalarının aslında Kur'an ve Sünnet'e uyduğunu, her ne kadar Mu'tezilî anlayış açısından söz konusu açıklamalar teşbih kabul edilse de Ehl-i sünnet ölçülerine göre Mukātil'in Müşebbihe'den sayılamayacağını

düşünmektedir (Çelik, s. 96-97). Öte yandan et-Tefsîrü'l-kebîr'i neşreden Şehhâte, Mukātil'in istivâ, arş, kürsî, sâk ve yemînullah hususunda tecsîme düştüğünü, diğer haberî sıfatları ise te'vil ettiğini belirtmektedir (Tefsîrü Muḳātil b. Süleymân, V, 98-110). Makālât kitaplarında geçen ağır ithamlar Mukātil'in eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerle uyuşmamakla birlikte et-Tefsîrü'l-kebîr'de teşbih ifade eden bir kısım nakil ve izahların bulunduğu da bir gerçektir (a.g.e., I, 213; III, 685). Bu sebeple onun yorum ve açıklamalarında kelâmı anlama ile kelâmın konusu olan varlığı anlama arasında doğrudan bir ilişki kurarak bir meselenin mutlak gayb alanına ait olmasıyla hem gayb hem duyu alanıyla ilgili oluşunu birbirinden ayırdığı sonucuna varılabilir. Buna göre Mukātil mutlak gayba dair âyetleri aklî çıkarımlarla te'vil cihetine gitmemektedir; çünkü naklî bir delil olmadan bu tür nasların açıklanamayacağını düşünmekte ve sadece âyetin zikrettiği gerçekliğin Kur'an genelindeki paralel anlatımlarına başvurarak ilgili rivayetleri sıralamaktadır. Açıklama türünden söyledikleri ise daha çok rivayetlerin muhtevasından bir bütünlük oluşturmaya yöneliktir. Bu tür bir te'vil tarzı, asıl itibariyle mevcut malzemenin aktarılmasından ve Selef'e has bir yaklaşımla ifadeleri olduğu gibi kabul etmekten ibarettir. Buna karşılık gaybî boyutu olmakla birlikte aslında duyulur âleme dair âyetlerden teşekkül eden ikinci kısımla tamamen duyulur âlemle ilgili âyetlerden oluşan üçüncü kısımda ya doğrudan lugavî açıklamaları ya da istidlâl ve rivayetleri kullanarak âyetin yorumunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Mukātil Selef yaklaşımından ayrılmakta ve Selef'in yorumlamaktan kaçındığı haberî sıfatları te'vil etmektedir. Dolayısıyla Mukātil'in yaklaşımı bir ifade tarzı olup onun teşbihe düştüğünü söylemek isabetli değildir (Türker, s. 57-61). Peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarına dair Mukātil'in görüşü daha sonra kelâm ilminde benimsenmiş ve kendisi ismet inancının temelini oluşturan âlim olarak kabul edilmiştir (Gilliot, CCLXXIX [1991], s. 84).

Mukātil'in ilmî şahsiyetinde öne çıkan yönü tefsirciliğidir. Her ne kadar kendisinden önce Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Amr b. Ubeyd, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî ve İbn Cüreyc gibi âlimler Kur'an tefsiriyle meşgul olmuşlarsa da onların tefsirleri hem kısmîdir hem de tamamı günümüze ulaşmamıştır. Mukātil'e atfedilen eserler onun nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih, vücûh-nezâir gibi tefsir ilminin ana meseleleriyle ilgilendiğini ve bu konularda kitaplar yazarak bu ilmin inşasında önemli rol oynadığını

göstermektedir. Mukātil âyeti âyetle tefsir etmiş, rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullanmıştır. Bu sebeple Mâtürîdî gibi sistematik ve kapsayıcı olmasa da aklî tefsir yöntemini kullanan ilk müfessir kabul edilmiştir. Katâde'den oldukça yararlanmış, otuz civarında râviden yaptığı nakillerin çoğunda isnad zinciri bulunmayıp bunları Kelbî, Ebû Sâlih gibi yalancı olarak bilinen râvilere dayandırmıştır (M. Hüseyin ez-Zehebî, s. 142). İsnadın ilmin senedi sayıldığı bir dönemde çalışmalarına konu olan malzemeyi sağlam rivayetlerle sunmaması ve çelişkili senedlerle aktarması sebebiyle eleştirilmiş ve hadis âlimlerince "metrûk" ve "mehcûrü'l-kavl" kabul edilmiştir

(Buhârî, II, 237; Hatîb, XIII, 167-169; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 172).

Dönemin tahammülü'l-ilm anlayışı, bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkıf hocaların ders halkasına katılarak rivayet hakkını elde etmeyi ve bu ilim anlayışı içerisinde ilim tedrîsinde bulunmayı gerektirmekteydi. Anlaşıldığı kadarıyla Mukātil bu esaslara tam anlamıyla riayet etmeyerek işitmediği kimselerden rivayette bulunmuş ve bu sebeple insanların ilmini topladığı ve bu şahıslardan işitmediği halde bunlara dayanarak tefsir ettiği suçlamalarına mâruz kalmıştır (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, V, 505). Bununla birlikte İbn Adî, Mukātil b. Süleyman'ın naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve mâruf râvinin ondan rivayette bulunduğunu ve zaafına rağmen hadislerinin yazıldığını belirtmektedir (a.g.e., V, 506). Cürcânî de aynı değerlendirmeyi yaparak Mukātil'in Tefsîrü'l-ḫamsi miʾe âye adlı eserinde birçok müsned ve merfû hadis olduğunu söylemektedir (İbn Adî, VI, 2431).

Hadisteki eleştirilere rağmen tefsirdeki otoritesi Mukātil'i haklı bir üne kavuşturmuş ve ihtiyatla da olsa erken dönemden itibaren eserlerine başvurulmuştur. Mâtürîdî bazan eleştirmekle birlikte onun yorumlarına temas etmiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 227). Ebü'l-Leys es-Semerkandî ise Mukātil'den yaptığı çok sayıdaki rivayetle ondan yararlanma sürecine katılmış, daha sonra Sa'lebî el-Keşf ve'l-beyân'ında Mukātil'e ait tefsirin farklı tariklerini derleyerek bu süreci hızlandırmış, ardından gelen Vâhidî, Ferrâ el-Begavî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, İbn Kesîr gibi müfessirler de aynı yolu izlemiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî ve Süyûtî gibi müteahhir müfessirler Mukātil'e yönelik eleştirilere

atıfta bulunmakla beraber tefsirinden faydalanmış, Ebüssuûd Efendi onun hakkında saygılı ifadeler kullanmıştır (İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, III, 270; VI, 278).

Eserleri. 1. et-Tefsîrü'l-kebîr. Tefsîru Muḳātil b. Süleymân adıyla Abdullah Mahmûd Şehhâte tarafından neşredilen eserde (I-V, Kahire 1979-1989) yer alan ve genellikle isnad zincirleri bulunmayan rivayetlerin büyük bir kısmının hadis mecmualarında mevcut olduğu tesbit edilmiştir (Tefsîru Muḳātil b. Süleymân, V, 51). Tefsirin Mukātil b. Süleyman'a nisbet edilmesinin zor olduğunu söyleyen Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'ye göre eserde 144 (761) yılında doğmuş olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan nakiller yapılması dikkat çekicidir. Zira onun henüz altı yaşında bulunan bir çocuktan rivayette bulunması mümkün değildir (el-İsrâʾiliyyât, s. 142-152). Bu durum tefsirin Mukātil'den sonra yazıldığını veya en azından ona bazı ilâvelerin yapıldığını düşündürmektedir. 2. el-Vücûh ve'n-neẓâʾir. Birden fazla anlama gelen 185 kelimenin Kur'an'da hangi mânalarda kullanıldığını inceleyen eser daha sonra aynı konuda yapılan çalışmalar için kaynak olmuştur. Nitekim Yahyâ b. Sellâm'ın et-Teṣârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân adlı eseriyle bu kitap arasında büyük çapta benzerlik tesbit edilmiştir. Ayrıca Hakîm et-Tirmizî'nin Taḥṣîlü neẓâʾiri'l-Ḳurʾân'ı el-Vücûh ve'n-neẓâʾir'in bir şerhi ve eleştirisi olarak görülmüş, hatta elde mevcut el-Vücûh ve'n-neẓâʾir'in bunun eksik bir nüshasına dayandığı belirtilmiştir (Muhammed eş-Şâzelî, sy. 15 [1977], s. 120-121). Abdullah Mahmûd Şehhâte (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1395/1975, 1414/1994) ve Ali Özek'in (İstanbul 1993) yayımladığı eseri M. Beşir Eryarsoy Kur'an Terimleri Sözlüğü adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2004). 3. Tefsîrü'l-ḫamsi miʾe âye mine'l-Ḳurʾân. Fıkha dair âyetlerin incelendiği eseri Isaiah Goldfeld neşretmiş (Şifâ Amr [Filistin] 1980), M. Beşir Eryarsoy Ahkâm Âyetleri Tefsiri (İstanbul 2005) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Mukātil b. Süleyman'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ḳırâʾât, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, Nevâdirü't-tefsîr, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, el-Cevâbât fi'l-Ḳurʾân, et-Taḳdîm ve't-teʾḫîr, el-Aḳsâm ve'l-luġāt, er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye.

Mukātil b. Süleyman'ın ilmî kişiliği ve eserleri zamanımızda çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bunlar arasında M. M. al-Sawwaf'ın Muqātil b. Süleymān an Early Zaidi Theologian with Special Reference to his Tafsīr

al-khamsi miat āya (doktora tezi, 1969, Oxford University), Fevzi Hamurcu’nun Mukātil b. Süleyman ve Kitâbu Tefsîri’l-hamsi mie Âye Adlı Eseri (doktora tezi, 1995, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Übey b. Ali el-Îd’in Tefsîru Muḳātil b. Süleymân: Tefsîrü’l-ḫamsi miʾe âye fi’l-emr ve’n-nehy ve’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (yüksek lisans tezi, 1409, el-Câmiatü’l-İslâmiyye [Medine]), Ömer Türker’in Mukâtil b. Süleyman’ın Kur’ân’ı Tevil Yöntemi (yüksek lisans tezi, 1999, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve İbrahim Çelik’in Mukātil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu (Bursa 2000) adlı çalışmaları sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Kahire 1979-89, I-V, tür.yer.; Yahyâ b. Sellâm, et-Teṣârîf: Tefsîru’l-Ḳurʾân mimmâ iştebehet esmâʾühû ve teṣarrafet meʿânîh (nşr. Hind Şelebî), Tunus 1979, neşredenin girişi, s. 29-30; Buhârî, et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 237; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 292-293; VII, 330-331; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 132, 151-153, 209; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 354-355; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423 /2003, s. 556; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005, I, 227; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, III, 14-16; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, V, 141; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 71-79; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2431; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 227; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 269; V, 74; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 167-169; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, el-Vücûh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Hasan Ebü’l-Azm ez-Zefîtî), Kahire 1412/1992, I, 3; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 119, 161, 164; II, 766; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 103-105, 143; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibî ṭarîḳi’l-ḥaḳ (nşr. Ferec Tevfîk el-Velîd), Bağdad, ts. (Mektebetü’ş-şarki’l-cedîd), I, 447-448; Seksekî, el-Burhân fî maʿrifeti ʿaḳāʾidi ehli’l-edyân (nşr. Bessâm Ali Selâme), Zerkā (Ürdün), 1988, s. 40; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 172, 173-175; V, 505, 506; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 121-140, s. 66-67; sene 141-160, s. 639-642; İbn Kesîr, el-

Bidâye, IX, 350; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 279-285; Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, Beyrut 1990, III, 270; VI, 278; IX, 94; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 459; Brockelmann, GAL Suppl., I, 332; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 289-291; J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977, s. 143; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr: dirâse fî ḳażıyyeti'l-mecâz fi'l-Ḳurʾân ʿinde'l-Muʿtezile, Beyrut 1983, s. 147-154; M. Hüseyin ez-Zehebî, el-İsrâʾiliyyât fi't-tefsîr ve'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1985, s. 142-152; Abdülhamîd Seyyid Tılib, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ Ebî Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 59-66; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1992, II, 517, 522, 525, 528-529; Ömer Türker, Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'ı Tevil Yöntemi (yüksek lisans tezi, 1999), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 57-61; İbrahim Çelik, Mukātil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu, Bursa 2000, s. 96-97, 118-119; Muhammed el-Arûsî, Muḳātil b. Süleymân müfessiren li'l-Ḳurʾân (yüksek lisans tezi, 2001-2002), Câmiatü Mennûbe, s. 97, 145; Câbir b. İdrîs b. Ali Emîr, Maḳāletü't-teşbîh ve mevḳıfü ehli's-sünne minhâ, Riyad 1422/2002, I, 323-340; Muhammed eş-Şâzelî, "en-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm beyne Muḳātil b. Süleymân el-Belhî ve beyne Muḥammed b. ʿAlî el-Ḥakîm et-Tirmizî", el-Lisânü'l-ʿArabî, sy. 15, Rabat 1977, s. 120-121; Cl. Gilliot, "Mukatil grande exégète tradistionniste et théologien maudit", JA, CCLXXIX (1991), s. 39-92; DMT, IV, 479.

Ömer Türker

MUKĀTİLİYYE

(المقاتليّة)

Mukātil b. Süleyman’a (ö. 150/767) nisbetle anılan bir fırka

(bk. MUKĀTİL b. SÜLEYMAN).

MUKATTAÂT

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

MUKAVKIS

(المقوقس)

(ö. 21/642 [?])

Mısır'ın fethi sırasındaki İskenderiye patriği ve Bizans'ın Mısır genel valisi.

Mukavkıs (Mukavkas) kelimesinin kökeni kesin biçimde tesbit edilememiş olup daha çok, Bizans kaynaklarında adı Kyros şeklinde verilen piskoposun İskenderiye'ye tayin edilmeden önce görev yaptığı Kolkhis'in Kafkasya'da bulunmasından dolayı taşıdığı Grekçe Kaukasios (Kafkasyalı) lakabının Kıptîce aracılığıyla Arapça'ya geçmiş biçimi olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır (EI2[İng], VII, 511). İslâm kaynaklarında Cüreyc b. Mînâ (b. Kurkub) veya İbn Kurkub (Karkab) el-Yunânî adlarıyla ve Sâhibü (Melikü) Mısır, Melik (Âmil, Emîr) alâ Mısır ve Melikü'l-(Azîmü'l-, Sâhibü'l-, Emîrü'l-)Kıbt gibi unvanlarla anılan Mukavkıs'ın milliyeti konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Mısır tarihi araştırmacılarından Hüseyin Mûnis, fetih sırasında yapılan Babilon ve İskenderiye antlaşmalarındaki bazı maddeleri dikkate alarak onun Kıptî olduğunu söylemekte ve gerek Hz. Peygamber'in 7 (628) yılında gönderdiği İslâm'a davet mektubunda Mukavkıs'a "Azîmü'l-Kıbt" şeklinde hitap etmesi, gerekse onun cevabî mektubunda kendini yine aynı unvanla tanıtması bu kanaati güçlendirmektedir.

Genellikle İslâm tarihçileriyle Batılı araştırmacılar, Mukavkıs'ın Bizans İmparatoru Herakleios'un Sâsânîler'i Ninevâ'da 627 yılında yenmesinden sonra Mısır'a tayin edildiği hususunda ittifak halindedir. Ancak İslâm kaynakları İskenderiye'nin fethinden (21/642) bahsederken onun on bir yıldan beri burada görev yaptığını bildirmektedir, bu durumda tayin yılı 631 olmaktadır. Herakleios, imparatorluk içinde birbiriyle inanç mücadelesi halinde bulunan hıristiyanları birleştirmek amacıyla "monotheletismus" (Hz. Îsâ'da bir tek iradenin varlığı) inancını ortaya atıp her bölgeye yeni patrikler tayin ederken Mısır'a da Mukavkıs'ı yollamış ve onu dinî görevinin yanında malî, mülkî, askerî yetkilerle donatarak Mısır genel valisi

yapmıştır. İslâm kaynakları, Mukavkıs'ın yılda 19 milyon dinar vergi ödemekle yükümlü olan halktan 20 milyon dinar topladığını ve Kıptîler'e bu hususta baskı yaptığını bildirmektedir. Pek çok Batılı araştırmacı onun bu baskıcı tutumu karşısında Kıptîler'in ya yeni dinî anlayışı kabul etmek ya da Mısır'dan kaçmak zorunda kaldıklarını belirtir.

Mukavkıs'ın müslümanlarla ciddi anlamdaki ilk münasebeti, Hz. Peygamber'in 7 (628) yılında kendisine gönderdiği İslâm'a davet mektubu ile başlamıştır. Bu mektubun uydurma olduğunu iddia eden bazı araştırmacılar bulunmakla birlikte İslâm tarihi kaynakları ittifakla böyle bir mektubun yazıldığından bahsetmektedir. Mukavkıs mektubu getiren Hâtıb b. Ebû Bel-tea'yı beş gün süreyle misafir etmiş, bu arada Resûl-i Ekrem ve İslâm hakkında çeşitli bilgiler aldıktan sonra cevabî bir mektupla ve câriyelerinden Mâriye ile Sîrîn adlı iki kız kardeş, bir hadım köle, 1000 miskal altın, kıymetli elbise ve kumaşlar, güzel kokular, bir merkep ve bir katırdan (düldül) oluşan değerli hediyelerle birlikte onu uğurlamıştır. Hz. Peygamber döneminde bu mektuplaşma dışında Mukavkıs ile müslümanların başka bir ilişkisine rastlanmamaktadır. Hz. Ebû Bekir'in de halifeliği sırasında yine Hâtıb b. Ebû Bel-tea ile bir mektup yolladığı Mukavkıs'ın Hâtıb'la mahiyeti bilinmeyen bir antlaşma imzaladığı nakledilmektedir. Hz. Ömer döneminde ise onun Mısır'ın fazla kan dökülmeden ele geçirilmesinde önemli rol oynadığı, bir yandan savaşmaya kararlı görünen Bizans kumandanlarını teslim olmaları için ikna etmeye çalışırken bir yandan da direnmeyen Kıptîler'in Amr b. Âs'a hem kılavuzluk yapmalarını hem de ordusunun bütün ihtiyaçlarını karşılamalarını, yolları ve köprüleri onarmalarını sağlamıştır.

Mukavkıs, Babilon Antlaşması'nın ardından Rum kumandanların şikâyeti üzerine İmparator Herakleios tarafından İstanbul'a çağrılarak vatan hainliği suçlamasıyla sonra görevinden alınıp sürgüne gönderilmişse de 641'de Herakleios'un ölümü üzerine tekrar Mısır'a vali tayin edilmiştir. Ertesi yıl Bizans kumandanlarının direnmesine rağmen Amr ile anlaşma yapan ve İskenderiye'yi, dolayısıyla Mısır'ın tamamını müslümanlara teslim eden Mukavkıs'ın şehrin 25 (646) yılındaki ikinci fethi sırasında Mısır'da olup olmadığı konusu ihtilâflıdır; Butler ise onun 21 Mart 642'de öldüğünü söylemektedir (The Arab Conquest of Egypt, s. 361).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 240; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 260-261; IV, 285-286; VIII, 212, 216, 260-261; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 37, 45-47, 53, 58-59, 64-76, 80, 82-84, 109, 127, 130-131, 176, 191-192; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 144, 216-223; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 330, 337, 339-340; John Bishop of Nikiu, The Chronicle of John Bishop of Nikiu (trc. R. H. Charles), London 1916, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 644-645; IV, 102, 108; İbnü'l-Bıtrîk, et-Târîḫu'l-mecmûʿ (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 26; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 119, 337-340; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 287-288, 290, 291-303, 307-309; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 100, 163-164, 167, 169, 177, 183-184, 211, 213-214, 226, 264-269, 289-293; II, 121, 178; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 89-94, 98-101, 107, 118-119; A. J. Butler, The Arab Conquest of Egypt (ed. P. M. Fraser), Oxford 1978, s. 361, 508-526; a.e.: Fetḥu'l-ʿArab li-Mıṣr (trc. M. Ferîd Ebû Hadîd), Kahire 1351/1933, s. 62-82, 104-116, 162-170, 187-192, 219-222,

227-231, 245-253, 256-284; M. Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 340, 343-344; a.mlf., el-Vesâʾiḳu's-siyâsiyye, Kahire 1941, s. 49-53; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953, s. 29-32, rs. 12, 13; İbrâhim Ahmed el-Adevî, ed-Devletü'l-İslâmiyye ve İmbarâṭûriyyetü'r-Rûm, Kahire 1958, s. 35, 60-61; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-İskenderiyye ve ḥaḍâretühâ fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 53, 79, 81; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986, s. 55, 88-89, 93-108, 405; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 161-162, 164; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-64; A. Grohmann, "Mukavkıs", İA, VIII, 569-572; K. Öhrnberg, "al-Mukawḳis", EI² (İng.), VII, 511-513.

Nadir Özkuyumcu

MUKĀYEDA

(bk. TRAMPA).

MUKAYYED

(المقيّد)

Belirli olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız anlamında fıkıh usulü terimi

(bk. MUTLAK).

MUKILLÛN

(المقلّون)

Az sayıda hadis rivayet eden sahâbîler için kullanılan bir terim

(bk. MÜKSİRÛN).

MUKİM

(bk. SEFER).

MUKĪT

(المقيت)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “korumak, birine hayatiyetini sürdürecek kadar gıda vermek; gücü yetmek” mânalarındaki kavt (kıyâte) kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen mukīt “bedenlerin ve ruhların gıdasını veren, gücü yetip koruyan” demektir. Râgıb el-İsfahânî’nin de içinde bulunduğu bir grup lugat âlimine göre mukītın asıl anlamı “koruyup himaye eden”dir, zirâ hayatiyeti sürdürecek gıdayı vermek “birini koruyup yaşatma” anlamının vazgeçilmez sonucudur (el-Müfredât, “ḳvt” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḳvt” md.; krş. Kāmus Tercümesi, “ḳvt” md.).

Mukīt ismi bir âyette geçmektedir. Kur’an’da Hz. Peygamber’e Allah yolunda savaşması, müminleri de ölüm korkusunu yenmeleri hususunda teşvik etmesi emredildikten ve kâfirlerin gücünün neticede Allah tarafından kırılacağı bildirildikten sonra güzel bir şefaatte bulunan kimsenin ondan bir nasibinin, kötü şefaatte bulunan kimsenin de bu eyleminden kendisine dönecek kötü bir sonucun olacağı ifade edilmekte, ardından “Allah her şeye güç yetiren ve gözetleyip koruyandır” denilmektedir (en-Nisâ 4/84-85). Burada şefaat kavramının “meşrû veya gayri meşrû bir yolda savaşan kimseye eşlik etmek” mânasına geldiğini söyleyen Taberî mukīt kelimesine de “muktedir” anlamını vermiştir (Câmiʿu’l-beyân, V, 253-256). Dünyanın yaratılmasını anlatan bir âyette Allah’ın bu âlemde canlılar için çeşitli gıda imkânları yerleştirdiğinden bahsedilirken bu ilâhî fiil kūt (besin) kelimesinin çoğulu olan akvât lafzıyla belirtilmiştir (Fussılet 41/10).

Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ hadisinde mukīt ismi de yer almıştır (“Daʿavât”, 82). Ayrıca Hz. Peygamber’in, bazan ardarda nâfile oruç tuttuğunu görüp kendisine özenen sahâbîleri bundan menederken, “Bana özenmeyin, çünkü rabbim beni yedirip içirir” demesi (Buhârî, “Ṣavm”, 48; Müslim, “Ṣıyâm”, 57) mukīt isminin bir açıklaması niteliğindedir. Yine Resûl-i Ekrem’in, ev halkının bir anlamda sızlanmasına sebep olacak kadar

sade bir hayat yaşadığını nakleden muhaddisler onun, “Allahım, Muhammed ailesinin rızkını sadece yetecek derecede lutfet!” şeklinde dua ettiğini kaydeder (Müsned, II, 232, 446; Buhârî, “Riḳāḳ”, 17; Müslim, “Zühd”, 18-19; krş. el-Ahzâb 33/28-29). Burada da mukīt sıfatı yardımcı bir fiil vasıtasıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir.

Esmâ-i hüsnâ şârihleri, mukīt ismini daha çok “bedenlerin ve dolayısıyla ruhların gıdasını veren” şeklindeki sözlük anlamına uygun biçimde açıklamıştır. Buna göre Nisâ sûresindeki mâna (4/85) lâzımî bir muhtevaya dayanmış olur. Halîmî, mukīta “hayatiyetin gereklerini sağlayan” mânası verdikten sonra Allah’ın canlıları birbirini besleyecek bir mekanizma ile yarattığını ifade etmiştir. Şöyle ki, canlıların bünyesinden bazı şeyler zamanla çözümlenerek ayrılır ve diğer canlıların da besinini sağlar. Bu, yaratıcının planladığı zamana kadar devam eder (el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân, I, 203; Beyhakī, I, 120). Kuşeyrî ise Allah’ın canlıların besinini farklı şekillerde yarattığını söyler. Cenâb-ı Hak, insanların ve diğer canlıların gıdasını çeşitli yiyecek ve içecekler, meleklerin gıdasını tâat ve tesbih, ruhların gıdasını nesne ve olayların mahiyetine vâkıf olup onları akletmek şeklinde düzenlemiştir. Bütün güzelliklerin düzeni akılla mümkün olur. Allah akıldan daha şerefli ve daha güzel bir şey yaratmamış ve kimse aklın tamamına sahip kılınmamıştır (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 60-61).

Mukīt “bedenlerin ve ruhların gıdasını veren” mânasıyla fiilî, “güç yetiren” anlamıyla zâtî-sübûtî sıfatlar içinde yer alır. İlk muhtevasıyla mukıt, bâsıt, kābız, latîf, rezzâk, muğnî, muhyî; ikinci muhtevasıyla kādir, kavî, metîn ve muktedir isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur. Mukīt, “koruyup gözeten” mânasına alındığı takdirde hafîz ismiyle de ilişkili olur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvt” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḳvt” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳvt” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḳvt” md.; Kāmus Tercümesi, “ḳvt” md.; Müsned, II, 232, 446; Buhârî, “Ṣavm”, 48, “Riḳāḳ”, 17; Müslim, “Ṣıyam”, 57, “Zühd”, 18-19; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Taberî,

Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 253-256; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 203; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 264a-b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 120; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 60-61; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 123, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 58b, 60b-61a, 123a-124a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 273-274.

Bekir Topaloğlu

el-MUKNİ‘

(المقنع)

Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) ilk mushafların imlâsına dair eseri.

İslâm âlimleri, Hz. Osman’ın yazdırdığı ilk mushaflar arasındaki bazı farklılıklar ve aynı mushafta mükerrer olarak geçen bazı kelimelerin değişik imlâ ile yazılmış olması gibi sebeplerle bunların imlâ özellikleri (resmü’l-mesâhif) üzerinde durmuş, II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren konuyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Yedi kıraat imamlarından İbn Âmir Yahsubî, Ali b. Hamza el-Kisâî, Halef b. Hişâm, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ bu alanda eser veren ilk müelliflerdendir. Ebû Amr ed-Dânî’nin tam adı el-Muḳniʿ fî maʿrifeti mersûmi meṣâḥifi ehli’l-emṣâr olan çalışmasıyla bu konu zirveye ulaşmıştır. Müellif, el-Muḳniʿde resm-i hatla ilgili daha geniş bir çalışması olduğundan söz ediyorsa da (s. 30) bu eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Harrâz’ın da Dânî’nin el-Muḳniʿ adlı iki eseri bulunduğunu söylediği belirtilmiştir (Gānim Kaddûrî elHamed, s. 174).

Dânî eserin mukaddimesinde Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam ve Irak’ın diğer şehirlerindeki ilk mushaflarla Hz. Osman’ın “imam” diye adlandırılan özel mushafı ve bu mushaftan istinsah edilerek Kûfe, Basra ve Şam’a gönderilen nüshalarla ilgili olarak hocalarından dinlediği rivayetlere bu çalışmasında yer vereceğini söylemiş, ezberlenmesi kolay olsun diye açıklamalara girmeyeceğini ifade etmiştir. Müellif konuları yirmi bir bölümde (bab) ele almış, bazı bölümleri alt başlıklara (fasıl) ayırarak incelemiş, rivayete dayalı pek çok bilgi yanında Gāzî b. Kays’ın Kitâbü Hicâʾi’s-sünne adlı eserinden de yararlanmıştır. İlk bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in cem‘i, mushaf haline getirilişi, kaç nüsha olarak çoğaltıldığı ve nerelere gönderildiği gibi konulara yer verilmiş, daha sonraki bölümlerde sırasıyla ihtisar için elif, yâ ve “vâv”ın hazfedilmesiyle yazılan kelimeler

(مسكين، إذا دعان، ويمح الله yerine مساكين، إذا دعاني، ويمحو الل gibi), bir mânaya delâlet etmek üzere elif ilâve edilerek yazılanlar (Ahzâb sûresindeki [33/10, 66, 67] الظنون، الرسول، السبيل kelimelerinin الظنونا، الرسولا، السبيلا şeklinde yazılması gibi), fazla olarak veya bir mânaya işaret için yâ harfi eklenenler (أفأن مات yerine أفاين مات gibi), ihtisar olsun diye iki "yâ"dan birinin hazfedildiği kelimeler (النبيين yerine النبين gibi), hemze yerine yâ ile yazılanlar (أئنكم yerine أينكم gibi), vâv ilâve edilerek yazılan kelimeler (أولئك، أولي، سأولايكم gibi), hemze sebebiyle vâv ile yazılanlar (يَتَفَيَؤُا، نَوَؤَا الذين gibi), hemzenin yazılışıyla ilgili kurallar, elif yerine yâ ile yazılan kelimeler (دَحَيها، والضحَى، ما زكّى، المَرْضَى، طُوبَى، المَوْتَى gibi), vâv yerine yâ ile yazılanlar gibi), iki "lâm"dan birinin hazfedilmesiyle yazılanlar (الذي، التي gibi), tek lafız gibi okunduğu halde aslına uygun olarak ayrı yazılanlar (من ما، في ما gibi), kelimenin müennes olduğunu gösteren "hâ"ların açık tâ ile yazıldığı kelimeler (نعمت الله، سُنت الاولين، رَحمت الله gibi), ilk mushafların hepsinde Kur'ân-ı Kerîm'in başından sonuna kadar aynı imlâ ile yazılan kelimeler, ilk mushaflar arasında hazif ve ispat konusunda farklı yazılanlar, Iraklılar'a ait mushaflarda aynı imlâ ile yazılan kelimeler, Hz. Osman'a ait nüshadan istinsah edilen Hicaz, Irak ve Şam mushafları arasında mevcut farklılıklar sûrelerine işaret edilerek belirtilmiş, son olarak Hz. Osman'ın çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflar arasındaki farklılıkların sebepleri açıklanmıştır.

Daha sonra telif edilen konuyla ilgili hemen bütün çalışmaların değişmez kaynağı olan el-Muḳniʿ, Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî tarafından ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid fî esne'l-maḳāṣıd adıyla manzum hale getirilmiş, bu kasîde-i râiyyesinde Şâtıbî, Dânî'nin eserine altı kelimenin imlâsıyla ilgili bilgi eklemiştir. Çeşitli baskıları yapılan (Kahire 1282, 1329; Mecmuʿa fî ḳırâʾât içinde, Kahire 1302, 1308) ve Hüseyin Rizevî tarafından Akīletü etrâbi'l-kasâid fî es-ne'l-makāsıd Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevrilen (İÜ Ktp., TY, nr. 5868) eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. 1. Alemüddin es-Sehâvî, Kitâbü'l-Vesîle ilâ keşfi'l-ʿAḳīle (nşr. Muhammed el-İdrîsî, Riyad 1424/2003). Eseri ayrıca Tallâl Ahmed Alî Dîn, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (1415/1994). 2. Ebû Bekir b. Abdülganî el-Lebîb, ed-Dürretü'ṣ-ṣaḳīle fî şerḥi ebyâti'l-ʿAḳīle. Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde Abdülâli Ayt Za'bûl tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1412/1992). 3. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Merdâvî el-Makdisî, el-Müfîd fî

şerḥi’l-Ḳaṣîd (Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’r-Râʾiyye) (Âtıf Efendi Ktp., nr. 29; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1255). 4. Burhâneddin el-Caberî, Cemîletü erbâbi’l-merâṣıd fî şerḥi ʿAḳīleti etrâbi’l-ḳaṣâʾid (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1255, Kadızâde Mehmed, nr. 7). Rabat’ta Mustafa el-Bahyâvî tarafından tez çalışması olarak neşre hazırlanmıştır (1410/1990). 5. İbnü’l-Kāsıh, Tel-ḫîṣü’l-fevâʾid ve taḳrîbü’l-mütebâʿid ʿAḳīleti etrâbi’l-ḳaṣâʾid (nşr. Abdülfettâh el-Kādî, Kahire 1368/1949, 2004). 6. Ali el-Kārî, el-Hibâtü’s-seniyyeti’l-ʿaliyye ʿalâ ebyâti’ş-Şâṭıbiyye er-Râʾiyye (Âtıf Efendi Ktp., nr. 38). Ümmülkurâ Üniversitesi’nde Abdurrahman es-Südeys tarafından tez olarak neşre hazırlanmıştır (1421/2000). 7. Mûsâ Cârullah, Şerḥu ʿAḳīleti etrâbi’l-ḳaṣâʾid (Kazan 1908).

Mısır şeyhülkurrâsı Muhammed Ali Halef el-Hüseynî tarafından yazılan ve 1342’den (1923-24) itibaren -Hz. Osman’ın mushaflarının imlâsına uygunluğu görüşüyle-Kahire’de ve diğer bazı islâm ülkelerinde basımı sürdürülen mushaf nüshalarının imlâsının belirlenmesinde İbn Ebû Dâvûd’un Kitâbü’l-Meṣâḥif’i ile birlikte esas alınan iki kaynaktan biri olan el-Muḳniʿ de müellifin kadîm bazı mushaflar için “gördüm, buldum, inceledim” gibi ifadeler kullanması (meselâ bk. s. 25, 53, 54, 55, 56, 63, 65) eserin önemini arttırmaktadır.

el-Muḳniʿ ile ilk defa Fransız şarkiyatçısı Silvestre de Sacy ilgilenmiş ve son bölümünü Fransızca’ya çevirmiştir (“Traité sur l’orthographe primitive de l’Alcoran by Abou Amrou Othman ben Saīd ben Othman Mokri”, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, VIII [Paris 1810], s. 290-332). Otto Pretzl, eseri Kitâbü’l-Muḳniʿ fî resmi meṣâḥifi’l-emṣâr maʿa Kitâbi’n-Naḳṭ adıyla müellifin Kitâbü’n-Naḳṭ ve’ş-şekl adlı risâlesiyle birlikte yayımlamış (İstanbul 1932), daha sonra da Muhammed Ahmed Dehmân el-Muḳniʿ fî maʿrifeti mersûmi meṣâḥifi ehli’l-emṣâr maʿa Kitâbi’n-Naḳṭ (Dımaşk 1359/1940, 1403/1983) ve Muhammed Sâdık Kamhâvî el-Muḳniʿ fî resmi meṣâḥifi’l-emṣâr maʿa Kitâbi’n-Naḳṭ (Kahire 1978) ismiyle neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Tenzîlü’r-rabbânî bi’r-resmi’l-ʿOs̱mânî (nşr. Abdurrahman Muhammed), Kahire 1348, s. 491; Dânî, el-Muḳniʿ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1403/1983; Alemüddin es-Sehâvî, Kitâbü’l-Vesîle ilâ keşfi’l-ʿAḳīle (nşr. M. el-İdrîsî), Riyad 1424/2003, s. 451, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 63-65; Brockelmann, GAL, I, 517, 521-522; Suppl., I, 719, 726-727; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye fi’l-Maġrib mine’l-fetḥi’l-İslâmî ilâ İbn ʿAṭıyye, Rabat 1401/1981, s. 88-92; Gānim Kaddûrî elHamed, Resmü’l-muṣḥaf, Bağdad 1402/1982, s. 168 vd.; M. Muhtâr Veled Ebbâh, Târîḫu’l-ḳırâʾât fi’l-meşriḳ ve’l-maġrib, İskenderiye 1422/2001, s. 282-287.

Tayyar Altıkulaç

el-MUKNİ‘

(المقنع)

Hanbelî fakihi Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) fıkha dair eseri.

Tam adı el-Muḳniʿ fî fıḳhi İmâmi’s-sünne Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî olan eser (I-II, Kahire 1322-1323; I-III, 1341/1923, 1382/1962; I-IV, 1400/1980; I-III, Riyad 1400/1980, 1982; Katar 1393), Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşler doğrultusunda kaleme alınmıştır. İbn Kudâme mukaddimede eserin, fıkhî hükümlerin büyük kısmını ihtiva etmesi için delil ve gerekçelerden arındırılarak yazılmış

orta hacimde bir kitap olmakla birlikte yararlı ve ezberleyenler için başkasına ihtiyaç duyurmayacak (mukni‘) özellikte olduğunu belirtmiştir.

Özlü muhtevası ve güzel tertibiyle müteahhirîn Hanbelî fakihleri tarafından çok tutulan el-Muḳniʿ daha sonra kaleme alınan kitaplar için temel teşkil etmiş, üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1809-1810; Îżâḥu’l-meknûn, II, 548-549). 1. eş-Şerḥu’l-kebîr (nşr. M. Reşîd Rızâ, I-XII, Kahire 1341-1348 → I-XIV, Beyrut 1392/1972, el-Muġnî ile birlikte). Müellifin yeğeni Ebü’l-Ferec İbn Kudâme’nin bu çalışması el-Muḳniʿ üzerine yapılan ilk şerhtir. eş-Şâfî adıyla da anılan eserde Hıraḳī’nin el-Muḫtaṣar’ına İbn Kudâme’nin yazdığı el-Muġnî adlı büyük şerh esas alınmış, ayrıca onda bulunmayan birtakım mesele ve rivayetler eklenmiştir. Şârih önce el-Muḳniʿin metnini açıklamış, ardından konuyla ilgili görüşleri zikredip delillerini ayrıntılı biçimde inceledikten sonra kendi tercihini belirtmiştir. 2. el-Muṭliʿ ʿalâ ebvâbi’l-Muḳniʿ (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1401/1981). Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebü’l-Feth el-Ba‘lî’ye ait bu şerhte el-Muḳniʿdeki kelimelerin sözlük ve terim mânaları açıklanmış, bu yönüyle eser İslâm hukuku kavramlarına dair bir sözlük niteliği kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere kitapta adı geçen şahısların kısa tercüme-i hallerinin verildiği son kısmına Muhammed Beşîr el-Erbîlî tarafından hazırlanan “Mu‘cemü elfâzı’l-fıkhi’l-Hanbelî”

adlı bir isim ve kavram fihristi konmuştur. 3. el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-X, Beyrut 1393-1401/1973-1981; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, I-VIII, Beyrut 1418/1997). Burhâneddin İbn Müflih'in Hanbelî fıkıh ansiklopedisi mahiyetindeki bu eseri el-Muḳniʿin en büyük şerhidir. İbn Müflih, el-Muḳniʿde geçmeyen bazı konuları "fer'", "tenbih", önemli hikmetleri de "fâide" başlığı altında vermiştir. 4. el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf ʿalâ meẕhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, I-XII, Kahire 1374-1378/1955-1958; Beyrut 1406/1986). Ali b. Süleyman el-Merdâvî'nin bu şerhinde mezhepte tercih edilen sahih görüşler geniş biçimde anlatılmış, her meselenin delilleri zikredilmiştir. Merdâvî bu şerhini daha sonra et-Tenḳīḥu'l-müşbiʿ fî taḥrîri'l-Muḳniʿ (nşr. Muhibbüddün el-Hatîb, Kahire, ts. [el-Matbaatü's-Selefiyye]; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil - Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1424/2004) ve Ebü'l-Yümn el-Uleymî el-İtḥâf adıyla kısaltmıştır. Hanbelî literatüründe önemli bir yere sahip olan et-Tenḳīḥu'l-müşbiʿ üzerine Haccâvî, Ḥavâşi't-Tenḳīḥ fi'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla bir hâşiye yazmış (nşr. Yahyâ b. Ahmed b. Yahyâ el-Cürdî, Kahire 1412/1992; Medine 1416/1995), İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî de el-Muḳniʿ ve et-Tenḳīḥu'l-müşbiʿ'e bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak Müntehe'l-irâdât fî cemʿi'l-Muḳniʿ maʿa't-Tenḳīḥ ve ziyâdât adlı kitabını meydana getirmiş (Buhûtî'nin şerhiyle birlikte, I-III, Beyrut, ts.; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-V, Beyrut 1419/1999) ve bunu Meʾûnetü üli'n-nühâ adıyla şerhetmiştir (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheyş, I-IX, Beyrut 1416/1996).

Buhûtî, Müntehe'l-irâdât üzerine Deḳāʾiḳu üli'n-nühâ li-şerḥi'l-Müntehâ (Şerḥu Müntehe'l-irâdât) adlı bir şerh ile (I-III, Beyrut 1996; I-III, Beyrut, ts.; Riyad 1380/1960; I-IV, Kahire 1319-1320, Keşşâfü'l-ḳınâʿın kenarında) İrşâdü üli'n-nühâ li-Deḳāʾiḳi'l-Müntehâ adlı bir hâşiye yazmıştır. Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, Müntehe'l-irâdât ile Haccâvî'nin el-İḳnâʿ li-ṭâlibi'l-intifâʿ adlı eserini Ġāyetü'l-müntehâ fi'l-cemʿ beyne'l-İḳnâʿ ve'l-Müntehâ adıyla bir araya getirmiştir (nşr. M. Cemîl eş-Şattî - M. Züheyr eş-Şâvîş, I-III, Dımaşk 1378). el-Muḳniʿ ile et-Tenḳīḥu'l-müşbiʿ arasındaki münasebet ve işaretlerle ilgili olarak Ahmed b. Abdullah el-Askerî el-Menhec fi'l-cemʿ beyne'l-Muḳniʿ ve't-Tenḳīḥ (tamamlanmamış), Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şüveykī et-Tavżîḥ fi'l-cemʿ beyne'l-Muḳniʿ ve't-Tenḳīḥ (nşr. Nâsır b. Abdullah b. Abdülazîz el-Meymân, I-III, Mekke 1418/1997) adıyla

birer eser yazmıştır. el-Muḳniʿi ayrıca Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Muhammed el-Makdisî, Ebü'l-Yümn el-Uleymî, İbnü'l-Müneccâ da şerhetmiştir (el-Muḳniʿ üzerine yazılan şerh ve hâşiye çalışmaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1832-1837).

Haccâvî eseri Zâdü'l-müstaḳniʿ fi'ḫtiṣâri'l-Muḳniʿ ismiyle kısaltmış (Kahire 1343, 1345-1379; 6. bs., Mekke 1348; Muḫtaṣarü'l-Muḳniʿ fî fıḳhi'l-İmâm Aḥmed, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 1406/1986, İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin Ḳavâʿidü'l-uṣûl ve meʿâḳıdü'l-fuṣûl ve İbn Hacer el-Askalânî'nin Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker adlı kitabıyla bir arada), Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşleri içeren bu muhtasarı da Buhûtî er-Ravżü'l-mürbiʿ bi-şerḥi Zâdi'l-müstaḳniʿ adıyla şerhetmiştir (Dımaşk 1304; Hindistan 1305; Kahire 1324, 1340, 1343, 1345, 1348, 1352, 1379; Mekke 1348; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Ali Muhammed Şâkir, Kahire 1954; nşr. Muhammed Abdurrahman Avad, Beyrut 1405/1985; nşr. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî - Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Beyrut 1417/1996). Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım el-Âsımî en-Necdî bu esere Ḥâşiyetü'r-Ravżi'l-mürbiʿ adlı geniş bir hâşiye yazmıştır (nşr. Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrîn - Sa'd b. Abdurrahman b. Kāsım, I-VII, baskı yeri yok, 1416). el-Muḳniʿ üzerine Abdurrahman b. Mahmûd b. Ubeydân el-Ba'lî Zevâʾidü'l-Kâfî ve'l-Muḫarrer ʿale'l-Muḳniʿ (Dımaşk 1379/1959) ve Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî Kifâyetü'l-müstaḳniʿ fî edilleti'l-Muḳniʿ (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Âyid ez-Zehrânî, 1411/1990, yüksek lisans tezi, I-III, Mekke, Ümmülkurâ Üniversitesi) isimli çalışmaları yapmışlardır. Zâdü'l-müstaḳniʿ Suudi Arabistan'da orta dereceli dinî okullarda, er-Ravżü'l-mürbiʿ ise bazı fakültelerde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, neşredenlerin girişi, I, 5-56; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, eş-Şerḥu'l-kebîr (İbn Kudâme, el-Muġnî içinde), I, 3-4; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ

mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1374/1955, I, 3-19; Haccâvî, Ḥavâşi’t-tenḳīḥ (nşr. Yahyâ b. Ahmed Yahyâ el-Cürdî), Kahire 1412/1992, neşredenin girişi, I, 32; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1809-1810; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ mez̠hebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Kahire 1342, s. 220-223, 227; Îżâḥu’l-meknûn, II, 548-549; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̠i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 371, 372-373, 376-379; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi mez̠hebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 114, 117, 170, 172, 174, 177, 178, 181, 182, 189, 229, 231, 270-271, 273, 275, 289-290, 292, 294, 296, 299, 307, 309, 316, 323, 327; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem, Ankara 2002, s. 84, 103-105, 220, 229-235; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1832-1837; Kâmil Cemîl el-Aselî, “Mücîrüddin el-ʿUleymî el-Ḥanbelî: Müʾerriḫu’l-Ḳuds, naṣṣün cedîd ʿan ḥayâtih ve naṣṣu ceyli kitâbihi’l-Ünsi’l-celîl”, Dirâsât, XII/8, Amman 1985, s. 118-122; Mahmûd Mâzî, “Şeyḫülislâm İbn Ḳudâme el-Maḳdisî”, ʿÂlemü’l-kütüb, XVII/1, Riyad 1416/1996, s. 39-41.

Ferhat Koca

MUKRÎ

(bk. KIRAAT).

MUKSIT

(المقسط)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “âdil olmak” anlamındaki kıst kökünün “if‘âl” kalıbından türemiş bir sıfat olan muksıt “adaletle hükmeden, âdil” demektir. Muksıt ismi Kur’an’da Allah’a nisbet edilmemekle birlikte “kıst” ve “iksât” kavramları zât-ı ilâhiyyeyi niteleme çerçevesinde kullanılmaktadır. Kâinatı yaratan ve yöneten mutlak kudret ve hikmet sahibi varlığın birliğine bizzat Allah’ın, meleklerin ve ilim erbabının şehadet ettiğini ifade eden âyette yer alan “adaleti ayakta tutan” (kāimen bi’l-kıst) nitelemesinin (Âl-i İmrân 3/18) Allah’a râci olduğu müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir (Taberî, III, 285-286; Fahreddin er-Râzî, VII, 222). Kıst kelimesi bir âyette, iman edip faydalı işler yapanların adaletle mükâfatlandırılacağının bildirilmesi bağlamında zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiş (Yûnus 10/4), iki âyette de âhirette insanlar arasında hakkaniyetle hükmedileceği beyan edilirken kıst kavramı dolaylı olarak Allah’a izâfe edilmiştir (Yûnus 10/47, 54). Aynı muhteva diğer bir âyette, “Biz kıyamet gününde doğru ve hassas teraziler kurarız, artık kimse en küçük bir haksızlığa uğratılmaz” şeklinde ifade edilmiştir (el-Enbiyâ 21/47). Bunlardan başka borçlanmalarda küçük büyük her şeyin kayıt altına alınmasının gerektiğini (el-Bakara 2/282) ve Allah’ın adaleti emrettiğini bildiren âyetlerde de (el-A‘râf 7/29) O’na yönelik bir muhteva taşımaktadır (ayrıca bk. KIST).

Muksıt ismi, doksan dokuz esmâ-i hüsnâya yer veren İbn Mâce ve Tirmizî rivayetlerinde yer almıştır (“Duʿâʾ”, 10, “Daʿavât”, 82). Bir hadiste Cenâb-ı Hakk’ın uyumadığı, esasen böyle bir şeyin O’nun şanına lâyık olmadığı ifade edildikten sonra O’nun adaletin simgesi olan teraziyi (kıst) yükseltip aşağıya indirmek suretiyle insanların amellerini kontrol ettiği ve rızıklarını ayarladığı belirtilmiştir (Müsned, IV, 395, 401, 405; Müslim, “Îmân”, 293-295; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13; Nevevî, III, 13).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, muksıt ismine "âdil" mânası verdikten sonra adlin "yerli yerinde ve dengeli iş görme; hakkaniyetle hüküm verme" anlamlarını göz önünde bulundurmuş olmalıdır ki ilâhî adaletin iki şekilde gerçekleştiğini kaydeder. Bunlardan biri tabiatı dengeli ve âhenkli bir şekilde yaratıp yönetmek, diğeri de hakkaniyetle hükmetmektir (İbn Fûrek, s. 56). Aynı yorum Fahreddin er-Râzî'de de görülür. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, âhiret hayatının mevcudiyetinin hikmetlerinden birinin Allah'ın iman ve sâlih amel sahiplerine adl ile karşılık vermesinden ibaret olduğunu beyan eden âyetin tefsirinde (Yûnus 10/4) kıst kavramını şöyle açıklar: Allah dünyada ayırım yapmadan dostunu da düşmanını da rızıklandırmış, buna karşılık hiç kimsenin fizik yapısında dost veya düşman olduğunu gösteren bir alâmet yaratmamıştır. Âhirette ise dost ile düşman ayrı muamelelere tâbi tutulacak, muksıt isminin tecellisi olarak dostlar hak ettiklerinin fazlasıyla mükâfatlandırılırken düşmanlar sadece yaptıklarının karşılığında cezaya çarptırılacaktır; ayrıca Allah'ın dostları ve düşmanları bu durumlarını gösteren alâmetler taşıyacaklardır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 320b). Ebû Abdullah el-Halîmî, muksıt ismine "kullarına kendi zâtından adalet duygusu lutfeden" veya "kullarından her birine kendi fazlından pay ayıran" anlamını vermiştir (el-Minhâc, I, 207). Esmâ-i hüsnâyı mistik yaklaşımlarla da yorumlayan Gazzâlî muksıta "mazlumun hakkını zalimden alan" mânasını vermiş, bunun en mükemmel şeklinin ise mazlumun yanında zalimin rızasını elde etmek suretiyle gerçekleştiğini söylemiş, ancak böyle bir şeye sadece Allah'ın muktedir olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî kulun muksıt isminden edinebileceği nasibi de şöyle açıklamıştır: "Önce mazlumun kendisinde bulunan hakkını vermek, ardından başkasında olan hakkını alıp ona teslim etmek ve nefsi için başkasından intikam almamak". Allah'ın kevnî-fiilî isim ve sıfatları arasında yer alan muksıt adl, hakem, latîf ve müntakım isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳsṭ" md.; Müsned, IV, 395, 401, 405; Müslim, "Îmân", 293-295; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995,

III, 285-286; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 320b; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 207; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 56; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 201a-202a; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 153-154; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 126a-b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, VII, 222-223; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 13.

Bekir Topaloğlu

MUKTEDAB

(المقتضب)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müştebihe" diye adlandırılan dördüncü dairede beşinci, klasik genel sıralamada ise on üçüncü bahir olarak yer alır (DİA, III, 428; IV, 484). Bahrin adı "kesip koparmak, budamak" anlamındaki kadb kökünden "iftiâl" kalıbının sıfat şekli olup "kesilip koparılmış" demektir. Aslî vezni bir mısrada "müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün" şeklinde olan münserih bahrinin her mısraının ilk tef'ilesini teşkil eden "müstef'ilün"ün kesilip atılması suretiyle elde edilmiş bir vezin olduğundan bu adla anılmıştır.

Halîl b. Ahmed'in daire sisteminde tam ve sahih şekli bir şatırda (mısra) "mef'ûlâtü müstef'ilün müstef'ilün"dür (- - -˘/ - -˘-/- -˘-). Ancak uygulamada her iki şatrın sonundaki "müstef'ilün" cüzlerinin düşmesiyle meczû' (bir cüzü düşmüş) hali olan "mef'ûlâtü müstef'ilün" (- - -˘/- -˘-) şekliyle kullanılır. Bahrin bir aruzu ve bir darbı vardır. Meczû' beytin aruzu ve darbı konumundaki "müstef'ilün" tef'ileleri tayy kuralı (dördüncü sâkin harfin düşürülmesi) uygulanarak "müfteilün" (-˘˘-) olur ve vezin bir şatırda "mef'ûlâtü müfteilün" (- - -˘/-˘˘-) şekline girer. Haşv tef'ilesi olan "mef'ûlâtü"de ise zihaf kaideleri olarak habn (ikinci sâkin harfin düşürülmesi) ve tayy uygulanır. Ancak tef'iledeki "murâkabet" (yanyana gelen iki hafif sebebin sâkin harflerinin aynı anda düşürülmesi veya sabit kalmasının câiz olmaması) dolayısıyla yukarıda zikredilen iki zihaf kaidesi (habn ve tayy) aynı anda bir tef'ilede tatbik edilemez. Bu durumda "mef'ûlâtü" (مفعلات) tef'ilesinin fe ve vav harflerinin birlikte düşürülmesi gerekirdi. Bu mümkün olmamakla birlikte habn ve tayy kuralından yalnız birinin uygulanması icap eder. Bu sebeple "mef'ûlâtü" tef'ilesinin fe veya vav harfi düşürülebilir. "Mef'ûlâtü" ya habn (birinci hafif sebebin sâkin harfi olan "fe"nin hazfi) kuralı tatbik edilerek "meûlâtü" (معولات) şekline dönüştürülür ki bu, pratikte hareke ve sükûn sayısı bakımından bunun eşdeğeri olan "mefâîlü"ye nakledilerek kullanılır veya tayy (ikinci hafif

sebebin sâkin harfi olan “vav”ın hazfi) kuralı uygulanarak “mef‘ulâtü”ye (مفعلات) dönüşür. Bu da pratikte eşdeğeri olan “fâilâtü” (فاعلات) tef‘ilesine nakledilerek kullanılır. Kûfeli aruz âlimleri,

muktedab bahrinin haşiv tef‘ilesi olan “mef‘ûlâtü”de habl (habn ve tayyin birlikte işletilmesi) kuralı uygulanarak elde edilen “meulâtü” (معلات) şeklini kabul etmişlerdir. “Mef‘ûlâtü” tef‘ilesine anılan zihaf kaideleri uygulanmadan aslî şekliyle kullanılışına dair örnekler çok az olup muzâri ve müctes bahirleri gibi eski Arap şiirinde çok nâdir olarak kullanılmış vezinlerdendir. Bu sebeple eski Arap şiirinde muktedab bahrinin kullanıldığı kaside ve şiirin bulunmadığı görüşünü ileri sürenler olmuşsa da Hz. Peygamber zamanında bu bahirde yazılmış şiirlerin mevcudiyetini kaydedenler de olmuştur (Hatîb et-Tebrîzî, s. 168). Muktedab bahrinin kulağa hoş gelen bir ritmi vardır. Ebû Nüvâs’ın bir kasidesiyle modern devir şairlerinden Ahmed Şevkī’nin bazı kasideleri bunun delili olarak gösterilir (Mahmûd Fâhûrî, s. 120 vd.). Ayrıca bu bahirde yazılmış zühd ve hikemiyata dair bazı şiirlerle gazel örnekleri de bulunmaktadır. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin tertibinde bu bahir yer almaz. Ona göre bahrin aslı recezdir (Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa, s. 56).

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni eserlerde muktedab bahrinin yukarıda sayılan vezinleri zikredilir. Ancak şairlerin nazım tekniğinde yaptıkları yenilikleri de göz önüne alarak yazılan eserlerde bahrin başka vezinlerine de yer verilmiştir. Celâl el-Hanefî bahrin aşağıdaki vezinlerini de tesbit etmiş ve bazı örnekler vermiştir (el-ʿArûż, s. 124-135):

1. - - -˘/- -˘- / - -˘-

// - - -˘/- -˘- /- - ˘-

- ˘- ˘/-˘˘- // - ˘-˘/- ˘˘-

- ˘- ˘/- -˘- // ˘-˘- /- - ˘-

2. -˘- ˘/- -˘- // -˘-˘/- - -

3. ˘- -˘/-˘˘- // -˘-˘/-˘˘-

˘- -˘/-˘˘- //˘- -˘/-˘˘-

4. -˘- -/ - -˘ - // -˘-˘/-˘˘-

˘˘- -/ - -˘ - // -˘-˘/-˘˘-

5. -˘- -/- -˘- // -˘-˘/- - -

6. -˘-˘/- - - // -˘-/- - -

7. -˘- ˘/- - ˘- // -˘-/- -

8. -˘-˘/- - ˘- // -˘-˘/˘-

Muktedab bahri Türk şiirinde hemen hemen hiç kullanılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 438; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 473; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 56; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 269-294; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 167-169; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü'l-edeb, Paris 1954, s. 82-84; Safâ Hulûsî, Fennü't-taḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 170-172; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 124-135; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve'l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 149-152; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü'ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 120-124; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿilmi'l-arûż ve'l-ḳāfiye ve fünûni'ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 142-146; M. Ali eş-Şevâbike - Enver Ebû Süveylim, Muʿcemü muṣṭalaḥâti'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye, Amman 1411/1991, s. 276; Gotthold Weil, "Arûz", İA, I, 620, 629; G. Meredith-Owens, "ʿArūḍ", EI²

(İng.), I, 690; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 428, 432; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

el-MUKTEDAB

(المقتضب)

Müberred’in (ö. 286/900) Arap gramerine dair eseri

(bk. MÜBERRED).

MUKTEDÎ

(bk. İKTİDÂ).

MUKTEDÎ-BİEMRİLLÂH

(المقتدي بأمر الله)

Ebü'l-Kāsım el-Muktedî-Biemrillâh Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh el-Abbâsî (ö. 487/1094)

Abbâsî halifesi (1075-1094).

8 Cemâziyelevvel 448'de (24 Temmuz 1056) Bağdat'ta doğdu. Kāim-Biemrillâh'ın torunudur; halifenin tek oğlu ve veliahdı olan babası onun doğumundan altı ay önce ölmüştü. Dedesinin 12 Şâban 467'de (2 Nisan 1075) vefatı üzerine yerine geçirildi. Muktedî-Biemrillâh, halifelik makamına oturduktan sonra Selçuklu Sultanı Melikşah'a saltanatını onaylayan bir menşur gönderdi ve biatını aldı. Melikşah ile veziri Nizâmülmülk, başlangıçta barışçı bir politika izleyerek halifeyi uzaktan kontrol etme yoluna gittilerse de daha sonra onu bağımsız bir güç olmaktan çıkarmaya ve otoritesini zayıflatmaya karar verdiler. Böylece araları bozulmaya ve istikrarsız bir dönem yaşanmaya başladı. Bunun üzerine, veliahtlığı sırasında dedesi tarafından Alparslan'ın kızıyla evlendirilen Muktedî, 474 (1081-82) yılında veziri Fahrüddevle İbn Cehîr'i İsfahan'a yollayarak Melikşah'ın kızı Mâh-Melek'e tâlip oldu. Ertesi yıl da Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin başkanlığında gönderdiği bir elçilik heyetiyle durumu iyileştirmeye çalıştı; ancak kayda değer bir başarı elde edemedi. Nihayet dört yıl sonra beklenen cevap geldi ve Mâh-Melek ile Muktedî'nin evliliğine izin verildi. Suriye seferini takip eden günlerde Bağdat'a gelen Melikşah büyük törenlerle karşılandı (4 Zilhicce 479 / 12 Mart 1087), ardından kendisine "Doğu'nun ve Batı'nın hükümdarı" unvanı verilip bunun alâmeti olarak iki kılıç kuşatıldı. Uzun pazarlıkların ardından Melikşah iki emîrini İsfahan'a yollayarak eşi Terken Hatun'un refakatinde kızını ve Selçuklu Devleti'nin zenginliğini gözler önüne seren muhteşem çeyizini Bağdat'a getirtti ve benzerine az rastlanır bir düğün yapıldı. Ancak sultan, içine sindiremediği anlaşılan bu siyasî evliliğin gerçekleşmesi sırasında düğünde hazır bulunmak yerine ava çıkmayı tercih etti (Kafesoğlu, Sultan Melikşah, s. 98). Nitekim evlilik uzun sürmedi ve iki yıl

geçmeden Melikşah, Muktedî'nin düğünden sonra hareminden vazgeçme şartına uymaması sebebiyle kızını halife ile evliliğinden olan oğlu Ebü'l-Fazl Ca'fer ile birlikte İsfahan'a getirtti. 484'te (1091) Bağdat'a yaptığı ikinci ziyarette de halifenin varlığını umursamayarak ikametgâhını kendisi seçti. Halifeye de veliahdını değiştirip yerine Ebü'l-Fazl Ca'fer'i tayin etmesi için haber gönderdi; Muktedî-Biemrillâh'ın buna karşı çıkması üzerine de İsfahan'a geri döndü (Rebîülevvel 485 / Nisan 1092). Ancak altı ay sonra büyük bir debdebeyle üçüncü defa Bağdat'a geldi ve halifeden Bağdat'ı hemen terkederek başşehrini başka bir yere almasını istedi; öldürülen Nizâmülmülk'ün yerine getirdiği yeni veziri Tâcülmülk'ün ricası üzerine de ona biraz süre tanıdı. Muktedî'yi bu zor durumdan Melikşah'ın bir av partisinde yediği etten zehirlenerek ölmesi (16 Şevval 485 / 19 Kasım 1092) kurtardı. Fakat sultanın beklenmedik ölümü onu da Terken Hatun gibi zan altında bıraktı.

Muktedî-Biemrillâh, Melikşah'ın Bağdat'ı ilk ziyaretinden itibaren sadece İslâm ümmetinin mânevî liderliğiyle yetinmek durumunda kalmıştı. Buna rağmen imâmet bütün hukukî ve siyasî kurumların tartışmasız kaynağı olarak kaldı. Hilâfetin yokluğunda ümmet hukukî bir istikrarsızlığa, hatta kargaşaya itilebilirdi. Böylece

Abbâsî halifeliğinin korunması zorunluluğu, halkın büyük çoğunluğu arasında etkisini sürdüren Bâtınîliğin imâmet öğretisine karşı merkezî bir denge unsuru şeklinde ortaya çıktı. 483'te (1090) Basra Karmatîler tarafından vahşice yağmalanmıştı. Aynı yıl Suriye, el-Cezîre ve İran'da İsmâilî propagandasının merkezleri açılmış, Hasan Sabbâh, Kazvin'de Alamut Kalesi'ni ele geçirip İsmâilî Devleti'ni kurmuştu. Nizâmülmülk ile Melikşah'ın ölümünden sonra Muktedî-Biemrillâh tevarüs ettiği haklarının tekrar farkına vardı. Melikşah'ın eşi Terken Hatun ile yaptığı sultanlık hakkındaki görüşmeler sırasında ortaya koyduğu tutum halifenin yeniden kendine güvenmeye başladığını göstermektedir. Muktedî, Terken Hatun'un Melikşah'ın tahtına çıkardığı henüz çocuk yaştaki oğlu Şehzade Mahmûd'u tam yetkili meşrû sultan olarak tanımayı reddetti ve onun rüşte ermesine kadar ordu ve vergi işlerinin Emîr Üner ile Vezir Tâcülmülk'ün idaresi altında kalması gerektiği hususunda ısrarcı davrandı. Muktedî'nin Mahmûd'u bu şartlarla meşrû sultan olarak tanıması üzerine Selçuklular onun oğlu Ebü'l-Fazl Ca'fer'i geri verdiler; ancak çocuk ertesi yıl öldü.

Sonraki yıllarda ise Selçuklu mirası etrafında vuku bulan mücadelede halifenin rakip sultanlardan en güçlü olanın meşruiyetini sağlamaktan başka bir seçeneği kalmadı. Nizâmülmülk'ün memlükleri sultanlığa Melikşah'ın büyük oğlu ve Mahmûd'un (ö. 487/1094) rakibi Berkyaruk'u aday gösterdiler. Berkyaruk, Terken Hatun tarafından İsfahan'da mahpus tutuluyordu. Memlükler onu hapishaneden kaçırdılar ve Rey şehrine götürüp sultan ilân ettiler. Halife de onun biatını kabul ederek Bağdat'ta saltanatına meşrûluk kazandırmak zorunda kaldı. Muktedî-Biemrillâh 15 Muharrem 487 (4 Şubat 1094) tarihinde beklenmedik bir anda öldü ve cenazesi ölümü gizlendiği için üç gün sonra defnedildi.

Muktedî-Biemrillâh, son bir iki yılı hariç kendinden önceki halifelere nazaran huzur ve sükûn içinde hüküm sürmüştür. Bunda, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın bütün mahallî hânedanları itaat altına almasının büyük rolü vardır. Muktedî döneminde Abbâsî halifeliğinin Fâtımî halifeliği karşısındaki nüfuzu artmış ve el-Cezîre, Suriye, Filistin, Hicaz ve Yemen'de hutbeler Abbâsîler adına okunmuştur. Bağdat'ta Şiîler'le Sünnîler, zaman zaman da Sünnîler arasında çıkan mezhep çatışmaları Selçuklu Sultanı Melikşah ile veziri Nizâmülmülk'ün müdahaleleriyle önlenmiştir.

Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk'ünü halifeliğinin ikinci yılında Muktedî-Biemrillâh'a sunmuştur (I, 3-4). Besim Atalay'ın, Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi'nde eserin Muktedî-Biemrillâh'ın oğlu Ebü'l-Kāsım Abdullah'a takdim edildiğini söylemesi hata olup (I, 4-5; ayrıca bk. DİA, IX, 446); anılan künye ve isim Muktedî-Biemrillâh'a aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 3-4; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 4-5; Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 186; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Kahire 1973, s. 201-205; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 211, 215, 240, 249, 273 vd., 284 vd., 305-318, 323; IX, 2 vd., 15, 30, 35 vd., 39, 44-47, 62 vd., 81 vd.; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim),

Ankara 1968, s. 186 vd., 219 vd., 223, 241 vd., 293; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü’n-Nuṣra, s. 50 vd.; a.e. (Burslan), bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 318-324; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 12-13, 27, 32, 39, 46-47, 94-98, 126-127, 153, 182, 188-190, 205-208, 210; a.mlf., “Melikşah”, İA, VII, 670, 672; G. Makdisî, İbn ʿAḳīl, Dımaşk 1963, bk. İndeks; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)”, CHIr., V, 99-102, 212 vd.; E. Glassen, Der Mittlere Weg, Wiesbaden 1981, bk. İndeks; T. Nagel, Die Festung des Glaubens, München 1988, bk. İndeks; Eric J. Hanne, The Caliphate Revisited: The Abbasids of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 220 vd.; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, bk. İndeks; a.mlf., “Melikşah”, DİA, XXIX, 55-57; Fikret Işıltan, “Muḳtedî”, İA, VIII, 573-575; Angelika Hartmann, “al-Muḳtadī”, EI^{2} (İng.), VII, 540-541; Mustafa S. Kaçalin, “Dîvânü lugāti’t-Türk”, DİA, IX, 446.

Angelıka Hartmann

MUKTEDİR

(المقتدر)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "gücü yetmek; ölçü ile yapmak, planlamak" mânalarındaki kadr (kudret) kökünün iftiâl kalıbından türemiş bir sıfat olup "gücü yettiği fiilen sabit olan" demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳdr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḳdr" md.). Muktedir ismi Allah'a izâfe edildiği dört âyette "bir işi gerçekleştirmeye fiilen güç yetiren" anlamını ifade etmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳdr" md.; bk. KĀDİR). Muktedir, Ebû Hüreyre'den nakledilen doksan dokuz esmâ-i hüsnânın Tirmizî rivayetinde yer almıştır ("Daʿavât", 82).

Naslarda Allah'a nisbet edilen kādir, kadîr ve muktedir isimlerinden birincisi ve üçüncüsü esmâ-i hüsnâ listesinde mevcuttur. Bu üç ismin kādirden başlamak üzere gittikçe zenginleşen bir anlam içerdiği kabul edilir. Zira aynı kökten gelen kelimelerin harfleri arttıkça mânaları da güçlenir (Zeccâc, s. 59). Buna göre muktedir, zât-ı ilâhiyyeye kudret izâfe eden kavramlar içinde muhtevası en zengin olan isimdir. Kudret kökünden türeyen kādir ve kadîrde kudretin kullanılacağı hususlarda bir tür sınırlama söz konusu iken muktedirde böyle bir durum yoktur (Hattâbî, s. 86). Ayrıca kādir ve kadîr güç yetirme sıfatını Allah'a izâfe ederken muktedir, gerçekleştirilenden hareketle aynı sıfatı fiilî mânada zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmektedir (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 194). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise muktedirin diğer iki isimden daha zengin bir içeriğe sahip olduğu yolundaki kanaatin delilden yoksun bulunduğunu belirtmekte ve "iftiâl" kalıbından gelen bu kelimenin ihtisas ifade ettiğini, yani kudretin sadece Allah'a özgü bir sıfat mahiyeti taşıdığı hususunu kanıtladığını söyler. İnsan da belli bir kudrete sahiptir, ancak onun kudreti kendinden olmayıp Allah tarafından verilmiştir (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 59b-60a). Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Allah'ın her şeye güç yetirdiğini, fakat icraata geçmeyip bağışladığını, her şeyi bildiğini, ancak acele ve kızgınlıkla muamele etmediğini belirtir (bk. bibl.).

Muktedir Allah’ın zâtî-sübûtî isim ve sıfatları içinde yer alır. Halîmî, onun eylem gerçekleştirmeye yönelik muhtevasına dikkat çekerek fiilî sıfatlar içinde de yer alabileceğini söyler (bk. bibl.). Muktedir kādir ve kavîden başka cebbâr, azîz ve kahhâr isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳdr” md.; Lisânü’l-ʿArâb, “ḳdr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳdr” md.; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 59; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 86; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 194; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 81; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 59b-60a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 321-322.

Bekir Topaloğlu

MUKTEDİR-BİLLÂH

(المقتدر باالله)

Ebü'l-Fazl el-Muktedir-Billâh Ca'fer b. Ahmed el-Mu'tazıd-Billâh el-Abbâsî (ö. 320/932)

Abbâsî halifesi (908-932).

22 Ramazan 282'de (14 Kasım 895) doğdu. Halife Mu'tazıd-Billâh'ın oğlu olup annesi Türk asıllı Seyyide Şağab Hatun'dur. Halife Müktefî-Billâh'ın hastalığı ağırlaşınca Vezir Abbas b. Hasan el-Cercerâî yerine kimin getirileceği konusunda divan kâtipleriyle istişare etti ve görüşmeler sonunda Müktefî-Billâh'ın kardeşi Ca'fer, Muktedir-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (13 Zilkade 295 / 14 Ağustos 908). Bunda Müktefî-Billâh'ın ölüm döşeğindeyken yerine Ca'fer'i vasiyet etmesinin önemli rol oynadığı söylenebilir.

Halifenin yaşının küçüklüğünden istifade edip devleti tek başına yönetmeye başlayan Vezir Abbas, bir süre sonra Muktedir'in yerine Ebû Abdullah Muhammed b. Mu'temid-Alellah'ı halife yapmaya karar verdi ve kendisiyle mektuplaşarak anlaşmaya vardı. Planını gerçekleştirebilmek için Sâmânî hükümdarının hâcibi Pars'ı (Bars) yardıma çağırdı. Ancak bu sırada Ebû Abdullah Muhammed ile Sâhibü'ş-şurta İbn Amraveyh arasında anlaşmazlık çıktı. Muhammed b. Mu'temid öfkelenip felç geçirdi ve ertesi gün vefat etti. Böylece Muktedir'i hilâfetten uzaklaştırma çabalarının ilki sonuçsuz kaldıysa da Vezir Abbas'ın bu husustaki çalışmaları sona ermedi. Başta kendisi olmak üzere ileri gelen devlet adamları, kumandanlar, kadı ve kâtiplerin çoğu Abdullah b. Mu'tez-Billâh'ı halife yapmak istiyordu. Bu konuda kendisiyle görüşüp onayını aldılar ve iktidar değişikliğini kan dökmeden gerçekleştirmeye karar verdiler. Ancak vezir, kısa bir süre sonra Muktedir'in hilâfette kalmasının kendi çıkarları açısından daha doğru olacağını düşünmeye başladı. Bunun üzerine kumandanlardan Hüseyin b. Hamdan b. Hamdûn, Bedr el-A'cemî ve Vasîf b. Süvâr Tekin veziri öldürüp ertesi gün Muktedir-Billâh'ı hal'ederek yerine İbnü'l-Mu'tezz'i Murtazî-

Billâh (Râzî-Billâh, Muntasıf-Billâh) lakabıyla halife ilân ettiler (21 Rebîülevvel 296 / 18 Aralık 908). Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh da vezir oldu.

Her tarafa mektuplar yollayıp halife olduğunu bildiren İbnü'l-Mu'tez, Muktedir-Billâh'a da haber göndererek yerini terketmesini istedi. Muktedir, hazırlıklarını tamamlayıp hilâfet merkezinden ayrılmak üzereyken yakın adamlarından bir kısmı karşı koymayı teklif etti. Cesaretlenen Muktedir taraftarlarını silâhlandırdı. Onların daha güçlü olduğunu gören İbnü'l-Mu'tez veziri Muhammed b. Dâvûd b. Cerrâh ile birlikte Bağdat'tan ayrıldı. Bu olaylar sırasında Bağdat çapulcular tarafından yağmalandı. Bir süre sonra nüfuzlu kumandan Mûnis el-Muzaffer'in desteklediği Muktedir-Billâh tekrar halife ilân edildi. Muktedir, İbnü'l-Furât el-Âkūlî'yi vezir, Mûnis el-Muzaffer'i sâhibü'ş-şurta tayin edip Bağdat'ta düzeni sağlamaya çalıştı.

Muktedir-Billâh döneminde Deylem ve Taberistan Ali evlâdının faaliyetlerine sahne oldu. Zeydîler'den Hasan el-Utrûş bölgede hükümdarlığını ilân edip halktan biat aldı (Cemâziyelâhir 301 / Ocak 914). Ünlü mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr 309 (922) yılında Vezir Hâmid b. Abbas'ın ısrarıyla yargılanıp idam edildi.

Bahreyn Karmatîleri'nin reisi Ebû Tâhir el-Cennâbî 311'de (923) Basra'yı istilâ ederek birçok kişiyi öldürdü. Ertesi yıl Mekke'den dönmekte olan bir hac kafilesini yağmalayıp kılıçtan geçirdi. Bağdat'ta Vezir İbnü'l-Furât'ın Karmatîler'le iş birliği yaptığına dair söylentilerin çıkması halkı ayaklandırdı. Bu sırada Ebû Tâhir el-Cennâbî, Halife Muktedir'e haber gönderip Basra ve Ahvaz'ın kendisine verilmesini istedi, isteği reddedilince hacı adaylarının yolunu kesti. Bu yüzden 313 (925) yılında hacca gidilmedi. 315'te (927) Karmatîler Kûfe üzerine yürüyünce halife Yûsuf b. Ebü's-Sâc'dan yardım istedi. Yûsuf'un Karmatîler karşısında mağlûp olup öldürülmesi Bağdat'ta endişeleri arttırdı. Mûnis'in Büleyk kumandasında gönderdiği kuvvetler de yenilince halk Bağdat'ı terkederek Horasan'a gitmek üzere seferber oldu. 316 (928) yılında Rahbe'yi alıp Karkīsiyâ ve Rakka'ya yürüyen Karmatîler 8 Zilhicce 317'de (12 Ocak 930) Kâbe'ye baskın düzenleyip binlerce hacıyı katlettiler ve Hacerülesved'i yerinden söküp Hecer'e götürdüler. Hacerülesved 339 (950-51) yılına kadar

Karmatîler'in elinde kaldı. Ebû Tâhir el-Cennâbî 318'de (930) Uman'ı ele geçirdi.

317 (929) yılında Bağdat'ta Muktedir-Billâh'ı hilâfetten uzaklaştırmak için isyan başlatıldı; sonuçta yerine kardeşi Muhammed b. Mu'tazıd-Billâh, Kāhir-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (15 Muharrem 317 / 28 Şubat 929). Ancak âsiler, Kāhir-Billâh'ın askerlerin isteğini karşılayamayacağını anlayıp iki gün sonra Muktedir-Billâh'ı tekrar hilâfete getirdiler.

Bizans İmparatorluğu ile mücadele Muktedir-Billâh devrinde de sürdürüldü. Bizans kuvvetleri 298'de (911) Lazkiye'yi işgal ederek çok sayıda müslümanı esir aldı. 305'te (917-18) Bizanslılar barış talebinde bulundu. İki yıl sonra taraflar arasında barış imzalandıysa da bu durum uzun sürmedi. Bizans ordusu 314'te (926) Malatya'yı yağmaladı. Ertesi yıl İrmîniye'deki bazı İslâm şehirleri işgal edildi (315/927). Aynı yıl Tarsus Valisi Sümel kumandasındaki Abbâsî orduları Bizans topraklarına saldırdı. Yapılan savaşta galip gelen Bizanslılar esir aldıkları 400 müslümanı katlettiler. Ardından Debîl şehrine saldırıp müslümanlarla savaşa tutuştular. Bu savaşta müslümanlar Bizanslılar'ı yenerek çok sayıda esir aldılar.

Sümel, Tarsus'a dönerken Bizans ordusuyla bir defa daha savaşa girdi ve onları bozguna uğratıp sayısız ganimet ele geçirdi. 316'da (928) Kuzey Mezopotamya'yı istilâ eden Bizanslılar ertesi yıldan itibaren zaptettikleri şehirlerden çekilmek zorunda kaldılar. Sümel 319 Rebîülevvelinde (Nisan 931) Bizans topraklarına saldırdı. Yapılan savaşta 600 Rum öldürüldü ve 3000 esir alındı. Daha sonra büyük bir orduyla Bizans üzerine tekrar sefere çıkan Sümel Ammûriye'yi (Amorium) ele geçirdi ve ileri harekâtına devam ederek Ankara'ya kadar ulaştı. Çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle Tarsus'a döndü (30 Ramazan 319 / 16 Ekim 931). Rumlar, onun ardından Ermeniler'in kışkırtmasıyla Ahlat ve civarına saldırıp birçok müslümanı öldürdüler. Bunu haber alan Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın gulâmı Müflih karşı saldırıya geçti. Gönüllü mücahidlerin de katıldığı bu sefer sonunda İrmîniye topraklarından bol ganimetler elde edildi. Aynı yıl Samsat'a (Sümeysât) saldıran Rumlar, Musul Valisi Saîd b. Hamdân'ın yardım için harekete geçmesi üzerine geri çekildiler. Saîd orada bir kumandanı vekil bırakıp Bizans topraklarına akın düzenledi ve büyük bir zafer kazandı.

Bu dönemde Halife Muktedir ile kendisini görevinden uzaklaştırmak istediği söylenen Mûnis el-Muzaffer arasındaki ilişkiler bozuldu. Bir çözüm bulunamayınca Mûnis halifeye kızıp Bağdat'ı terkederek Musul'a gitti. 3 Safer 320'de (14 Şubat 932) Musul'u ele geçirip Hamdânîler'in hazinelerine ve topraklarına el koydu. Ardından Bağdat üzerine yürüdü. Halifeye bağlı kuvvetlerle Mûnis'in ordusu Şemmâsiye'de

karşı karşıya geldi. Daha savaşın başında halifenin birlikleri bozguna uğrayıp dağıldı. Muktedir-Billâh Mağribli ve Berberî askerler tarafından öldürüldü (27 Şevval 320 / 31 Ekim 932). Yerine kardeşi Kāhir-Billâh geçti.

Büveyhîler'in Bağdat'ı istilâsına kadar en uzun süre halifelik yapan Muktedir-Billâh sık sık vezir değiştirmesiyle tanınır. Onun devrinde hazinenin gelir kaynakları azalmış, Sevâd'dan yılda 100 milyon dirhem vergi alınırken 306'da (918-19) bu miktar 31 milyon dirheme kadar düşmüş, bu arada sarayın masrafları da artmıştır. Sarayında 11.000 Rum ve Sudanlı hizmetçinin olduğu ve onun döneminde haremin nüfuzunun arttığı rivayet edilir. Vezir İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ sarayın masraflarını kısmaya çalıştıysa da başarılı olamamıştır. Fâtımîler ve Hamdânîler bu devirde bağımsız birer devlet olmuştur.

Muktedir-Billâh'ın çeşitli faaliyetleri arasında Bağdat'ta kendi adıyla anılan bir bîmâristan (Bîmâristânü'l-Muktedirî) yaptırması, Diyarbekir surlarını yeniden inşa ettirmesi, bazı yüksek memur ve kumandanlara verilen iktâlar için Dîvânü iktâi'l-vüzerâ'yı kurması ve İdil-Bulgar Hanlığı'na aralarında meşhur seyyah İbn Fadlân'ın bulunduğu bir heyet göndermesi de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 292-311; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi't-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 27-156; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 2-241; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl

Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 7-13, 17, 20, 25, 27-28, 38, 47, 49, 61, 67-68, 71, 76, 77, 94, 130-131; a.mlf., el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 191-273; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 153-160; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 474, 514; VIII, 8, 248, 257, 290, 291, 326, 491; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. Muhammed İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü'l-maârif), s. 232-247; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 284-285; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 335-339; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 115, 120, 154, 195, 206, 231, 255-257; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 241-242; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbaside de 749 à 936, Damas 1960, II, 387-469; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 185, 187-195, 229; Zekeriya Kitapçı, Abbasi Hilafetinde Örnek Bir Türk Anası: Şağab Hatun, İstanbul 1991; Hâmid Guneym Saîd, "ed-Devletü'l-ʿAbbâsiyye ve merâkizü'l-ḳuvâ fî ʿahdi'l-Muḳtedir-Billâh 295-320", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, III, Riyad 1979, s. 101-135; K. V. Zetterstéen - [C. E. Bosworth], "al-Muḳtadir", EI² (İng.), VII, 541-542.

Abdülkerim Özaydın

MUKTEFÎ-LİEMRİLLÂH

(المقتفي لأمر الله)

Ebû Abdillâh el-Muktefî-Liemrillâh Muhammed (Hüseyn) b. Ahmed el-Müstazhir-Billâh b. el-Muktedî-Biemrillâh Abdillâh el-Abbâsî (ö. 555/1160)

Abbâsî halifesi (1136-1160).

12 Rebîülâhir 489'da (9 Nisan 1096) doğ-du. Babası Halife Müstazhir-Billâh'tır. Halife olmadan önceki hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar, Halife Râşid-Billâh ile İmâdüddin Zengî'nin Bağdat'tan ayrıldıklarını öğrenince elli günden fazla bir süreden beri kuşattığı şehre girdi (15 Zilkade 530 / 15 Ağustos 1136). Ertesi gün kadı ve şühûdu çağırıp onlara Râşid-Billâh'ın mâsum insanların kanını döktüğünü ve hilâfet makamıyla bağdaşmayacak işler yaptığını söyledi. Bunun üzerine halifenin görevden uzaklaştırılması gerektiğine karar verildi (İbnü'l-Cevzî, X, 60). Sultan Mesud, Râşid-Billâh'ın hal'edilmesinden (Zilkade 530 / Ağustos 1136) sonra yerine kimin getirileceği konusunda Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in fikrini sordu. Sencer de Vezir Şerefeddin Ali b. Tarrâd ez-Zeynebî, Sâhibülmahzen Kemâleddin Hamza b. Talha el-Bakşlâmî ve Kâtibülinşâ Sedîdüddevle İbnü'l-Enbârî'nin uygun görecekleri kişinin hilâfete geçirilebileceğini söyledi. Sultan Mesud, onlarla görüştükten sonra Halife Müstazhir-Billâh'ın oğlu Ebû Abdullah Muhammed'in halifelik için en uygun kişi olduğuna karar verdi. Sultan Mesud, Ebû Abdullah Muhammed ile görüşüp bazı şartlarda onunla anlaştı. Buna göre yeni halife kendisi aleyhinde icraatta bulunmayacak, dünyevî yetkileri temsil eden alâmetleri kullanmayacak, Müstazhir-Billâh'ın iktâlarıyla yetinecek ve Türk memlük satın alıp istihdam etmeyecekti. Vezir Şerefeddin Ali, anlaşma şartlarını tesbit ettikten sonra Sultan Mesud hilâfet merkezinden ayrıldı. Ardından Muktefî-Liemrillâh lakabıyla halife ilân edilen Ebû Abdullah Muhammed'e biat edildi (18 Zilkade 530 / 18 Ağustos 1136; a.g.e., X, 61).

Muktefî-Liemrillâh, Şerefeddin Ali b. Tarrâd ez-Zeynebî'yi vezir, onun amcası Ebü'l-Kāsım Ali b. Hüseyin ez-Zeynebî'yi kādılkudât, Kemâleddin Hamza b. Talha'yı hazinedar tayin etti. Bu sırada Râşid-Billâh'ın elçisi görüşme talebinde bulunduysa da kabul edilmedi. İmâdüddin Zengî'nin elçisi Kemâleddin Muhammed b. Abdullah eş-Şehrezûrî huzura girince ondan yeni halifeye biat etmesi istendi. Ancak elçi Râşid-Billâh'ın henüz görevde olduğunu söyleyip biat etmedi. Sarîfeyn, Derbihârûn ve Harbâ'nın İmâdüddin Zengî'ye mülk olarak verildiği, ayrıca yeni lakaplar tevcih edildiğinin bildirilmesi üzerine İmâdüddin Zengî biat etti ve Musul'da Muktefî adına hutbe okuttu. Sultan Sencer de Muktefî'ye bir elçi gönderip biat ettiğini bildirdi. Bağdat'ta okunan hutbelerde halifeden sonra Sencer ve Mesud'un adları da zikredilmeye başlandı. Bu esnada Sultan Mesud'a karşı ittifak yapan Fars hâkimi Mengüpars, Hûzistan Emîri Boz-aba ve Melik Dâvûd, Râşid-Billâh'ı tekrar hilâfet makamına getirmek istedilerse de Sultan Mesud onları yenilgiye uğrattı. Bir süre sonra da Râşid-Billâh öldürüldü (25 Ramazan 532 / 6 Haziran 1138).

Sultan Mesud'un Emîr Has Beg'e gösterdiği yakınlıktan rahatsız olan Şemseddin İldeniz, Emîr Kaysar, Alp Kuş Günhar, Hâcib Tatar gibi kumandanlar sultanın yanından uzaklaşıp Irak'a doğru yöneldiler. Halife, vâiz Muzaffer b. Erdeşîr el-İbâdî'yi gönderip halkı rahatsız edici hareketlerden sakınmalarını istediyse de dinlemediler. Kumandanların Melik Muhammed b. Mahmûd ile birlikte Bağdat'a gelmesi üzerine halife asker toplamaya başladı. Günlerce süren çatışmalarda çok sayıda insan öldü. Daha sonra halifeden özür dileyen kumandanlar Irak'tan ayrıldı.

Muktefî-Liemrillâh, Sultan Mesud'un ölümünün ardından (547/1152) daha rahat hareket edebileceği bir ortam buldu. Sultan Mesud'un yerine geçen Melikşah b. Mahmûd Sâlârgird kumandasındaki bir orduyu Hille'ye sevketti. Ancak Sultan Mesud'un ölümünden sonra halifeden korkup Tekrît'e kaçan Bağdat şahnesi Mesud Bilâlî (Bilâl), Sâlârgird'i hileyle öldürtüp şehre hâkim oldu. Bunun üzerine halife vezirini göndererek Hille'yi ele geçirdi; Kûfe ve Vâsıt da zaptedildi. Öte yandan Emîr Has Beg, Safer 548'de (Mayıs 1153) Sultan Melikşah'ı tevkif edip yerine kardeşi Muhammed b. Mahmûd'u sultan ilân etti. Aynı yıl Tekrît'i kuşatan Halife Muktefî başarılı olamayıp Bağdat'a döndü. Ertesi yıl Tekrît valisine gönderdiği elçi tutuklanınca üzerine sefere çıktı, fakat yine sonuç alamadan

geri döndü (30 Rebîülevvel 549 / 14 Haziran 1154).

Mesud Bilâlî, Alp Kuş Günhar ve Türşek, Sultan Muhammed'i Irak üzerine yürümeye teşvik ettiler. İstekleri gerçekleşmeyince Mesud Bilâlî, Tekrît'te bulunan

Melik Arslanşah b. Tuğrul'u hapishaneden çıkartıp sultan ilân etti. 30 Receb 549 (10 Ekim 1154) tarihinde Ba'kūbâ yakınlarında yapılan savaşta halifenin ordusu yenildi. Ardından halife bizzat hücuma geçip Mesud Bilâlî, Alp Kuş ve diğerlerini tam bir bozguna uğrattı. Bağdat'a dönen halife, Mesud Bilâlî ve Türşek'in Vâsıt'ı yağma ve tahrip ettiğini duyunca Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'yi bir orduyla oraya gönderdi; vezir onları mağlup etti.

Irak Selçuklu Sultanı Süleyman Şah b. Muhammed b. Melikşah, Muharrem 551'de (Mart 1156) Halife Muktefî-Liemrillâh'ın huzuruna çıkarak itaat arzedeceğine ve Irak'a saldırmayacağına dair yemin etti. Halife de onu "Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn" lakabıyla sultan ilân etti ve adına hutbe okuttu. Muktefî, Hemedan Meliki Melikşah b. Mahmûd'a haber gönderip Süleyman Şah'a itaat etmesini istedi. Melikşah bu teklifi kabul ederek 2000 süvari ile ona katıldı.

Süleyman Şah ile Melikşah, Azerbaycan Atabegi İldeniz'le birleşip büyük bir kuvvet oluşturdular. Sultan Muhammed b. Mahmûd, bu gelişmelerden haberdar olunca Musul Atabegi Kutbüddin Mevdûd b. İmâdüddin Zengî ve nâibi Ali Küçük'ten yardım istedi. Gelen yardımlarla Süleyman Şah üzerine yürüdü. Halife Muktefî'nin desteklediği Süleyman Şah'ın ordusu yenildi (Cemâziyelevvel 551 / Temmuz 1156).

Sultan Muhammed, bu olayın ardından Muktefî'ye haber yollayıp Bağdat'ta ve Irak'ın diğer şehirlerinde kendi adına hutbe okutmasını istedi. İsteği reddedilince Hemedan'dan Irak'a yürüdü. Kutbüddin Mevdûd ile Ali Küçük de yardımcı birlikler göndermeyi vaad ettiler. Sultan Muhammed, Zilhicce 551'de (Ocak-Şubat 1157) Bağdat'ı kuşatmaya başlayınca halk ciddi sıkıntılarla karşılaştı. Halife Bağdat'ın batı yakasının boşaltılmasını istedi. Sultan Muhammed ve Ali Küçük 20 Muharrem 552'de (4 Mart 1157) harekete geçip Rakka yakınlarında durdular. 3 Safer (17 Mart 1157) günü

meydana gelen şiddetli savaş sırasında birçok kişi hayatını kaybetti. Muhasara devam ederken İldeniz ve oğullarının Melik Arslanşah b. Tuğrul ve Melikşah ile birlikte Hemedan'ı istilâ ettikleri haberi geldi. Bunun üzerine Sultan Muhammed kuşatmaya son verip Hemedan'a hareket etti (24 Rebîülevvel 552 / 6 Mayıs 1157).

Muktefî-Liemrillâh'ın 554 (1159) yılında yakalandığı ağır bir hastalıktan kurtulması Bağdat'ta bir hafta süren şenliklerle kutlandı; ancak halife ertesi yıl vefat etti (2 Rebîülevvel 555 / 12 Mart 1160). Büveyhî istilâsından sonra Irak'ta tek başına hâkimiyet kuran yegâne Abbâsî halifesi olan Muktefî-Liemrillâh otorite sahibi bir kişiydi. Savaşlara bizzat katılmış, istihbarat için büyük paralar harcamış, Sultan Mesud'a söz vermesine rağmen siyasî hâkimiyet tesis etmeye çalışmıştır. Sultan Mesud'un onu halife seçmekle iyi bir iş yaptığını söylediği nakledilmektedir (İbnü'l-Esîr, XI, 44); diğer bir rivayette ise Muktefî'yi halife seçtiğine pişman olmuştur (Ebü'l-Ferec, II, 373). Muktefî-Liemrillâh, Sultan Mesud'un kız kardeşi Fâtıma Hatun, Mesud da halifenin kızı ile evlenerek Selçuklu ve Abbâsî hanedanları arasında akrabalık bağı kurdular. Muktefî'nin yerine oğlu Müstencid-Billâh geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 176, 256-257, 261, 273, 302-303, 328, 332, 343; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 59-60; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, s. 37-38, 242-243; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 60-197; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 255, 271; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 76, 84, 91-97, 100-108; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 169, 178, 195, 202-203, 213, 215, 218, 221, 226, 232, 254, 255-261; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 37, 74, 82, 92, 174, 186, 224, 235-237, 256, 263, 265, 347; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 260, 264, 269; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 372-373, 394, 398; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. Muhammed İvaz İbrâhim Bek - Ali el-

Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü’l-maârif), s. 275-281; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 115, 128, 138, 139, 140; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 93, 299, 300, 303-306, 311; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), bk. İndeks; Müneccimbaşı, Câmiu’d-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2000, I, 156-187; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)”, CHIr., V, 121, 127-129, 133, 150, 167-168, 175, 214; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 298-303, 386; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 26-27, 54, 63-64, 75-76; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, London 1984, s. 579-580; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, s. 8, 75, 77-79, 218; E. J. Hanne, The Caliphate Revisited: The Abbasids of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 343-356; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil’de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 19, 39, 41, 44, 48; Faruk Sümer, “Mes’ûd”, İA, VIII, 138-140; M. Th. Houtsma, “Muhammed”, a.e., VIII, 481; K. V. Zetterstéen, “Muktefî”, a.e., VIII, 576-577; a.mlf., “al-Muḳtafī”, EI^{2} (İng.), VII, 543-544; Carole Hillenbrand, “Rāshid”, a.e., VIII, 439.

Abdülkerim Özaydın

MUKTENÂ, Bahâeddin

(بهاء الدين المقتنى)

Ebü'l-Hasen Bahâüddîn el-Muktenâ Alî b. Ahmed es-Semmûkî (ö. 434/1042)

Dürzîlik'te peygamber derecesinde görülen "dört hudûd"un dördüncüsü

(bk. DÜRZÎLİK).

el-MUKTETAF

(المقتطف)

1876-1952 yılları arasında Beyrut ve Kahire'de yayımlanan aylık ilmî ve edebî dergi.

1876 yılının ortalarında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden yeni mezun olan Ya'kūb Sarrûf ile Fâris Nimr'in gayretleriyle kurulmuş ve toplam 121 cilt çıkmıştır. Derginin amacı öncelikle Avrupa'da meydana gelen çağdaş ilmî yükselişe ayak uydurmak, ilmî yenilikleri ve gelişmeleri yakından takip ederek modern bilim ve teknolojiyi Arap okuyucusuna ulaştırmaktır. Adı geçen kurucular, başlangıçtan itibaren konuların seçimi ve derginin geliştirilmesine büyük özen göstermişlerdir. İlim, edebiyat, sanat, fen, ziraat, ticaret, tarihî eser, çağdaş keşif ve icatlar gibi geniş bir yelpazede yayım hayatını sürdüren el-Muḳteṭaf kısa zamanda yaygınlaşarak şöhrete kavuşmuş ve büyük bir okuyucu kitlesine hitap etme imkânı bulmuştur. Arapça dergiler içinde en uzun soluklu olmasıyla da "Arapça dergilerin pîri" (şeyhu'l-mecellâti'l-Arabiyye) diye nitelendirilmiştir.

Sultan Abdülaziz'in hoşgörüsünü fırsat bilen el-Muḳteṭaf yazarları Osmanlı Devleti'nde temsil edilen şark hayatını ve Osmanlı sultanı ile onun valilerini eleştirmeye başlamışlardır. Daha sonra dergi Batı devletlerinde gerçekleştirilen yeniliklerle Batı'nın elde ettiği, ülkeleri Suriye'nin de ulaşmasını gerekli gördükleri yükselişe dikkat çekmeye, dolayısıyla kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak bu durum birçok Suriyeli'nin şiddetli tepkisini çekmiş, Osmanlı Devleti'nin meseleye el koymasına ve Suriye basınını kontrol altına almasına yol açmıştır. Bunun üzerine İngilizler'in Mısır'ı işgalini savunacak olan el-Muḳaṭṭam gazetesini çıkarmak üzere Lord Cromer'in yaptığı daveti fırsat bilen Ya'kūb Sarrûf ile Fâris Nimr Kahire'ye göç etmiştir. el-Muḳteṭaf'ın Kahire'deki ilk

sayısı 1 Ocak 1884'te çıkarılmış ve bu sayı derginin IX. cildinin altıncı sayısını oluşturmuştur. Dergi, Mısır'daki yayım hayatının üzerinden bir yıl geçmeden âlimler ve idareciler tarafından büyük ilgi görmüştür.

Bilim ve teknoloji konularını kolay anlaşılır bir şekilde anlatan makalelere yer verilen dergide yeni ilmî keşif ve haberlerin duyurulduğu bir bölüm bulunmaktadır. Ayrıca okuyuculardan gelen sorular ve bunlara verilen cevaplar müstakil bir bölüm teşkil etmektedir. Seçtiği konularla son ilmî gelişmelerin izlenmesi hususunda büyük bir misyon üstlenmiş olan dergi kendi anlayışına uygun düşen yazıları İslâm diniyle çelişse bile yayımlamaktan çekinmemiştir. Bu yüzden el-Muḳteṭaf ile Mârûnî hıristiyanlarca Beyrut'ta yayımlanan el-Beşîr gazetesi arasında birçok tartışma çıkmıştır. Bunların en meşhuru insanın maymundan türediğini iddia eden Darwin'in evrim teorisidir. el-Muḳteṭaf bu konuda Darwin'i savunurken el-Beşîr gazetesi bunun semavî dinlerle çelişen asılsız bir teori olduğunu ispata çalışmıştır. Dergide ağırlıklı olarak pozitif bilimlere dair yazılara yer verilmiş olmakla birlikte çeşitli sosyal konularla ilgili yazılar da yayımlanmıştır. Bunlar arasında Cemîl Nahle'nin Asur tarihi (III, 50-52, 73-76, 102-103), Harvey Porter'in tarih felsefesi (VI, 29-31), İbrâhim el-Yâzicî'nin Sâmî dillerin aslı (VI, 140-144; VII, 177-182), Vedî‘ el-Hûrî'nin kadın hakları (VII, 17-22), Muhammed Hüseyin Heykel'in irade hürriyeti (L, 113-120), Hasan Mahmûd'un çağdaş edebiyatta hikâye (LXXXV, 11-16) ve Muhammed Mütevellî'nin İslâm filozofu Kindî'ye dair (LXXXV, 159-164) makaleleri zikredilebilir. Derginin dâimî yazarları arasında tıpta Beşâre Zelzel, Emîn Ma‘lûf, Nikola Nimr, Selîm el-Mevsılî ve İbrâhim Şeddûdî; lugatta ve dilde İbrâhim el-Yâzicî, Süleyman el-Bustânî ve Hüseyin el-Cisr; şiirde Emîr Şekîb Arslan, Vedî‘ el-Hûrî, Ahmed Şevkī, Hâfız İbrâhim, Es‘ad Dâgır; tarihte Corcî Zeydân, İskender Ma‘lûf, Huneyn el-Hûrî; basında Abdülkādir Hamza, Ahmed Teymûr, Muhammed Kürd Ali, Corcî el-Hûrî; edebiyat ve müsbet ilimlerde Kāsım Emîn, Mahmûd Bâşâ el-Felekî, Refîk el-Azm ve Süleyman el-Abd gibi isimler dikkat çeker. Yetmiş altı yıllık yayım hayatının dokuz yılını Suriye'de, altmış yedi yılını Mısır'da geçiren dergide Ya‘kūb Sarrûf, Fuâd Sarrûf, Bişr Fâris, İsmâil Mazhar, Nikola el-Haddâd ve Sebîrû el-Cisrî başyazarlık görevini yürütmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Filib dî Tarrâzî, Târîẖu’ṣ-ṣıḥâfeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, II, 52-57; Şemseddin er-Rifâî, Târîẖu’ṣ-ṣıḥâfeti’s-Sûriyye, Kahire 1969, I, 95-102; Fâruk Ebû Zeyd, eṣ-Ṣıḥâfetü’l-ʿArabiyyetü’l-muhâcire, Kahire 1985, s. 61, 66; A. Ayalon, The Press in the Arab Middle East, New York 1995, s. 52-53; Fuâd Sarrûf, “Yaʿḳūb Ṣarrûf ve Mecelletü’l-Muḳteṭaf”, ed-Dirâsâtü’l-edebiyye, Beyrut 1964, s. 35-50; “el-Muḳteṭaf”, Mv.A, II, 1730.

Muhammed Harb

MULADİES

(bk. MÜVELLEDÛN).

MUMBAİ

Hindistan’ın önemli şehirlerinden Bombay’a 1995’te verilen yeni ad

(bk. BOMBAY).

MÛNİS

(مونس)

Şîr Muhammed Mîrâb Mûnis b. Avaz b. İşim Bey Hîvekî (1778-1829)

Özbekistanlı tarihçi ve şair.

1 Rebîülevvel 1192'de (30 Mart 1778) Hîve Hanlığı'nın merkezi Hîve'de doğdu. Asıl adı Şîr Muhammed olup şiirlerinde kullandığı Mûnis mahlasıyla meşhur olmuştur. Mîrâblık (sulama nâzırlığı) görevini yürüten Özbek Yüz kabilesine mensup aristokrat bir ailenin çocuğudur. Babası Avazbiy Mîrâb, Avaz İnak Han zamanında (1790-1804) mîrâblık yapmıştır. Dedesi İşim Bey, Şîr Gazi Han'ın önemli emîrlerindendi. Büyük dedesi Hüseyinkulı ise Türkistan Türkleri'nde en yüksek rütbe olan atabeglik vazifesinde bulunmuştu.

Mûnis, ilk öğrenimini babasının köyü Kiyat'ta tamamladıktan sonra Hîve medreselerinde dinî ilimler okudu. Babasının vefat ettiği yıl (1800) Avaz İnak Han'ın sarayında ferman kâtibi olarak göreve başladı. Avaz Han'ın ardından Hîve hanı olan İltüzer Han tarafından 1805'te Kungrat hânedanının tarihini yazmakla görevlendirildi. Bir yıl sonra Buhara ordusuyla yapılan savaşta ölen büyük kardeşinin yerine mîrâblık vazifesine getirildi. İltüzer Han'ın ölümü üzerine Hârizm'de çıkan karışıklıklar sırasında görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 1806'da Muhammed Rahim Han yönetime hâkim olunca onun nedim ve musâhibleri arasına girdi, yeniden mîrâblık vazifesine getirildi ve hanın emriyle Firdevsü'l-ikbâl adlı eserini yazmaya devam etti. Rahim Han tarafından Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ isimli tarih kitabını Türkçe'ye çevirmekle görevlendirilince (1819) çalışmasına ikinci defa ara verdi. Rahim Han'ın 1825'te ölümünün ardından Allahkulı Han'ın emriyle Firdevsü'l-ikbâl'i yeniden yazmaya başladı, bir yandan da tercüme işini devam ettirdi. Eserini Safer 1227 (Mart 1812) tarihine kadar getiren Mûnis, Allahkulı Han'ın Horasan seferi dönüşünde kolera salgını sırasında öldü (Zilhicce 1244 / Haziran 1829).

Eserleri. 1. Firdevsü'l-ikbâl. XIX. yüzyılda Hîve'de parlak bir devir yaşayan Çağatay edebiyatının canlanma döneminin ilk temsilcilerinden olan Mûnis, asıl ününü ölümünden sonra yeğeni ve talebesi şair Muhammed Rızâ Âgehî tarafından tamamlanan Firdevsü'l-ikbâl isimli Çağatayca tarihine borçludur. Müellif eserini bir mukaddime ile beş bölüm (bab) halinde düzenlemiştir. Birinci bölümde Hz. Âdem'den Hz. Nûh'un çocuklarına kadar geçen devreyi, ikinci bölümde Yâfes'ten Kungratlar'a kadar Moğol hânedanlarını, üçüncü bölümde Cengiz ve ahfadını, dördüncü bölümde İltüzer Han'a kadar Kungrat hanlarını, beşinci bölümde İltüzer Han ve Muhammed Rahim dönemlerini ele almıştır. Eserin büyük kısmını oluşturan son bölümde olayları bizzat gözlemlerine veya onların şahitlerinden dinlediklerine dayanarak anlatan Mûnis'in nesri sade ve açıktır. XVII ve XIX. yüzyıllar Orta Asya tarihi hakkında yazılan en önemli kaynaklardan biri olan Firdevsü'l-ikbâl Leningrad'da bulunan, biri müellif hattı iki nüshasına dayanılarak Yuri Bregel tarafından yayımlanmıştır (Shir Muhammad Mîrâb Mûnis - Muhammad Rızâ Mîrâb Âgahî, Firdaws al-Iqbâl History of Khorezm, Leiden 1988). Eserin bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 82). 2. Mûnisü'l-uşşâk. Yaşadığı dönemde Türkistan'ın en büyük edip ve şairi olarak kabul edilen Mûnis şiirlerini ilk defa 1804 yılında küçük bir divanda toplamış, 1815'te 8446 beyitlik büyük bir divan tertip etmiş, 1815-1820 yılları arasında Mûnisü'l-uşşâk adını verdiği divanını hazırlamıştır. Saray hattatlarının birçok defa istinsah ettiği bu divan 1880'de Hîve'de taşbaskı olarak yayımlanmıştır. Nizâmî-i Gencevî, Hüsrev-i Dihlevî, Hâfız-ı Şîrâzî, Sa'dî-i Şîrâzî, Evhadüddin Enverî gibi İran şairleriyle Ali Şîr Nevâî, Lutfî, Meşreb, Bâbür gibi Orta Asya Türk şairlerinden etkilenen Mûnis'in şiir dilinin Nevâî'ye

daha yakın olduğu görülmektedir. Divanından yapılan seçmeler Özbekistan'da birçok defa basılmıştır (Tanlangan Eserler, Taşkent 1957; Saylanma, Taşkent 1980). Şiirlerinden bazı örnekler Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi'nde yer almaktadır (XV, 162-164). Şeyh Süleyman Buhârî, Lugat-ı Çağatay'ında (İstanbul 1298) Mûnis'in birçok beytini şâhid olarak kullanmıştır. Mûnis'in ölümüyle eksik kalan Ravżatü'ṣ-ṣafâ tercümesi yeğeni Âgehî tarafından tamamlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Özbek Edebiyatı II, Ankara 2000, XV, 161-164; Abdülkadir, “XIX-uncu Asır Türkistan Şair ve Tarihçilerinden Şîr Mehmet Munis”, AYB, II/13 (1933), s. 17-20; Yu. Bregel, “Muʾnis”, EI^2 (Fr.), VII, 575; a.mlf., “Āgahī”, a.e.: Suppl. (Fr.), I, 46; “Âgehî, Muhammed Rızâ”, DİA, I, 449; Mehmet Saray, “Hîve Hanlığı”, a.e., XVIII, 170.

İsmail Yiğit

MÛNİS el-MUZAFFER

(مونس المظفّر)

Ebü'l-Hasen Mûnis el-Muzaffer (ö. 321/933)

Türk asıllı Abbâsî kumandanı.

Muhtemelen 231 (845-46) yılında doğdu. Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh'ın memlüklerindendir. 267'de (880-81) Zenc isyanının bastırılmasında görev aldı. 287'de (900) sâhibü'ş-şurtati'l-asker (ordugâhın asayişinden sorumlu kumandan) tayin edildi. Müktefî-Billâh döneminde görevinden alınarak Mekke'ye sürgüne gönderildi. Muktedir-Billâh hilâfete gelince Mûnis'i Bağdat'a çağırıp kendisine geniş yetkiler verdi. Mûnis, bazı kumandanlarla kadı ve kâtiplerin Muktedir'i tahttan indirip İbnü'l-Mu'tezz'i halife ilan ettikleri isyanın ertesi günü çoğu saray gulâmlarından oluşan taraftarlarının başında harekete geçerek isyancılara karşı üstünlük sağladı. Yalnız bir gün oturabildiği tahtını bırakıp kaçmak zorunda kalan İbnü'l-Mu'tez saklandığı yerde yakalanarak öldürüldü. Bu olay, Mûnis'in Halife Muktedir ve annesi Şağab nezdindeki itibarını daha da arttırdı. 296-297 (909-910) yıllarında Bizans üzerine yaz seferlerine gönderildi. İkinci seferinden dönüşünde Fars'taki isyanı bastırmakla görevlendirildi. Bu yıllardan itibaren vezir tayinlerine müdahale etmeye başladı. 301-302'de (914-915) Mısır'a saldıran Fâtımî ordularını geri püskürttü. 303 (916) yılında el-Cezîre'de ayaklanan Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn'u, ertesi yıl Azerbaycan'da isyan eden Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ı itaat altına aldı. 306'da (918) Fâtımî saldırısına karşı Mısır'ı savunmak üzere bu ülkeye gitti. Daha sonra Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ı Erdebîl'de esir alıp Bağdat'a götürdü (307/919-20). Ardından yine Mısır'a saldıran Fâtımî ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu başarısından dolayı kendisine halife tarafından "Muzaffer" lakabı verildi (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 224).

Vezir İbnü'l-Furât el-Âkūlî'nin üçüncü vezirliği sırasında sürgüne gönderilip öldürülmesinde (312/924) önemli rol oynayan Mûnis el-Muzaffer bu tarihten itibaren sarayın kontrolünü tamamen ele geçirdi. Bazı

tarihçilerin ifadesine göre halife gibi davranmaya başladı. Emrindeki 9000 kişilik birliğiyle Bağdat'ta en güçlü kumandan olan Mûnis 315'te (927) Karmatîler'e karşı Bağdat'ı başarıyla savundu. Halife 316 (928) yılında onun teklifiyle İbn Mukle'yi vezir tayin etti. İbn Mukle ile Mûnis liderliğinde hareket eden Türk kumandanları arasındaki dayanışma ve kumandanların yönetimi bütünüyle ele geçirmeleri halifenin Mûnis'in aleyhine dönmesine yol açtı. Bu sırada vezirin görevden alınması halife ile Mûnis arasındaki anlaşmazlığın artmasına sebep oldu. Mesele, Mûnis'in de onayladığı bir şahsın vezirliğe getirilmesiyle geçici olarak çözüldü. Ancak Mûnis'in Bizans seferine çıkacağı sırada halife tarafından tertiplenen bir suikastla öldürüleceği söylentisinin yayılması ortamı bir anda gerginleştirdi. Haberin asılsız olduğunun anlaşılmasından sonra sefere çıkan Mûnis, Rakka'da iken emîrü'l-ümerâlık görevinden alınıp yerine halifenin dayısının oğlu Dînever ve Hulvân hâkimi Hârûn b. Garîb'in getirileceğini öğrenince hemen Bağdat'a döndü ve görevine devam etti (317/929). Aynı yıl Muktedir-Billâh tahtından indirilip yerine Kāhir-Billâh getirildi. Fakat Mûnis iki gün sonra Muktedir'i tekrar tahta çıkardı. Bu dönemde vezir tayini yüzünden halifeyle yine arası açılan Mûnis 320'de (932) ordusunun başında Musul'a gitti, Hamdânî emîrlerini yenerek şehri ele geçirdi. Dokuz ay burada kaldıktan sonra yeni katılımlarla güçlenen ordusunun başında Bağdat üzerine yürüdü. Bağdat dışında Şemmâsiye'de yapılan savaşta Halife Muktedir öldürüldü (27 Şevval 320 / 31 Ekim 932). Mûnis onun yerine oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed'i halife yapmak istiyordu. Ancak birlikte hareket ettiği Ebû Ya'kūb İshak b. İsmâil en-Nevbahtî'nin muhalefeti üzerine Kāhir-Billâh'ı tekrar halifelik tahtına oturttu. Bir süre sonra Kāhir'in kendisi ve arkadaşları aleyhine bir komplo hazırlığı içinde olduğunu öğrenince onu tahttan indirip yerine Müktefî-Billâh'ın oğlu Ebû Ahmed'i halife yapmak için harekete geçti. Bu amaçla arkadaşlarıyla gizli bir toplantı yaptı. Fakat daha erken davranan Kāhir-Billâh'ın adamları tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürüldü (Şâban 321 / Ağustos 933).

Önceleri emîrü'l-cüyûş, daha sonra emîrü'l-ümerâ lakabını kullanan Mûnis, Abbâsî yönetimine fiilen hâkim olan kumandanların en meşhurlarından olup kazandığı nüfuz bakımından öncekileri geride bırakmıştır. Emîrü'l-ümerâlık görevinin kurumsallaşmasıyla bu makama gelen kumandanlar onu taklit ederek halifeleri emir altına almışlardır. Mûnis el-Muzaffer çağdaşı

Mûnis el-Hâzin ile (Mûnis el-Fahl) karıştırılmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 273-274, 277-278; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 140-143, 149; Ebû Bekir es-Sûlî, Ḳısmün min aḫbâri'l-Muḳtedir-Billâh el-ʿAbbâsî (nşr. Halef Reşîd Nu'mân), Bağdad 1999, bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 310-311, 313; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi't-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI, içinde), s. 32-36, 66-68, 72-78, 104-109, 136-138; ayrıca bk. İndeks; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, bk. İndeks; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 76; V, 19; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 56-57; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, bk. İndeks; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, el-Vezâre: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ fi'd-Devleti'l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, s. 167, 172, 178-189, 211-213; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 189-190, 193-195, 313-314; H. Bowen, "Muʾnis al-Muẓaffar", EI² (İng.), VII, 575.

İsmail Yiğit

MURÂBAHA

(المرابحة)

Alış fiyatı veya maliyet üzerine belli bir kâr ilâvesiyle yapılan bir tür güvene dayalı satış sözleşmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “artma, kâr, ticarî kazanç” anlamındaki ribh kökünden türeyen ve “kazandırma, kâr hakkı tanıma” mânasına gelen murâbaha terim olarak bir malın alış fiyatı veya maliyeti üzerine belirli bir kâr konarak satılmasını ifade eder (burada mufâale babının müşareket anlamı taşımadığı hakkında bk. Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, V, 171). Fıkıhta bey‘ akdi satım parasının (semen) belirleniş şekli açısından iki ana grupta incelenir. Semen,

satım konusu malın (mebî’) satıcıya maliyetinden bağımsız olarak tarafların pazarlık etmesi yoluyla belirlenirse buna “bey‘u’l-müsâveme” denir; satımın yaygın şekli budur. Semenin satıcının maliyet konusundaki beyanına göre belirlenmesi durumunda ise güvene dayalı satım türlerinden (büyûu’l-emâne) söz edilir; bunlar da fiyat satıcının aldığı bedelden düşükse “vadîa”, yüksekse “murâbaha”, aldığı bedele eşitse “tevliye” adını alır. Özellikle piyasayı bilmeyen müşteriye güvenilirliği yüksek bir alım yapma imkânı sağlayan murâbahanın çekişmeye ve haksız kazanca yol açmaması için şartları ve hükümleri fıkıhta ayrıntılı biçimde incelenmiştir. İki taraflı bir hukukî ilişki olan klasik anlamdaki murâbaha yanında bu kavram -bazı kayıtlar eklenerek-günümüz özel finans kurumlarının en önemli işlemlerinden biri olan ve üç tarafı ilgilendiren bir muameleyi ifade etmek için de kullanılır.

Ribh kelimesinin türevi olan fiil bir âyette (el-Bakara 2/16) ve değişik türevleri hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, “rbḥ” md.) geçmekle birlikte Kur’an’da ve hadislerde murâbaha kelimesine rastlanmamaktadır. Malın alış fiyatına veya maliyetine maktû bir kâr ilâvesiyle yapılan murâbaha, satım akdiyle ilgili genel hükmün (el-Bakara 2/275; en-Nisâ 4/29) kapsamında sayıldığından cevazı hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Mâlikîler, doğru beyan edilmediğinde çıkabilecek

sorunlar dolayısıyla böyle satışları tercihe şayan bulmaz. Alış fiyatı veya maliyete nisbî kâr eklenerek yapılan murâbahayı da çoğunluk tecviz etmekle birlikte bazı fakihler câiz görmez, bazıları mekruh sayar.

Murâbahanın sahih olması için satım akdinde arananlar yanında şu şartların gerçekleşmiş olması gerekir: a) Önceki satım sözleşmesi sahih olmalıdır. Çünkü murâbaha önceki semen esas alınarak yapılan bir akiddir. Halbuki fâsid akidde Hanefîler'e göre mülkiyet sonucu doğsa da belirlenen fiyat (semen-i müsemmâ) değil mebîin kıymeti veya misli dikkate alınır; cumhura göre ise böyle bir akid zaten mülkiyet sonucu doğurmaz. Diğer taraftan Hanefî ve Şâfiîler'e göre murâbahaya konu olacak malın satıcıya mutlaka satım yoluyla geçmesi gerekmez; hibe ve vasiyet gibi bir yolla mülkiyeti kazanılan bir mal da kıymeti belirlenerek murâbahaya konu yapılabilir. b) Alış fiyatı taraflarca biliniyor olmalıdır. Alış fiyatına nelerin dahil sayılacağı ve bunu etkileyen değişiklikler murâbaha hükümleri arasında geniş bir yer tutar. Alış fiyatı akid meclisi dağılmadan önce müşteriye bildirilmezse murâbaha geçersiz olur. c) Önceki sözleşmede semen aynı cinsten ribevî bir malla değişilmiş olmamalıdır. Ribevî malların kendi cinsleriyle eşit miktarda ve peşin mübâdelesi şart kılındığı için murâbahalı satılması halinde alınan fazlalık kâr değil faiz olur. d) Kâr taraflarca biliniyor olmalıdır. Zira kâr satış bedelinin bir kısmını teşkil etmektedir; satış bedelinin bilinmesi ise bey'in şartlarındandır. Kâr, mâlûm ve muayyen olmak kaydıyla gerek misliyyattan gerekse kıyemiyyattan, önceki semenle aynı veya farklı cinsten olabilir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'in konuyla ilgili hükümlerinden, kâr hesaplamasında satıcının ilk satıcıya ödediği satım parası yanında maliyete dahil diğer unsurların da esas alınacağı anlaşılmaktadır (Atıyye Feyyâz, s. 53). Mâlikîler ise maliyete dahil edilip edilmeyecek unsurları ele alırken bunların kâra yansıtılıp yansıtılmayacağı hususunda bir ayırım yaparlar (aş. bk.). Yukarıda belirtildiği üzere, kârın alış fiyatına veya maliyete oranla belirlenmesini mekruh sayanlar hatta câiz görmeyenler vardır. e) Hanefîler'e göre önceki satım sözleşmesinde semen misliyyattan olmalıdır. Çünkü murâbaha önceki semenin üzerine kâr konarak yapılan bir satımdır. Önceki semen kıyemî mal ise bunun değeri bilinmediğinden murâbahanın semeni de belirsiz kalır. Ancak bu malı mülkiyetinde bulunduran kimseyle oran belirleyerek değil maktû bir kâr ilâvesiyle murâbaha yapılabilir. Şâfiîler'e göre bir kimse kıyemî mal karşılığında satın aldığı bir malı, "Aldığım fiyata veya bana

maliyetine satıyorum" diyerek satabilir; ancak kıyemî mal karşılığında aldığını ve değerini müşteriye bildirmesi gerekir. Bazı Şafiî fakihlerine göre ise malın niteliğini belirtmesi gerekli olmayıp değerini söylemesi yeterlidir. Benzeri görüşler Hanbelîler'de de mevcuttur. Mâlikîler'de ilk akiddeki semenin mislî olup olmamasına ve müşterinin elinde bulunup bulunmamasına göre farklı görüşler ve rivayetler vardır (Mv.F, XXXVI, 320-321).

Murâbahada satıcının alış fiyatı / malın kendisine maliyeti ve malın durumu hakkındaki beyanları bu akde bağlanacak hükümler açısından özel bir önem taşır. Eğer satıcı, fıkıh terminolojisinde "malı alırken borçlandığı şey" anlamında kullanılan (Kâsânî, V, 222) re'sü'l-mâle (sermaye) yani alış fiyatına (ilk semen) neleri dahil saydığını müşteriye açıklamışsa bunların tamamını sermayeye ekleyebilir. Buna karşılık, "Bana şu fiyata mal oldu" şeklinde bir beyanda bulunmuşsa onun üzerine bir ilâve yapması câiz olmaz. Bu iki noktada fakihler görüş birliği içindedir. Fakat taraflarca bu konuya yeterli açıklık getirilmeden akid yapılması, özellikle satıcının "bana mal olduğu fiyata" şeklinde genel bir ifade kullanması sık rastlanan bir durum olduğundan fıkıh doktrinleri nelerin fiyata veya maliyete dahil sayılacağı, nelerin sayılmayacağı hususunda ölçüler geliştirmişler ve çözümler üretmişlerdir. Maliyet esasına göre yapılan murâbahada Hanefîler'in benimsediği temel kural, ticarî örfe göre maliyete eklenebilen bütün harcamaların sermayeye ilâve edilebilmesidir. Buna göre nakliye, boyama, eğirme, tabaklama ve ağaçlandırma gibi malın aynında veya kıymetinde artış sağlayan harcamalar sermayeye ilâve edilebilir; çoban, bekçi ücreti ve satıcının şahsî giderleri gibi mala katma değer sağlamayan harcamalarla satıcının kendi emeğine veya başkası tarafından karşılıksız yapılanlara mukabil bir ücret sermayeye ilâve edilemez. Mâlikîler bu konuda üç durumu birbirinden ayırt ederler. a) Malda gözle görülür bir iyileşme (değer artışı) sağlayan boyama ve yıkama gibi masraflar sermayeye eklenir (maliyet hesabına dahil edilir) ve kâra yansıtılır. b) Satıcının bizzat yapamayacağı ve malın değerinde artış meydana getirmeyen uzun mesafeye nakil ve depolama gibi masraflar sermayeye eklenir ama kâra yansıtılmaz. c) Satıcının bizzat yapabileceği ve malın değerinde artış meydana getirmeyen simsarlık, dürme ve paketleme gibi masraflar sermayeye eklenmeyeceği gibi kâra da yansıtılmaz. Mâlikî fakihlerinin de bu ölçülerin uygulanmasında ticarî örfe sıkça atıfta

bulundukları görülür. Şâfiî, Ca'ferî ve Zeydîler'e göre hamal ve kileci ücreti gibi satış işleminin gereklerinden olan masraflar yanında hayvanı semirtme, tedavi ettirme gibi mala değer kazandırma amacı taşıyan harcamalar da sermayeye eklenir; sırf koruma amaçlı harcamalarla satıcının veya karşılıksız olarak başkasının emeğiyle oluşan katkılar eklenmez. Hanbelîler, "bana mal oluşuna göre" diye genel bir ifade kullanılmasını tasvip etmezler ve alıcıya ayrı ayrı açıklamak kaydıyla satıcının mala değer katan masrafları ve ister kendisinin ister ücretle çalıştırdığı kişinin bu nitelikteki emeğinin ücretini sermayeye ekleyebileceğini söylerler.

Malın alış fiyatıyla ilgili diğer meselelerin belli başlıları şunlardır: 1. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre murâbahada esas alınacak semen satıcının ilk satıcıya ödemeyi taahhüt ettiği bedeldir. Daha sonra fiilen

farklı bir ödeme yapmışsa, meselâ akidde ödemenin dinar üzerinden yapılacağı kararlaştırıldığı halde tarafların anlaşmasıyla ödeme dirhemle yapılmışsa ilk kararlaştırılan dikkate alınır. Mâlikî mezhebinde ise satıcının gerek sözleşmeyle taahhüt ettiğini gerekse fiilen ödediğini alıcıya açıklaması kaydıyla taraflar bunlardan birini esas alabilir. 2. Satıcının aldığı malın fiyatında -akdin bağlayıcılık kazanmasından önce-herhangi bir sebeple bir indirim veya ilâve gerçekleşirse bunun murâbahaya yansıtılacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir. İndirim veya ilâve akdin bağlayıcılık kazanmasından sonra olursa üç görüş vardır. a) Hanefîler'e ve Zeydîler'e göre bu, akdin aslına bağlı bir durum olup murâbahaya yansıtılır. b) Şâfiî ve Hanbelîler bunun önceki akdin tarafları arasında bir teberru ilişkisi gibi düşünülmesi gerektiği ve murâbahaya yansıtılmayacağı kanaatindedir. c) Mâlikîler'e göre ise alıcı muhayyerdir. İsterse indirim veya ilâve yapılmaksızın kararlaştırdıkları semenle malı alır; isterse satıcıdan kendisine yapılan indirimin yansıtılmasını talep eder, kabul ederse malı tutar, etmezse geri verir. 3. Satıcı, malı -babası ve çocuğu gibi-piyasa şartlarından farklı fiyata alması muhtemel kişilerden almışsa veya gabne uğramışsa bu durumu beyan etmesi gerekir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre ise yakınlardan yapılan alımı açıklamak gerekmez. 4. Satıcının malı vadeli almış olması murâbahada fiyatı etkilemez; ancak bu durumu beyan etmesi gerekir. 5. Fakihlerin çoğunluğu, taraflarca akid sırasında bilinmesi şartıyla malın üstünde yazılı olan semen (etiket fiyatı) üzerinden murâbaha yoluyla satılmasında sakınca

görmez.

Alış fiyatıyla yakın ilişkisi dolayısıyla murâbahada akde konu olan malın durumu üzerinde de önemle durulmuştur. Bu konuyla ilgili meselelerin başlıcaları şunlardır: 1. Murâbaha yoluyla satılan malın değerinde satıcının bunu alış tarihinden sonra piyasanın etkisiyle meydana gelen değişikliğin dikkate alınmayacağı hususunda ittifak vardır (satış tarihindeki değerin esas alınmasına imkân veren çağdaş formüller ve eleştirisi için bk. Atıyye Feyyâz, s. 43-44). Ancak değişikliği biliyorsa satıcının bunu açıklaması gerekir. 2. Satıcının malı aldığı esnada mevcut (yavru, meyve, süt, yün gibi) semereleri alıcıya beyan etmesi gerekir; çünkü bunlar ayrı tutulacağı özel olarak belirtmemişse mebîin bir parçasını oluşturur; satıcı tüketmiş veya alıkoymuşsa bunların karşılığını semenden tenzil eder. Satıcının malı aldıktan sonra kendi mülkiyetindeyken oluşan ve mala bitişik olmayan (munfasıl) artış ve semereleri fakihlerin çoğunluğuna göre yalnız kendisine aittir, malı bunlardan ayrı olarak aldığı bedel üzerinden satabilir, semenden tenzil etmesi gerekmez. Fakat bu gruptaki fakihlerden Mâlikîler'e göre malın alımı üzerinden uzun zaman geçtiğini alıcıya bildirmelidir. Hanefîler'e göre ise bunlar malın aslına tâbidir, alıcıya beyan edilmesi gerekir. 3. Satıcının elindeyken malda ister tabii âfet sebebiyle ister kendisinin yahut başkasının fiiliyle eksilme olmuş veya mal ayıplı hale gelmişse satıcının bunu beyan etmesi gerekir; ancak Ebû Hanîfe ve bir rivayete göre Muhammed b. Hasan tabii âfet durumunda beyana gerek olmadığı ve aldığı bedel üzerinden satabileceği kanaatindedir. Beyandan maksat eksilme veya ayıbın kendi elinde meydana geldiğini açıklamasıdır, malda ayıp bulunduğu ise her hâlükârda açıklanmalıdır. 4. Murâbaha konusu maldan yararlanmak satıcının tabii hakkı olup bu kullanım neticesinde kendisinin veya başkasının fiiliyle malda eksilme olmamış yahut mal ayıplı hale gelmemişse bunu beyan etmesi ve satım bedelinden bir indirim yapması gerekmez. Mâlikîler'e göre uzun süre kullanma durumunda bunun alıcıya bildirilmesi müstehaptır. 5. Toptan alınan malların bir kısmının murâbaha yoluyla satılmasında ilke malın niteliğine göre zarara yol açmadan teslim edilebilmesi ve semende belirsizliğin bulunmamasıdır. Buna göre mislî nitelikteki malın bir miktarının birim fiyatı üzerinden murâbaha yoluyla satılması ittifakla câizdir. Şâfiî ve Hanbelîler'de hâkim kanaat, kıyemî malların da toplam fiyatın satılan kısma takdirî kıymeti üzerinden paylaştırılması yoluyla murâbahaya konu

edilebileceği yönündedir. Hanefîler'e göre ise beyan edilmeden böyle bir satış câiz olmaz. Ortak mülkiyete konu bir malda paydaşların kendi hisselerini murâbaha yoluyla satması hususunda da aynı ilke vb. yaklaşımlar söz konusudur.

Murâbaha güvene dayalı bir akid olduğundan satıcı gerek fiyat / maliyet gerekse satım konusu malın durumu hakkında müşterinin alımla ilgili irade ve tercihini etkileyecek hususlarda yeterli açıklama yapmakla yükümlü olduğu gibi bu açıklamaların doğru olmaması akde bağlanacak hükümleri etkiler. Gerçek dışı beyanın güveni kötüye kullanmaktan veya hatadan kaynaklanması halleriyle bunun anlaşıldığı sırada satım konusu malın mevcut olup olmaması ihtimalleri birbirinden ayırt edilerek ele alındığında pek çok ayrıntı ve mezhep içi farklı görüş ortaya çıkmakla birlikte murâbaha açısından özel önemi olanı hıyanetin ortaya çıkması durumudur. Mezheplerin bu konuyla ilgili temel yaklaşımları şöylece özetlenebilir: a) Hıyanet semenin miktarındaysa Ebû Hanîfe ve Muhammed ile Şâfiîler'deki bir görüşe ve Zeydîler'e göre alıcı semenin tamamı karşılığında malı alıp almamakta serbesttir, fakat gerçek miktara göre semenden indirim yapılmasını talep edemez; Ebû Yûsuf'a göre ise semenden indirim yapılır, ama müşterinin muhayyerlik hakkı yoktur. Mâlikîler'e göre satıcı indirim yaparsa müşteri almak zorundadır, yapmazsa alıp almamakta serbesttir. Şâfiîler'de daha üstün kabul edilen görüşe ve Hanbelîler'e göre bu durum akdin sıhhatini etkilemez, satıcının gerçek miktara göre semenden ve kârdan indirim yapması gerekir, alıcıya muhayyerlik hakkı tanınmaz. Zâhirîler'e göre bu durumun akde tesiri yoktur. b) Hıyanet semenin niteliğindeyse, meselâ vadeli aldığı halde bunu alıcıya bildirmemişse Ebû Hanîfe ve Muhammed ile Şâfiî, Hanbelî ve Zeydîler'e göre alıcı malı satıcının belirttiği fiyata alıp almamakta muhayyerdir; Ebû Yûsuf müşteriye muhayyerlik tanınmayacağı, fakat ticarî teamüllere göre vadeye tekabül eden miktarın semenden düşülmesi, ödenmişse alıcıya iade edilmesi gerektiği kanaatindedir. c) Tabii âfet sebebiyle malın ayıplı hale geldiği gizlenmişse Ebû Hanîfe ve Muhammed ile Mâlikî, Şâfiî ve Zeydîler'e göre müşteri satıcının belirttiği fiyattan malı alıp almamakta muhayyerdir. Ebû Yûsuf ile Hanbelîler'e ve Zâhirîler'e göre ayıba tekabül eden miktar semenden düşülür, ancak müşterinin muhayyerlik hakkı yoktur (Ahmed Sâlim Abdullah Mülhim, s. 69-71; ayrıca bk. GALAT; HATA; HİLE; MUHAYYERLİK; TAĞRÎR). Satıcının hıyaneti müşterinin ölümünden

veya malın onun tarafından kısmen ya da tamamen tüketilmesinden yahut iadeyi engelleyecek kadar ayıplı hale gelmesinden sonra ortaya çıkarsa Hanefîler'e göre alıcının muhayyerliği düşer; Ebû Hanîfe'ye ve Muhammed'in meşhur kavline göre bu durumda fiyatın tamamı bağlayıcılığını korurken Ebû Yûsuf'a göre aldatılan miktar ve bunun kâra yansıyan yüzdesi tutarınca indirim yapılır. İmam Mâlik'e göre satıcı malın gerçek alış fiyatıyla kârın toplamı olan meblağı veya -yanlış beyana göre kârlı fiyatı aşmamak üzere-müşterinin onu kabzettiği günkü kıymetini tutup aradaki farkı iade etmelidir.

Günümüzde değişik ülkelerde faizsiz bankacılık tezine dayalı olarak faaliyet gösteren finans kurumlarının işlem hacmi içinde en büyük paya sahip olan ve alım satımı câiz her türlü mal ihtiyacının finansmanında kullanılan satın alma tâlimatı üzerine murâbaha işleminin (Arapça'da "el-murâbaha li'l-âmir bi'ş-şirâ", Türkiye'deki uygulamada "üretim desteği" ve "bireysel finansman desteği") gerçekleşme biçimi ana hatlarıyla şöyledir: Fon kullanmak isteyen müşteri malı bulur, satıcı ile görüşür, akdi kesinleştirmemek şartıyla pazarlık da yapabilir, malın niteliklerini ve bedelini belirten bir proforma fatura ile finans kurumuna talebini bildirir. Kurum tarafından gerekli incelemeler yapıldıktan sonra müşterinin talebi olumlu karşılanırsa istediği mal satıcıdan peşin bedelle sözlü veya yazılı olarak satın alınır ve bedeli doğrudan satıcıya ödenerek kendisinden malın müşterinin belirttiği adrese teslim edilmesi istenir. Satın alma işlemi gerçekleştikten sonra mal müşteriye belirlenen bedel (fatura tutarı + kâr) üzerinden takside bağlanarak satılır. Alıcı ödemeleri anlaşmaya varılan ödeme planı uyarınca finans kurumuna yapar. Birçok bakımdan klasik anlamdaki murâbahadan farklılıklar taşıyan bu işlemin (Refik Yûnus el-Mısrî, Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, V/2 [1988], s. 1138-1140) meşruiyet temelleri izah edilirken genellikle -alıcının tâlimatı bağlayıcı sayılmasa da-sahâbe döneminden beri, piyasayı iyi bilen kimselerin tecrübesinden yararlanma ve / veya finansman sağlama amacıyla buna benzer yöntemlerin uygulanageldiği ve klasik literatürde ele alındığı belirtilir (örnekler ve bu tür muamelelerin gelişim seyri hakkında bk. Suûd Muhammed er-Rubey'a, s. 17-24). Bu tür murâbahanın yararları, sakıncaları ve problemleri 1970'lerden beri birçok ilmî toplantıda ele alınmış, konuyu fıkıh, iktisat, pozitif hukuk ve muhasebe teknikleri açısından inceleyen zengin bir literatür oluşmuştur. Zaruret ve maslahat

ilkelerinin işletilmesi ve mezheplerin görüşlerinin karma biçimde uygulanması (telfîk) gibi fıkıh usulüyle ve bu muameleye ağırlık verilmesinin söz konusu kurumların mahiyetine etkisi ve ekonomik sonuçları gibi iktisatla ilgili olanlar yanında doğrudan murâbaha işlemi hakkındaki tartışmaların daha çok şu noktalarda yoğunlaştığı görülmektedir: Müşterinin finans kurumunun mülkiyetinde olmayan bir malı satın alma, kurumun da bunu satma vaadini veya bunlardan birini bağlayıcı saymanın fıkıh kurallarına uygun olup olmadığı, bu işlemin faiz almaya yönelik hile niteliği taşıyıp taşımadığı, bir satışta iki satış ve kişinin sahibi olmadığı malı satması gibi şer‘an yasaklanmış muameleler kapsamına girip girmediği, malın kurum tarafından kabzı ve hasar sorumluluğu problemi, özellikle finans kurumunun malla hiçbir ilişkisinin kalmaması sonucunu doğuran faturanın doğrudan müşteriye kesilmesi uygulaması, finans kurumunun maliyet fiyatına hangi masrafları yükleyebileceği, bazı durumlarda müşteriyle kurum arasında vekâlet ilişkisi kurulması, müşterinin satıcıya ön ödeme yapması, finans kurumuna yapılacak erken ödeme için indirim ve geç ödeme için mahrum kalınan kâr adıyla ceza hükmünün konması, bazı finans kurumlarının şer’î kurallara uymada hassasiyet göstermemesi sebebiyle teoride kabul edilen esasların uygulamaya doğru yansıtılmaması. Bu arada bazı yazarlar, bir kısım sorunların yasal düzenlemelerden ve teknik zorunluluklardan kaynaklandığını ve murâbaha uygulamalarının kurumdan kuruma farklılıklar taşıdığını belirtirler. 1970’lerden bu yana bazı değişiklikler geçiren murâbaha günümüzde Batı’daki bankalarda da kullanım alanı bulan bir finansman yöntemidir (ayrıca bk. FAİZ; HİLE; ÎNE; KAPARO).

Öte yandan Osmanlılar’da faizle para vermeye, özellikle kanunî sınırın üstünde faiz şartı içeren borç mukavelesine ve aşırı kârla satış yapmaya murâbaha, faizle para verenlere murâbahacı deniyordu. İzinsiz olarak faizle ödünç vermeyi âdet edinmiş kimseler için tefeci tabiri kullanılırdı. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu’ya yayılan kapıkulları ile diğer askerîlerin ve emeklilerinin murâbaha ve iltizam yoluyla ekonomik yönden güçlenip âyanlara katılmasının Osmanlı’nın siyasî, iktisadî ve içtimaî dengelerinin bozulmasında etkili olduğu, âyanın bir yandan iltizama katılmak ve çiftçiye borç vermek suretiyle servetini arttırırken diğer yandan da işlerini düzeltme veya vergisini ödeyebilmek için borç alan halkı kendisine daha bağımlı hale getirdiği görülmektedir. Özellikle 1596’dan

sonra bir kısmı murâbahacılık kurbanı olan binlerce insan Celâlî saldırılarından kurtulabilmek için civardaki emniyetli şehir ve kasabalara, İstanbul'a, hatta Rumeli'ye kaçmıştır. 1609'da I. Ahmed, reâyâyı tefecilerden ve ehl-i örfün baskı ve haksız salgunlarından korumayı amaçlayan bir adâletnâme çıkarmıştır. Osmanlı idaresince 22 Mart 1303 (3 Nisan 1887) tarihinde çıkarılan ve faiz hadlerini % 9 ile sınırlandıran tüzük de Murâbaha Nizamnâmesi adını taşıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "rbḥ" md.; Şâfiî, el-Üm, III, 33; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 226-242; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 14-15; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 78-91; XXX, 237-241; İbn Rüşd (el-Ced), el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Beyrut 1408/1988, II, 55-59, 125-137; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 220-226; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 187-189; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa'bân M. İsmâil), Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), IV, 198-209; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIII, 3-14; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, III, 185-194; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 174-175; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, III, 377-379; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 494-510; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 106, 111-118; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 229-235; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, V, 171-180; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-Arabî), XII, 383-387; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 159-170; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 132-142; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 593-600; Sâmî Hasan Hammûd, Taṭvîrü'l-aʿmâli'l-maṣrifiyye bimâ yettefiḳu ve'ş-şerîʿatü'l-İslâmiyye, Kahire 1976, s. 476-483; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, III, 256-259; Abdülhamîd Mahmûd el-Ba'lî, Fıḳhü'l-murâbaḥa fi't-taṭbîḳi'l-iḳtiṣâdiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1985; M. Şehhât el-Cündî, ʿAḳdü'l-murâbaḥa beyne'l-

fıḳhi'l-İslâmî ve't-teʿâmüli'l-maṣrifî, Kahire 1406/1986; Syed Hamed Abdul Rehman Alkaff, al-Murabaha in Theory and Practice, Karachi 1986; Yûsuf el-Kardâvî, Beyʿu'l-murâbaḥa li'l-âmir bi'ş-şirâʾ kemâ tücrîhi'l-meṣârifi'l-İslâmiyye, Kahire 1987; Ahmed Ali Abdullah, el-Murâbaḥa, uṣûlühâ ve aḥkâmühâ ve taṭbîḳātühâ fi'l-meṣârifi'l-İslâmiyye, Hartum 1987; Ahmed Sâlim Abdullah Mülhim, Beyʿu'l-murâbaḥa ve taṭbîḳātühâ fi'l-meṣârifi'l-İslâmiyye, Amman 1410/1989; M. Salâh M. es-Sâvî, Müşkiletü'l-istis̱mâr fi'l-bünûki'l-İslâmiyye ve keyfe ʿâlecehe'l-İslâm, Mansûre 1410/1990, s. 195-240, 628-654, 660-661; Refîk Yûnus el-Mısrî, Beyʿu'l-murâbaḥa li'l-âmir bi'ş-şirâʾ fi'l-meṣârifi'l-İslâmiyye, Beyrut 1996; a.mlf., "Beyʿu'l-murâbaḥa li'l-âmir bi'ş-şirâʾ", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, V/2, Cidde 1409/1988, s. 1127-1179; Feyyâz Abdülmün'im Haseneyn, Beyʿu'l-murâbaḥa fi'l-meṣârifi'l-İslâmiyye, Kahire 1996; Ebû Hâzim Yahyâ İsmâil Îd, Beyʿu'l-murâbaḥa fi'l-bünûki'l-İslâmiyye beyne'l-ḥilli ve'l-ḥurme, Amman 1996; Atıyye Feyyâz, et-Taṭbîḳātü'l-maṣrifiyye li-beyʿi'l-murâbaḥa fî ḍavʾi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1419/1999; Suûd Muhammed er-Rubey'a, Ṣıyaġü't-temvîl bi'l-murâbaḥa, Küveyt 1421/2000; Bekir Reyhân, et-Temvîl bi'l-murâbaḥa fi'l-meṣârifi'l-İslâmî, Ürdün 2004; Servet Bayındır, Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkhı'ndaki Yeri (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 48-65; Hasan Abdullah el-Emîn, "el-İstişmârü'l-lâribevî fî niṭâḳi ʿaḳdi'l-murâbaḥa", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XX/4, İslâmâbâd 1985,

s. 5-40; Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, V/2, Cidde 1409/1988, s. 965-1600; Kemâl Tevfîk M. el-Hattâb, "el-Ḳabż ve'l-ilzâm bi'l-vaʿd fî ʿaḳdi'l-murâbaḥa li'l-âmir bi'ş-şirâʾ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Müʾte li'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsât, XV/1, Mûte 2000, s. 233-259; "Murâbaḥa", Mv.F, XXXVI, 318-328.

İbrahim Kâfi Dönmez

MURABBA

(مربّع)

Divan şiirinde, dörder mısralık bendlerden oluşan musammat nazım şeklindeki manzume

(bk. MUSAMMAT).

MURABBA BESTE

(bk. BESTE).

MURÂBIT

(bk. RİBÂT).

MURÂBITLAR

(المرابطون)

Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear adalarında hüküm süren Berberî hânedanı ve devleti (1056-1147).

Hânedan adını, din âlimi Abdullah b. Yâsîn'in Senegal nehri üzerindeki bir adada inşa ettirdiği "ribât"tan almıştır. Devleti kuran kabilelerden Lemtûne'ye nisbetle ed-Devletü'l-Lemtûniyye, mensupları yüzlerini bir peçeyle örttükleri için el-Mütelessimûn, el-Mülessimûn diye de isimlendirilir. Kuzey Afrika, V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Zenâte kabilesinden müstakil emirlikler tarafından yönetiliyordu. Bunlardan Cüdâle'nin reisi Yahyâ b. İbrâhim 427'de (1036) hac dönüşü Kayrevan'da Mâlikî fakihi Ebû İmrân el-Fâsî ile görüşürken, III. (IX.) yüzyılda İslâm'a girmekle birlikte dinî kültür bakımından zayıf kalan bu kabileler arasında tebliğ faaliyeti başlatmayı düşündüğünü söyleyince Ebû İmrân talebesi Veccâc b. Zellû'nun bu konuda kendisine yardımcı olacağını bildirdi. Veccâc da bu iş için talebelerinden Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî'yi görevlendirdi. Önce Cüdâle, ardından Lemtûne kabilesinin yurduna giden Abdullah b. Yâsîn, olumlu bir sonuç alamayınca Lemtûne kabilesi liderlerinden Yahyâ b. Ömer'le ve diğer bazı talebeleriyle birlikte Senegal nehri üzerindeki bir adaya yerleşip burada bir ribât yaptırdı. Talebeleriyle beraber tebliğ ve cihad hareketi başlatarak Cüdâle ve Lemtûne başta olmak üzere Sanhâce'ye mensup kabileleri itaat altına aldı (434/1042-43). Dinî otoriteyi elinde tutan Abdullah ordunun kumandanlığına Cüdâle'nin reisi Yahyâ b. İbrâhim'i, o ölünce de Yahyâ b. Ömer'i getirdi. 445 (1053) yılında Batı Sudan-Kuzey Afrika kervan yolunun önemli ticaret merkezi Sicilmâse zaptedildi. Abdullah b. Yâsîn, Yahyâ b. Ömer'in ölümü üzerine yerine kardeşi Ebû Bekir'i tayin etti (447/1055). Ebû Bekir kuzeye yönelerek Fâtımîler'in elindeki Sûs bölgesinin merkezi Târûdânt'a hâkim oldu. Ardından Mağrib-i Aksâ'ya giren Abdullah b. Yâsîn'e bağlı kuvvetler Ağmât'ı Zenâte'nin elinden aldılar ve burayı geçici başşehir edinerek Murâbıtlar Devleti'ni kurdular (448/1056). Batı Sudan'daki Gāne Krallığı topraklarına girip Evdeguşt şehrini işgal ettiler. Daha sonra iki kol halinde

kuzeydeki Gumâre ve putperest Bergavâta kabilelerinin üzerine yürüdüler.

Abdullah b. Yâsîn'in ölümünün (451/1059) ardından Ebû Bekir b. Ömer önce Bergavâta'yı itaat altına aldı, Lemtûne ile Cüdâle arasında önemli bir ihtilâf çıktığı duyulunca Fas bölgesinin yönetimini amcazâdesi Yûsuf b. Tâşfîn'e bırakıp bu ihtilâfı çözmek için Sahrâ'ya gitti (453/1061). Ertesi yıl Merakeş şehrinin inşaatını başlatan Ebû Bekir, 460 (1068) yılına kadar Rif'ten Tanca'ya uzanan bölgeyi kontrol altına almayı başardı. Daha sonra Sudan'a yönelip Gāne Devleti'ne bağlı birçok merkezi ele geçirdi. Dönüşte Merakeş yakınlarında Yûsuf b. Tâşfîn ve kalabalık ordusu tarafından karşılandı (465/1073). Yûsuf'un ordusunun ihtişamını görünce endişeye kapılan Ebû Bekir devlet ricâlinin önünde tahtını Yûsuf'a devrettiğini açıkladı ve ordusunun başında tekrar Sahrâ'ya döndü. 469 (1076-77) yılında Gāne Devleti'nin başşehrini hâkimiyeti altına aldı, İslâmiyet'i kabul eden kralını makamında bıraktı. Emrindeki birlikler kısa sürede Batı Sudan'ı ve bölgedeki altın madenlerini ele geçirdi. Bölge halkının büyük bir kısmı İslâmiyet'i bu dönemde kabul etti. Ebû Bekir 480'de (1087) öldü.

Öte yandan Yûsuf b. Tâşfîn, Mağrib-i Aksâ'nın önemli sahil şehri Tanca'yı ele geçirdi (470/1077-78) ve Mağrib-i Evsat'a yönelerek Vecde (Vücde), Tilimsân ve Vehrân'ı alıp Cezayir şehrine kadar ulaştı (1080). Cezayir'de günümüze ulaşan bir cami (el-Câmiu'l-kebîr) inşa ettirdi. Daha sonra Sebte'ye (Ceuta) hâkim oldu (477/1084). Tuleytula'nın (Toledo) işgalinden sonra Kastilya (Castilla) ve Aragon krallıkları karşısında zor duruma düşen Endülüs'teki müslüman emirlikler Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istediler. On üç Endülüs emîrinin imzaladığı davet mektubunu alan Yûsuf, Cezîretülhadrâ'nın (Algeciras) kendisine verilmesi şartıyla Endülüs'e geçti (479/1086). İşbîliye (Sevilla), Gırnata, Mâleka (Malaga) ve Batalyevs'ten (Badajoz) gelen Endülüs kuvvetlerinin katıldığı ordusuyla Zellâka'da (Saclarias) Kastilya kralına karşı kesin bir zafer kazandı (12 Receb 479 / 23 Ekim 1086). Yaklaşık bir asırdır zaferi unutan Endülüs müslümanlarını yok olmaktan kurtaran Yûsuf, hıristiyan yayılmasını durduran bu zaferin ardından Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh'tan "emîrü'l-müslimîn" ve "nâsırüddin" unvanlarını aldı. Mağrib'de nâib olarak bıraktığı oğlu Ebû Bekir'in öldüğünü duyunca hemen Merakeş'e döndü. Bağdat Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh'a elçi gönderip saltanatının meşruiyeti için ondan menşur istedi. Ardından halife ve kendisi adına para bastırdı, hutbelerde

onun adını da okuttu. Yûsuf, müslüman emîrlerin yeniden birbirleriyle mücadeleye girmesi ve Kastilya kralının tekrar saldırılara başlaması üzerine 481 (1088) yılında ikinci defa Endülüs'e geçti. Gazzâlî ve İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî gibi fakihlerin, anlaşmazlığa düşen ve birbirlerine karşı hıristiyan krallıklardan yardım isteyen Endülüs emîrleriyle savaşmanın câiz olduğuna dair fetva vermeleri üzerine 483'te (1090) üçüncü defa Endülüs'e geçen Yûsuf b. Tâşfîn, Gırnata ve Mâleka'yı zaptettikten sonra Kuzey Afrika'ya döndü. Endülüs'te bıraktığı kuvvetler, Kastilya kralıyla anlaşan Abbâdî Emîri İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'ın elinden Kurtuba ve İşbîliye'yi, Zünnûnîler'den başşehir Belensiye'yi ve Eftasîler'den Batalyevs'i aldı. Bu sırada Balear adaları da ele geçirildi. Böylece anlaşma yapılan Sarakusta Hûdîleri hariç Endülüs'teki müslüman emirliklerin toprakları Murâbıt ülkesine katılmış oldu. Yûsuf, 496 (1103) yılında iki oğlu Ebû Tâhir Temîm ve Ali ile birlikte tekrar Endülüs'e geçti. Kurtuba'da kumandan, vali ve kabile reislerini toplayarak onlara oğlu Ali'yi veliaht tayin ettiğini açıkladı ve ona biat etmelerini istedi. 17.000 kişilik bir orduyu önemli merkezlere dağıtıp Mağrib'e döndü. Kısa bir süre sonra Merakeş'te öldü (3 Muharrem 500 / 4 Eylül 1106).

Yûsuf b. Tâşfîn dönemin en büyük İslâm devletlerinden birini kurmuş ve birbirleriyle mücadele eden küçük emirliklere bölünmüş Mağrib'de siyasî birliği tesis ederek ülkesinin sınırlarını Tunus'tan

Atlas Okyanusu'na, Nijer nehrinden İspanya'da Ebro nehrine kadar genişletmiş, Endülüs'te sona ermek üzere olan İslâm varlığının devamını sağlamıştır. Murâbıtlar'ın Endülüs'teki hâkimiyeti yarım asırdan fazla devam etmiş, bu sürenin ilk yirmi beş yılında istikrar sağlanmış ve hıristiyan krallıklara karşı önemli başarılar elde edilmiştir. İkinci dönemde fakihlerin, mahallî emîrlerin ve ağır vergilerden bunalan halkın Murâbıtlar'dan desteğini çekmesi ve aleyhteki faaliyetleri yüzünden karışıklıklar çıkmış, bundan istifade eden hıristiyanlar Murâbıtlar karşısında üst üste başarılar kazanmaya başlamıştır. Kastilya Krallığı bir Haçlı ordusuyla Meriye'yi (1147), Katalonya Kontluğu da Turtûşe (1148) ve Lâride'yi (1149) ele geçirmiştir. Hıristiyan istilâsının hızla yayıldığı bu dönemde Endülüs müslümanlarının imdadına bu defa Muvahhidler yetişmiştir.

Babasından zengin bir hazine ve güçlü bir ordu devralan Ali b. Yûsuf Endülüs'teki cihad hareketini devam ettirdi. Onun Endülüs'e ilk geçişinde Kastilya'ya karşı kazandığı Uclés (Uklic) zaferi Murâbıtlar'ı İspanya'da gücünün doruğuna çıkardı (501/1108). Endülüs'e ikinci geçişinde Tuleytula'yı kuşattı; ancak güçlü bir direnişle karşılaşınca muhasarayı kaldırmak zorunda kaldı (506/1112-13), bununla birlikte Madrid ve civarındaki bazı merkezler ele geçirildi. Beş yıl sonra Üşbûne (Lizbon) alındı ve Hûdîler'in merkezi Sarakusta ilhak edildi. 1116 yılında Pisa, Cenova, Berşelûne (Barselona) ve bir yıl önce müttefik güçlerinin eline geçen Mayurka, Minorka ve Yâbise adaları geri alındı. Ertesi yıl Sarakusta, Aragon kralının himayesine sığınmış olan Sarakusta Emîri Abdülmelik İmâdüddevle ve Aragon orduları tarafından işgal edildi. Bir yıl sonra Abdülmelik'i şehirden çıkaran Aragon kralı, üzerine gönderilen Murâbıt ordularını bozguna uğrattı. 515'te (1121) Kurtuba'da çıkan isyanı ve karışıklıkları bastırmak için bir defa daha Endülüs'e geçen Ali b. Yûsuf, İbn Tûmert'in Sûs'ta isyan ettiğini öğrenince Mağrib'e dönmek zorunda kaldı. Üç yıl sonra Sûs bölgesini eline geçiren İbn Tûmert liderliğindeki Muvahhidler, Merakeş'e saldırılar düzenlemeye başladılar. Endülüs'te Aragon Kralı Gırnata'daki hıristiyanların teşvikiyle Gırnata'yı kuşattıysa da şiddetli bir savunmayla karşılaşınca geri çekilmek zorunda kaldı (1127). Murâbıtlar 534'te (1139-40) Muvahhidler'e karşı büyük bir zafer kazandılar. Ancak Ali b. Yûsuf'un son yıllarında Mağrib'deki merkezlerin büyük bir kısmı Muvahhidler'in eline geçti. Otuz yedi yıl hüküm süren Ali büyük ölçüde Mâlikî fakihlerinin tesiri altında kalmış, bu dönemde onların etkisiyle kelâm ve felsefe yasaklanmış, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i başta olmak üzere bazı kitaplar yakılmıştır. Ali b. Yûsuf imar işlerine önem vermiş, Merakeş şehri genişletilip büyük bir başşehir haline dönüştürülmüştür.

537'de (1143) ölen Ali b. Yûsuf'un yerine tahta çıkan oğlu Tâşfîn iki yıl kadar süren hükümdarlık dönemini Muvahhidler'le savaşarak geçirdi. Bu savaşlarda hıristiyan birliklerinin kumandanı Reverter'den büyük yardım gördü. Ancak bu kumandanın gayretleri devleti yıkılmaktan kurtarmaya yetmedi. Merakeş'in güneyindeki dağlık bölgeyi ele geçiren Abdülmü'min el-Kûmî liderliğindeki Muvahhidler 538 (1144) yılında kazandıkları zaferle Murâbıtlar'a ağır bir darbe vurdular. Yenilginin ardından Tilimsân yakınlarında Muvahhid kuvvetlerine karşı iki ay boyunca direnen Tâşfîn b.

Ali, Tilimsân'ı terkederek Vehrân'a (Oran) sığındı. Sahilde yaptırmış olduğu müstahkem kalede Muvahhid kuvvetleri tarafından sıkıştırılınca geceleyin tek başına kaçmaya çalışırken bir uçurumdan düşerek öldü (Ramazan 539 / Mart 1145). Tâşfîn'in öldüğü duyulunca Merakeş'te küçük yaştaki oğlu İbrâhim'e biat edildi, ancak amcası İshak b. Ali onun hükümdarlığını tanımadı. Bunun üzerine Merakeş'te iç savaş başladı. Muvahhid kuvvetleri Fas, Miknâse, Selâ şehirlerini ve nihayet Merakeş'i ele geçirerek İshak b. Ali ve İbrâhim b. Tâşfîn'i öldürüp Murâbıtlar'ı ortadan kaldırdılar (18 Şevval 541 / 23 Mart 1147). Muvahhidler Merakeş'i aldıktan sonra Endülüs'e yöneldiler. Murâbıt hâkimiyetini tekrar kurmaya çalışan Benî Gāniye'den Endülüs Valisi Yahyâ b. Ali el-Messûfî'nin 543'te (1148) Gırnata'da ölümüyle Endülüs'teki Murâbıt hâkimiyeti de sona ermiş oldu. Murâbıtlar Devleti'nin çöküşü yirmi beş yıl gibi çok kısa bir süre içinde gerçekleşmiş ve 1121'de başlayan süreç 1147'de tamamlanmıştır. Bununla beraber Benî Gāniye, Murâbıtlar adına Balear adaları ve İfrıkiye'de VII. (XIII.) yüzyıla kadar hüküm sürmeye devam etmiştir.

Murâbıtlar, Zenâte Beberîleri'nden birçok kabile veya kabile federasyonunun hâkim olduğu bir mozaik görünümündeki Batı Mağrib'i Mâlikî mezhebine bağlı dinî bir anlayış çerçevesinde birleştirmişler, ilk defa Kuzey Afrika'yı ve Endülüs'ü hâkimiyeti altına alan güçlü bir devlet kurarak mülûkü't-tavâif döneminde çöküşe başlayan Endülüs'ün dört asır daha müslümanların elinde kalmasında büyük rol oynamışlardır. Murâbıtlar'ın ortaya çıkışı, Fas'ı ve bütün Kuzey Afrika'yı önemli bir bölge haline getirmiştir. Murâbıtlar, Kuzey Afrika ve Endülüs İslâm tarihinde önemli rol oynadıkları gibi Sudan, Sahrâ, Moritanya, Mali, Nijer Cumhuriyeti ve Kuzey Nijerya'nın tarihinde izleri günümüze kadar gelen tesirler icra etmişlerdir. İslâm dini Batı Sudan'da Murâbıtlar döneminde yayılmış, Tinbüktü ve Cenne şehirleri kısa süre içinde önemli merkezler haline gelmiştir. Murâbıtlar döneminde Mağrib'de mimari ve kültürel alanda Endülüs tarzı hâkim olmuştur. Fas'taki Karaviyyîn Camii'nde, Merakeş'teki Kubbetü'l-Bârûdiyyîn ve Tilimsân'da aslî şekliyle bugüne ulaşabilmiş tek Murâbıt camisi olan el-Câmiu'l-kebîr'de Endülüs mimarisinin açık tesirleri görülmektedir. Murâbıtlar Abbâsî halifeliğinin mânevî üstünlüğünü tanımışlar, bayraklarına ve saltanat paralarının üzerine Abbâsî halifesinin adını yazmışlar, hutbelerde onların adlarını da zikretmişlerdir. Komşu müslüman emirliklerle dostane münasebetler

kurmuşlardır. Sadece Mısır'da hüküm süren Şiî-Fâtımîler'e karşı mesafeli durmuşlar ve Fâtımî ülkesinden geçen hac yolunu kullanmayıp hac kafilelerini Yukarı Sudan üzerinden Hicaz'a göndermişlerdir.

Teşkilât. Murâbıtlar Devleti'nin başında "emîr" veya "emîrü'l-Murâbıtîn" unvanlı bir hükümdar bulunuyordu. Yûsuf b. Tâşfîn, Zellâka zaferinin ardından "emîrü'l-müslimîn" unvanını almıştır (İbn Ebû Zer', s. 149). Murâbıtlar, Yûsuf b. Tâşfîn'in oğlu Ali'yi veliaht tayin etmesiyle verasete dayalı saltanat haline gelmiştir. Veliahdın büyük oğul olması şartı bulunmamaktaydı; sultan, ulemâ ve devlet ricâline danışarak oğulları arasından ehil gördüğünü bu makama getirirdi. Mutlak hükümdarlık söz konusu olmakla birlikte Murâbıt sultanları baştan itibaren şûrayı vazgeçilmez bir prensip haline getirmişlerdir. Yûsuf b. Tâşfîn devlet adamları ve Mâlikî fakihleriyle istişare etmeden karar almazdı. Ulemânın nüfuzu Ali b. Yûsuf döneminden itibaren görülmemiş derecede artmış, hükümdar onların sözünden çıkamaz hale gelmiştir. Murâbıtlar Devleti askerî temel üzerine kurulmuştu. Hükümdar, valiler ve kadılar birer kumandandı. Siyasî ve askerî görevler genellikle Lemtûne ve Cüdâle kabilesi liderlerine verilirdi. Vezir unvanı taşıyan divan kâtiplerinin bir kısmı askerî sınıftan ve sultanın yakın akrabaları arasından, diğerleri mülûkü't-tavâif saraylarında

çalışmış İbn Bâcce gibi Endülüslü ilim adamlarından seçilirdi. Dinî, adlî görevlerle divanlarda umumiyetle Endülüslü ilim adamları istihdam edilirdi. Valiler Lemtûne ve Cüdâle reislerinden seçilir, Endülüs'te nâib unvanı taşıyan bir genel vali bulunurdu; bu görev âdet olarak veliahda verilirdi. Gırnata veya Kurtuba'da oturan nâib Endülüs'teki diğer vali ve kadıları tayin ve azil yetkisine sahipti; başkumandanlık yanında mezâlim mahkemesine de başkanlık ederdi. Ülkenin Merakeş'ten sonra ikinci başşehri durumundaki Fas şehri valiliğine sultanın yakınları getirilirdi. Merkez teşkilâtında görevli emîrlerin başında yer alan el-vezîrü'l-kebîr çeşitli devlet işlerini yürüten ve vezir unvanı taşıyan divan kâtiplerinin başkanıydı. Bu divanlardan Dîvân-ı İnşâ devlet yazışmalarını, Dîvân-ı Ganâim ve Nafakāt-ı Cünd askerî işleri, Dîvân-ı Darâib malî işleri yürütür, Dîvân-ı Müstahlas devlet arazilerinin yönetimiyle ilgilenirdi. Murâbıtlar kuvvetli bir kara ordusuna ve güçlü bir donanmaya sahipti. Orduda ağırlık süvari birliklerine verilmişti. Yûsuf b. Tâşfîn zamanında süvari birliklerinin

mevcudu 100.000’i aşmıştı. Sultan bu kuvvetlerden 17.000’ini Endülüs’te muhtelif şehirlerde yerleştirmiş, sınır boylarında hıristiyanlarla savaşta tecrübe kazanmış Endülüs birliklerini görevlendirmişti. Sebte ve Tanca’nın alınmasının ardından bu iki şehirdeki tersanelerden ve Endülüslü denizcilerden yararlanılarak kuvvetli bir donanma kurulmuştur. Endülüs’e geçişten sonra donanmaya daha da önem verilmiş, denizciliğin güçlenmesi dış ticarette de etkili olmuştur. Murâbıt ordusunda önde ok ve mızrak kullanan yaya ve hafif süvari birlikleri, sağ ve sol cenahla merkezde ağır süvari birlikleri görev yapardı. Seçme askerlerden teşkil edilen artçı kısım doğrudan hükümdar veya başkumandan tarafından yönetilirdi. Endülüslü askerler ayrı birlikler halinde savaşa katılırdı.

Kadılık müessesesi Murâbıtlar devrinde son derece önemli bir makam haline gelmiş, bu göreve getirilen ve çoğu Endülüslü olan fakihlere büyük yetkiler verilmiştir. Yûsuf b. Tâşfîn devlet meselelerinde onların görüşünü almayı kural haline getirmişti. Kadıların yetki bakımından valiler, kumandanlar ve diğer devlet ricâlinin önüne geçmesi yıkılış döneminde onları alternatif liderler haline getirmiştir. Nitekim devletin yıkılışı esnasında Gırnata, Kurtuba, Mâleka, Belensiye (Valencia) ve Mürsiye’de (Murcia) çıkan isyanlara bu şehirlerin kadıları liderlik etmiştir. Kadıların başında biri Mağrib’de, diğeri Endülüs’te görev yapan iki başkadı (kādılcemâa) bulunurdu. Mağrib başkadısına “kādı’l-hadra” ve “kādı’l-Mağrib” de denilirdi. Diğer kadıların tayininde görüşü alınır, vali tayinlerinde de etkili olurdu. Müslümanlarla zimmîler arasındaki davalara müslüman kadılar, zimmîlerin kendi aralarındaki davalara da kendi hâkimleri bakardı. Ali b. Yûsuf zamanında ayrıca askerî kadılık görevi ihdas edilmiştir. “Kudâtü’l-mahalle” (kudâtü’l-cünd) denilen askerî kadılar savaşlara da katılırdı. Adlî görevlerden mezâlim mahkemesi başkanlığını sultan, veliaht veya vezîr-i kebîr yapardı. Diğer adlî görevlilerden “sâhibü’l-medîne” (sâhibü’l-leyl) unvanı taşıyan sâhibü’ş-şurta emniyet ve asayişten, sâhibü’l-mevârîs miras işlerinden, muhtesib çarşıpazardan sorumluydu.

İlim ve Kültür Hayatı. Murâbıtlar özellikle Endülüs’te parlak bir ilmî ve fikrî harekete mirasçı oldular. Endülüs emîrlerinin saraylarında yetişmiş pek çok kâtip Murâbıt sarayında görevlendirilmiştir. Dindar bir hükümdar olan Yûsuf b. Tâşfîn’in meclisleri çoğu Endülüslü olan âlimlerle dolup taşıyordu. Yûsuf b. Tâşfîn, kendisine karşı derin bir muhabbet besleyen

Doğu İslâm dünyasının büyük âlimi Gazzâlî'ye hayrandı. Mülûkü't-tavâif meselesinde olduğu gibi ihtiyaç duyduğunda onun fetvasına başvururdu. Öte yandan Endülüs'ün ilhakından sonra Endülüslü âlimlerin Kuzey Afrika'ya gelerek Merakeş ve Fas gibi şehirlere yerleşmesi iki yaka arasındaki ilmî irtibatı güçlendirmiştir. Bu arada çok sayıda âlim Doğu İslâm dünyasına giderek uzun sürelerle oralarda kalmıştır. Ali b. Yûsuf döneminden itibaren nüfuzlarını iyice arttıran Mâlikî fakihleri mantık, kelâm ve felsefe ilimlerine karşı olumsuz bir tavır ortaya koymuşlardır. Kurtuba kadısı İbn Hamdîn'in fetvasıyla Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i yakıldığı gibi diğer bazı kelâm ve felsefe kitapları da yakılmıştır. Bununla birlikte Murâbıtlar zamanında büyük âlimler yetişmiştir. Kıraat ilminde Ebü'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, oğlu Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, İbn Azîme el-İşbîlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Makkarî ve Ahmed b. Muhammed el-Lahmî ile tefsirde İbn Atıyye el-Endelüsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bunların en önemlileridir. Devrin hadis âlimlerinin başında Endülüs muhaddislerinin imamı sayılan Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin es-Sebtî, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kādî İyâz, Abdullah b. Ali er-Ruşâtî, Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Ömer et-Temîmî ve İbnü's-Sakr el-Hazrecî gelmektedir. Murâbıtlar hukuk alanında Mâlikî fıkhının mutlak anlamda hâkim olduğu, fakihlerin de sistemde yer aldığı bir düzen kurmuştur. Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Muhammed b. Ahmed el-Ceyyânî, İbn Rüşd el-Ced, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında temayüz eden âlimlerdendir. Fakihlerin olumsuz tutumuna rağmen bu dönemde Ebû Abdullah Muhammed b. Halef el-İlbîrî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman es-Sarakustî gibi kelâmcılar ve İbnü'l-Arîf, yakın dostu İbn Berrecân, İbn Kāsî gibi sûfîler yetişmiştir. Murâbıtlar devrinde felsefe, riyâzî ve tabii ilimler alanında önceki dönemin uzantısı olarak bir gelişme görülmektedir. Murâbıt sarayında vezirlik ve tabiplik yapan İbn Bâcce felsefenin yanında riyâziye, mûsiki ve tabiat ilimlerinde de otoriteydi. İbnü's-Sîd el-Batalyevsî ve Ebü's-Salt ed-Dânî bu ilimlerde yetişen diğer âlimlerdir. İbn Medâ riyâziye, Batı'da Geber adıyla bilinen ve Batlamyus'un yanlışlarını düzeltmek için Kitâbü'l-Heyʾe fî ıṣlâḥi'l-Mecistî adlı eseri yazan Câbir b. Eflah astronomi alanında çalışmıştır. Tıp ilminde İbn Rüşd, Ebü'l-Alâ İbn Zühr, oğlu ve bu ailenin üçüncü ve en meşhur hekimi Ebû Mervân İbn Zühr gibi büyük hekimler yetişmiştir. Nahiv ve lugat ilimlerinde İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, Ebû Bekir İbn Meymûn, İbn

Hişâm el-Lahmî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülcelîl et-Tüdmîrî gibi âlimler vardır. Arap nesir ve şiiri Dîvân-ı İnşâ'da görevlendirilen Endülüslü edipler ve kâtipler sayesinde parlak bir dönem yaşamıştır. Muhammed b. Abdurrahman el-Ukaylî, Ahmed b. Ali b. Seyyid el-Kinânî, Hafsa er-Rekûniyye, İbn Hamdîs, Ahmed b. Hüreyre, İbn Hafâce, A'mâ et-Tutîlî, Yûsuf b. Tâşfîn ve oğlu Ali'nin kâtibi İbn Abdûn el-Fihrî ile İbn Kuzmân bu devirde yetişen önemli şairlerdir. Murâbıtlar döneminde yetişen edip ve tarihçiler Endülüs ve Endülüs edebiyatı tarihinin önemli eserlerini kaleme almışlardır. Abdullah b. İbrâhim el-Hicârî, Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed el-Ensârî, İbnü's-Sayrafî, Kādî İyâz, İbn Beşküvâl, İbn Bessâm eş-Şenterînî, İbn Hafâce, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, İbn Ebü'l-Hısâl ve Feth b. Hâkān el-Kaysî bunların en meşhurlarıdır (geniş bilgi için bk. Nykl, s. 219-235). Murâbıt sarayına intisap eden Muhammed b. Hasan el-Murâdî, Emîr Ebû Bekir b. Ömer'in isteği üzerine Mağrib'de yazılan ilk siyasetnâme olan el-İşâre fî tedbîri'l-ʿimâre'yi yazmıştır. İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin Sirâcü'l-mülûk adlı eseri de bir siyasetnâmedir. Ziraat alanında Zehrü'l-büstân ve nüzhetü'l-ez̠hân

isimli eseriyle tanınan Muhammed b. Mâlik et-Tığnerî de bu dönemde yetişmiştir.

İçtimaî ve İktisadî Hayat. Murâbıt toplumu müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudilerden meydana geliyordu. Ekseriyeti teşkil eden müslümanlar, devleti kuran askerî sınıf olan Murâbıtlar ve diğer kesimler olarak ikiye ayrılıyordu. Kuruluş yıllarında sade bir hayat yaşayan ve cihada büyük önem veren kabile reisleri, Yûsuf b. Tâşfîn'in vefatından sonra Endülüs'ten etkilenip saraylar ve köşkler yaptırarak lüks bir hayat tarzını benimsemiş ve cihad ruhunu kaybetmişlerdir. Mağrib ve Endülüs'te Murâbıtlar tarafından sağlanan istikrar ve bir ölçüde maddî refah İbn Tûmert'in isyanına kadar devam etmiştir. Yûsuf b. Tâşfîn, sadece şer'î vergilerle yetinerek önceden alınmakta olan diğer vergileri kaldırınca devlet ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmiş, bunun üzerine cihad yükünü paylaştırmak için yeni vergiler koymuştur. Dünyanın en zengin yahudilerinden olan Lucena yahudilerinden cizye dışında da vergi almıştır. Ali b. Yûsuf alınıp satılan her mal üzerine vergi koyarak vergi kapsamını genişletmiştir.

Murâbıtlar'da topraklar "arzu'lmahzen" (müstahlas) denilen mîrî araziler,

kabilelere verilen iktâlar, vakıf arazileri ve özel mülklerden oluşuyordu. Dîvân-ı Müstahlas devlet arazilerinin yönetimiyle ilgilenirdi. Devletin kuruluşundan önce bölgede kervan ticaretinden en fazla istifade eden Sanhâce kabilesi, kuruluştan itibaren bu ticareti daha da güçlendirerek Mağrib ve Endülüs'te önemli bir iktisadî rol oynamıştır. Altın kaynağı Batı Sudan'a ulaşan kervan yolları sayesinde dış ticarette büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Murâbıt hükümdarları 450 (1058) yılından itibaren kendi adlarına sikke bastırmıştır. Paraların üzerinde "Abdullah emîrü'l-mü'minîn" ibaresi yer alıyordu. Yaygın kanaate göre bu isim ve unvanla Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh kastediliyordu. Onun ölümünden sonra da ibarede bir değişiklik yapılmamıştır. Para birimleri olan dinar XI. yüzyılın ortalarından itibaren ülkelerarası ticarette önem kazanmış, on beş merkezde basılan ve Murâbıtî denilen dinarlar bütün Akdeniz limanlarına yayılmış, hatta Avrupa'da taklitleri basılmıştır. Bu dönemde Murâbıt dinarının İstanbul'a kadar ulaştığı bildirilmektedir. Murâbıt idarecileri Endülüslü zenaat erbabından istifade ederek Mağrib'de ziraat ve endüstriyi geliştirmiş ve iki yaka arasında sıkı bir ticarî hareket başlatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Bulukkīn, et-Tibyân (nşr. Emîn Tevfîk et-Tîbî), Rabat 1995, s. 121-176; Bekrî, el-Mesâlik, II, 858-865; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, s. 233-236; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 151-155, 187-193, 417-418, 558-559, 569-584; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân), Kahire 1963, s. 147-241; a.mlf., Ves̱âʾiḳu'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1997; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 85-102, 186-198; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIV, 253-277; İbn Ebû Zer', Enîsü'l-muṭrib (nşr. C. J. Tornberg), Rabat 1973, s. 119-171; el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Dârülbeyzâ 1399/1979, s. 15-141; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 446-454; IV, 58-59, 347-354; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 181-205; Mahmûd Makdîş, Nüzhetü'l-enẓâr fî ʿacâʾibi't-tevârîḫ ve'l-aḫbâr (nşr. Ali ez-Zevârî - Muhammed Mahfûz),

Beyrut 1988, I, 431-449; Yûsuf Eşbâh, Târîḫu'l-Endelüs fî ʿahdi'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn (trc. M. Abdullah İnân), Kahire 1417/1996, I, 67-124, 178-246; II, 232-262; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 3-77; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 219-315; Hasan Ahmed Mahmûd, Ḳıyâmü devleti'l-Murâbıṭîn, Kahire 1956; M. Vülid Dâdâh, Mefhûmü'l-mülk fi'l-Maġrib, Beyrut 1964, s. 99-122; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1383/1964, I/1, s. 1-474; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, Aḫbârü'l-Mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvaḥḥidîn, Rabat 1971, s. 13-76; Hasan Ali Hasan, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs: ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1980, s. 18-44, 52-62; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algérie-Moroc, Paris 1980, II, 76-102; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 690-766; J. Cuoq, Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, Paris 1984, s. 29-50; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 151-232; Sa'dûn Abbas Nasrullah, Devletü'l-Murâbıṭîn, Beyrut 1985; M. Mecîd Saîd, eş-Şiʿr fî ʿahdi'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn bi'l-Endelüs, Beyrut 1985; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî: ʿAṣrü'ṭ-ṭavâʾif ve'l-Murâbıṭîn, Beyrut 1985, s. 29-31, 45-50, 65-70, 257-278; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, V, 141-160, 378-385; Habîb el-Cenhânî, Dirâsât fi't-târîḫi'l-iḳtiṣâdî ve'l-ictimâʿî li'l-Maġribi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 89-103; Mustafa Behcet, el-İtticâhü'l-İslâmî fi'ş-şiʿri'l-Endelüsî fî ʿahdey mülûki'ṭ-ṭavâʾif ve'l-Murâbıṭîn (doktora tezi, 1986), Câmiatü Asyût Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye; Hamdî Abdülmün'im M. Hüseyin, Târîḫu'l-Maġrib ve'l-Endelüs fî ʿaṣri'l-Murâbıṭîn: Devletü ʿAlî b. Yûsuf el-Murâbıṭî, İskenderiye 1986; Mustafa İbrâhim el-Müşînî, Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 89-91, 149-193, 251-283, 329-392, 474-501, 538-559; Mustafa ez-Zebbâh, Fünûnü'n-neṡri'l-edebî bi'l-Endelüs fî ẓılli'l-Murâbıṭîn, Dârülbeyzâ 1987; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, tür.yer.; İsmet Abdüllatîf Dendeş, el-Endelüs fî nihâyeti'l-Murâbıṭîn ve müstehilli'l-Muvaḥḥidîn, Beyrut 1988, s. 25-136; a.mlf., Devrü'l-Murâbıṭîn fî neşri'l-İslâm fî ġarbi İfrîḳıyâ, Beyrut 1408/1988, s. 27-168; a.mlf., Eḍvâʾ cedîde ʿale'l-Murâbıṭîn, Beyrut 1991; V. Lagardère, Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf b. Tāšfīn (1039-1106), Paris 1989; Münâ Hasan Ahmed Mahmûd, Tâşfîn b. ʿAlî b. Yûsuf, Kahire 1990; I. Hrbek - J. Devisse, "Les Almoravides", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1990, III, 365-395; P.

Guichard, Les musulmans de Valence et la reconquête (XIe-XIIIe siècles), Damas 1990-91, I, 82-100; II, tür.yer.; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l’orient au moyen âge, Dârülbeyzâ 1991, s. 238-275; D. Urvoy, “The ʿUlamāʾ of al-Andalus”, The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 865-868; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II, 5-95; İbrâhim el-Kādirî Bûtşîş, el-Maġrib ve’l-Endelüs fî ʿaṣri’l-Murâbıṭîn, Beyrut 1993; Abdülfettâh Mukallid el-Guneymî, Mevsûʿatü târîḫi’l-Maġribi’l-ʿArabî, Kahire 1414/1994, II, 101-191; Abdülhak el-Merînî, Şiʿrü’l-cihâd fi’l-edebi’l-Maġribî I (doktora tezi, 1996), Fas Câmiatü Sîdî Muhammed b. Abdullah, s. 225-391; Hasan Cellâb, ed-Devletü’l-Murâbıṭıyye, Merakeş 1418/1997; Kemâl Seyyid Ebû Mustafa, Târîḫu’l-Endelüs el-iḳtiṣâdî fî ʿaṣri devleteyi’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn, İskenderiye, ts. (Merkezü’l-İskenderiye li’l-kitâb), s. 40-61, 337-377; J. Bosch Vilá, Los Almoravides, Granada 1998; M. Mahmûd Abdullah b. Biyye, el-Es̱erü’s-siyâsî li’l-ʿulemâʾ fî ʿaṣri’l-Murâbıṭîn, Beyrut 1421/2000; Sâmiye Mustafa M. Mes‘ad, el-Ḥayâtü’l-iḳtiṣâdiyye ve’l-ictimâʿiyye fî iḳlîmi Ġırnâṭa fî ʿaṣreyi’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1423/2003; J. F. Torres, “Tesorillo de dinares Almorávides hallado en la Alcazaba de Almería”, Coins and Coinage of al-Andalus (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2003, VI, 87-97; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs’te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, İstanbul 2003, tür.yer.; H. Terrasse, “L’art de l’empire almoravide: ses sources et son évolution”, St.I, III (1955), s. 25-34; E. Lévi-Provençal, “Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation parle Califat Abbâside”, Arabica, II, Leiden 1955, s. 265-288; A. Launois, “Influence des docteurs Malékites sur le monnayage Zīrīde de type Sunnite et sur celui des Almoravides”, a.e., XI (1964), s. 127-150; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, “eṣ-Ṣafaḥâtü’l-ûlâ min târîḫi’l-Murâbıṭîn”, Câmiʿatü’l-İskenderiyye Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XXI, İskenderiye 1967, s. 47-79; H. T. Norris, “New Evidence on the Life of ʿAbdullāh b. Yāsīn and the Origins of the Almoravid Movement”, JAfr. H, XII/2 (1971), s. 255-268; a.mlf., “al-Murābiṭūn”, EI² (İng.), VII, 584-589; M. J. Viguera, “Las Cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭušı al-Soberano Almorávid Yusuf b. Tāšufın”, al-Andalus, XLII, Madrid 1977, s. 341-351; R. A. Messiev, “Quantitative Analysis of Almoravid Dinars”, JESHO, XXIII/1-2 (1980), s. 102-118; F. Meier, “Almoraviden und marabute”, WI, XXI/1-4 (1981), s. 115-163; Salâh Abdülhâdî Mustafa, “İshâmü’l-Murâbıṭîn fî neşri’l-İslâm fi’ş-Şimâli’l-İfrîḳī ve’s-Sûdâni’l-Ġarbî”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, XII/31,

Bağdad 1987, s. 203-213; D. Lange, “The Almoravids and the Islamization of the Great States of West Africa”, Res orientales, VI, Paris 1994, s. 65-76; a.mlf., “The Almoravid Expansion and Downfall of Ghana”, Isl., LXXIII (1996), s. 313-351; N. Leutzion, “The Almoravids in the Sahara and Bilād al-Sūdān: A Study in Arab Historiography”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXV, Jerusalem 2001, s. 133-152; Şinasi Altundağ, “Murâbıtlar”, İA, VIII, 580-586; P. Chalmeta, “al-Murābiṭūn”, EI^2 (İng.), VII, 589-591; Ch. Ewert, “Almoravid Art”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1982, I, 196-197.

İsmail Yiğit

MURAD I

(مراد)

(ö. 791/1389)

Osmanlı padişahı (1362-1389).

726'da (1326) doğdu. Babası Orhan Bey, annesi Yarhisar tekfurunun kızı Nilüfer (Lülüfer) Hatun'dur. Kaynaklarda ve kitâbelerde "bey, emîr-i a'zam, han, hudâvendigâr, padişah, sultânü's-selâtîn, melikü'l-mülûk" gibi unvanlarla anılır. Osmanlı tarihlerinde yaygın olarak Gazi Hünkâr ve Hudâvendigâr şeklinde geçer. Sırp ve Bulgar kaynaklarında Tsar, büyük emîr; bir Ceneviz belgesinde "dominus armiratorum Turchie" unvanına rastlanır. Büyük kardeşi Süleyman aynı anneden doğmuştur. Diğer kardeşleri Sultan, İbrâhim, Halil ve Kasım başka annelerdendir. Tahta çıktığı sırada bunlardan İbrâhim ve Halil hayattaydı.

Orhan Bey, İzmit fethine hareket etmeden önce (737/1337) ona Bursa ile Bey sancağını verdi. Murad on iki yaşında "küçük yaşından beri lalası olan Şâhin" ile (İdrîs) birlikte Bursa Bey sancağına gönderildi (Neşrî, I, 162-164). İzmit'in fethinden sonra Sultanöyüğü (Eskişehir) sancağına nakledildi. Rumeli fâtihi olarak anılan kardeşi Süleyman Paşa'nın ölmesi üzerine 758'de (1357) lalası Şâhin ile birlikte önemli bir kuvvetle Rumeli'ye gönderildi. Orada 1362'ye kadar şehzade sıfatıyla fütuhatta bulundu. Osmanlı kroniklerinde bu faaliyeti tahta cülûsundan sonraya yerleştirilmiş ve bu yanlışlık modern tarihçileri birtakım hatalı varsayımlara götürmüştür.

Papalık ve Bizans Haçlı donanmasının 760'ta (1359) Lapseki ve Saros körfezi çıkarmasını önleyen Şehzade Murad'ın emrinde Lala Şâhin gibi yetenekli bir kumandanın yanı sıra Evrenos (Evrenuz) ve Hacı İlbey gibi serhad beyleri de bulunuyordu. Ancak küçük kardeşi Halil'in Rum korsanlarınca esir alınıp Foça'ya götürülmesi, babası Orhan'ın oğlunun kurtarılması için İmparator V. Yuannis Paleolog ile anlaşması sırasında

Rumeli'deki askerî faaliyetlerini bir süre durdurmak zorunda kaldı. Halil'in kurtarılıp teslim edilmesi üzerine (Şevval-Zilkade 760 / Eylül-Ekim 1359) fetih harekâtına yeniden başladı. 1360-1361'deki faaliyetlerini belirli bir plana göre icra etti. Önce Edirne'ye gelebilecek askerî yardımları kesmek için akıncıları İstanbul önlerine kadar gönderdi. İstanbul-Edirne yolu üzerindeki başlıca kaleler olan Bantoz (Panados), Çorlu (Tsurullos), Misini (Mosunopolis), Lüleburgaz (Verguli) ve Babaeski (Bulgarufigon) ele geçirildi (İnalcık, Edirne, s. 146). Öte yandan Meriç nehrine doğru Güney Trakya yol kavşağında Keşan Kalesi, Edirne'nin güneyinde Trakya'nın ikinci büyük merkezi Dimetoka (Didymoteikhon) Kalesi zaptedildi (761/1360 veya 762/1361). Böylece Edirne her türlü yardımdan tecrit edildi.

762 (1361) baharında Şehzade Murad, Rumeli kuvvetlerini emri altında toplayıp Edirne üzerine yürüdü. Edirne'nin 55 km. doğusunda Babaeski'de karargâh kurup Lala Şâhin kumandasında orduyu ileri gönderdi. Edirne tekfuru onu Sazlıdere vadisi önünde karşıladıysa da bozguna uğradı ve Edirne'ye çekildi; geceleyin Meriç üzerinden gemiyle Enez'e kaçtı. Ardından Edirne halkı şehri teslim etti (28 Cemâziyelâhir 762 / 5 Mayıs 1361). Murad ordusuyla Kum Kalesi kapısından şehre girdi (Oruç b. Âdil, vr. 41a). Daha sonra Edirne'yi güvence altına almak için Lala Şâhin ile birlikte kuzeyde Bulgaristan'a ait Eski Zağra ve Yukarı Meriç vadisinde Filibe doğrultusunda sefere çıktı. Fakat bu sırada Bursa kadısı Çandarlı Kara Halil'den Sultan Orhan'ın ölümü haberi geldi (Cemâziyelevvel 763 / Mart 1362).

İznik ve Eskişehir'de bulunan kardeşleri İbrâhim'in (o zaman altı yaşında) ve Halil'in (on altı yaşında) adamları, Karaman ve Eretna kuvvetlerinin desteğiyle şehzadeler adına Bursa'da tahtı ele geçirmek için harekete geçtikleri gibi Orhan Bey'in ölümünü fırsat bilen Amasya emîrlerinden Bahtiyar Bey de Ankara'yı almış, Karamanoğlu 757'de (1356) Osmanlılar'ın eline geçmiş olan Sivrihisar bölgesini işgal etmişti. Murad, Rumeli'de lalası Şâhin'i uç / uc beyleri üzerinde beylerbeyi tayin edip Rumeli'den ayrılarak Bursa'ya ulaştı ve Kadı Çandarlı Kara Halil ile buluştu. Çandarlı o gelinceye kadar duruma hâkim olmuş, böylece Murad güvenle tahta çıkabilmişti. Bu arada Edirne'de oturan Beylerbeyi Lala Şâhin, Eski Zağra ve Filibe'yi eman ile teslim almıştı. Meriç vadisinde

önemli bir şehir olan Filibe, Osmanlı rivayetine göre uzun bir kuşatma sonunda 765'te (herhalde milâdî 1364 bahar veya yazında) teslim olmuştu. Burası 767'de (1366) Murad Rumeli'de iken Beylerbeyi Lala Şâhin'in uç merkezi olacak, Şâhin oradan İhtiman ve Samakov istikametinde akınlara başlayacaktır.

I. Murad tahta geçtikten sonra 766 (1365) yılına kadar Karaman ve Eretna tehdidi yüzünden Anadolu'da kaldı. Eretnaoğlu Mehmed'i tahta çıkaran Karamanoğlu Alâeddin, Ankara'ya hâkim olan Bahtiyar Bey'le ittifak halinde Osmanlı topraklarına saldırdı. I. Murad, 1362 kışını Bursa'da geçirdikten sonra güçlü bir ordu toplayarak ertesi yılın baharında sefere çıktı. Eretna'nın Moğol birliklerini (Barımbay ve Samagar aşiret kuvvetleri) Eskişehir bölgesinde bozguna uğrattı, Karaman ordusunu püskürttü. Bunun üzerine kuşatma altında bulunan Ankara ahîleri kalenin anahtarlarını getirip teslim ettiler. Karaman ve Eretna tehdidi böylece ortadan kalktı.

1364'te Anadolu'da Türkmen beylikleri ve Mısır'da Memlükler'e karşı genel bir Haçlı seferi hazırlıkları yapılmaktaydı. Safer 767'de (Ekim 1365) on altı kadırga, 10.000 asker taşıyan altmış sekiz gemi ile Kıbrıs Kralı Pierre'in ordusu İskenderiye'yi ele geçirmiş, Mısır'ın zengin ticaret limanı yağma ve yangında harabeye dönmüştü. İskenderiye yağma ve katliamı Avrupa'da İslâm'a karşı kazanılmış en büyük zaferlerden biri olarak kutlandı. Ertesi yıl papalığın genel Haçlı planı dahilinde Osmanlılar'a karşı Savua Kontu VI. Amedeo kumandasında bir Haçlı ordusu Gelibolu'yu aldı (Zilhicce 767 / Ağustos 1366).

I. Murad, Bizans'a ve Haçlılar'a karşı Trakya'daki fetihleri korumak ve İstanbul doğrultusunda yeni fetihler yapmak için daha önce Receb 767'de (Mart 1366) Rumeli'ye geçmiş, Gelibolu Boğazı yoluyla Malkara'ya gelmişti. İdrîs-i Bitlisî'ye göre beş yıl Rumeli'de kalan I. Murad bu zaman zarfında Bizans ve Bulgar topraklarında birçok fetihte bulundu. Meriç nehri üzerinde Edirne yakınında Çirmen (Çirmianon / Tshronomen) üstüne kuvvet gönderdi, kale eman dileyip teslim oldu. I. Murad,

Lala Şâhin ve Gazi Evrenos emrindeki kuvvetleri Malkara'ya çağırdı; kuvvetlerinin arkasını güvenceye almak için Lala Şâhin'i Meriç ağzında Ferecik (Fire, Vira) üzerine gönderdi, kendisi de Bizans'a karşı harekete

geçti. İstanbul yakınında İncüğez'i kuşatıp aldı, oradan Burgaz dağları tarafına yönelerek İstanbul'a yakın Çatalburgaz'ı (Çatalca) ve Küçükçekmece yakınında iki kaleyi ele geçirdi. Lala Şâhin, Ferecik fethini tamamlayıp onunla buluştu ve birlikte Karadeniz kıyısında Polunya (Apolunia, Sozopol, Süzebolu) Hisarı üzerine yürüdüler, ancak burayı ele geçiremediler. Savua kroniğine göre Amedeo kaleyi 1366 Ekiminde Bulgarlar'dan almış ve Skafida'da Osmanlı gemilerini yakmıştı. Osmanlı kuşatması, kale henüz Amedeo'nun elinde iken 1366 Ekimi ile 1367 Nisanı arasında cereyan etmiş olmalıdır. Anonim tarihler Murad'ın kaleyi on beş gün kuşattığını, fakat alamayıp hayal kırıklığı içinde Devletlü Kabaağaç (bugün haritalarda Sozopol'ün 100 km. batısında Devletliağaç) mevkiine çekildiğini belirtir. Rumeli'de kaldığı sırada ilkin Dimetoka'da oturmuş, Edirne'de saray inşasını emretmiş, inşaat bitince oraya geçmişti (770/1369).

Bizans'a karşı 1366 seferinde I. Murad başlangıçta Bulgar Çarı Aleksandr ile birlikte hareket etmişti. Bizans imparatoru Bulgaristan'a ait Sozopol (Süzebolu), Mesembria (Misivri) ve Anchialos (Ahyolu) kalelerini ele geçirmek istediğinden Bulgar Çarı Aleksandr Murad ile müttefik olmuştu. Amedeo bu kaleleri alıp Bizans'a verdi ve çar ile anlaştı. 1366 yılı sonlarında I. Murad'ın Bulgar çarı ile ittifakı son bulmuş ve Bulgar toprakları Osmanlı saldırılarına açılmış bulunuyordu. 769 (1368) baharında I. Murad, Doğu Bulgaristan'da önemli askerî harekâta girişti. Balkan dağ geçitlerini kontrol eden Aydos (Aetôs) ve Karin ovası (Karnobat / Karinâbâd) üzerine yürüdü; Aydos savaşsız teslim oldu, Karin ovası da kolaylıkla ele geçirildi. Oradan yenilgiyle ric'at ettiği Sozopol üzerine gelip kaleyi kuşattı ve eman ile teslim aldı (Osmanlı rivayetlerinde 779/1377 tarihi yanlıştır). 770 (1369) kışında Edirne Sarayı'nda kaldı. O yılın baharında Bizans'a karşı yeniden harekâta geçerek Trakya'da Istıranca (bugün Yıldız) dağları eteğinde Pınarhisar, Kırkkilise (Kırklareli) ve Vize kalelerini ele geçirdi. Sultan Murad'ın İstanbul doğrultusunda Trakya'da yaptığı bu fetihler İstanbul'da paniğe yol açtı. İmparator V. Yuannis, son çare olarak Katolikliği tanıma pahasına Batı'dan bir Haçlı ordusunu harekete geçirmek amacıyla papanın yanına gitmeye karar verdi (Halecki, s. 169-212).

I. Murad, 1368-1369'da Bulgaristan ve Bizans'a karşı hareket ederken aynı zamanda Kara Timurtaş Bey'i Tunca vadisinde Kızılağaç Yenicesi (Elhovo)

ve Yanbolu (Yamboli), Lala Şâhin'i Samakov ve İhtiman üzerine göndermişti (herhalde 1369 bahar ve yazı). Timurtaş, Kızılağaç Yenicesi ve Yanbolu'yu alıp çok miktarda ganimetle Edirne'ye döndü. Lala Şâhin ise büyük kuvvetlerle hareket ederek Rodop ve Balkan silsileleri arasında tarihî Kapulu-Derbend'e (Trayan-Kapısı, XIX. yüzyıl haritalarında Kapucuk) dayanmış, oradan İhtiman ovasına inmiş, halkı eman güvencesiyle Osmanlı himayesi altına almıştı. Ardından güneye dönüp Samakov'a yürüdü. Sırp (Laz) askerinin büyük kuvvetlerle işgal etmiş bulunduğu Çamurluova'da çetin bir savaş verdi. Samakov yolunu açtı ve önemli demir madeni bulunan bu şehri Osmanlı hâkimiyeti altına soktu. İhtiman'ın ele geçirilmesiyle Sofya doğrultusunda ana yol açılmış oluyordu. Lala Şâhin'in bundan sonraki akınları bu istikamette olacaktır. Bizans diplomasisi, Haçlı girişimlerini daha ziyade Osmanlılar üzerine çekmek için yoğun çaba gösteriyordu (a.g.e., s. 82, 85). V. Urban'ın (1362-1370) papa seçilmesi Haçlı seferlerinin Osmanlılar'a karşı yoğunlaşması sonucunu verdi. Bu sırada İtalya'da iki yıla yakın kalan imparator (Ağustos 1369 - Nisan 1371), Türkler'e karşı hiçbir siyasî yarar sağlayamamıştı (a.g.e., s. 233).

Aslında Amedeo'nun Gelibolu'yu ele geçirip Bizans'a teslim etmesi (14 Haziran 1367) Rumeli'de Osmanlılar için kritik bir durum ortaya çıkarmıştı ve İstanbul'da papa ve Latinler'le iş birliğini zorunlu gören Batı-Katolik yanlısı partiyi kuvvetlendirmişti. I. Murad, Gelibolu'nun iadesi için baskı yapıyordu. Çirmen savaşından önce Serez Despotu Uglyeşa'nın elçileri İstanbul'a geldiği sırada I. Murad, Bizans'a Gelibolu'nun teslimi şartı ile barış önerdi (a.g.e., s. 243). 1367-1370 döneminde I. Murad'ın Trakya'daki fetihleri İstanbul'da korku ve telâşa sebep olmuş, imparator sultana elçi heyeti göndererek (Kydones'ün Gelibolu'ya ait "non reddenda" nutku: a.g.e., s. 241) uzlaşmayı denemiş, I. Murad Gelibolu'nun geri verilmesinde ısrar etmişti. Kydenos'a göre Türkler, Rodop dahil Trakya'nın önemli bir bölümünü ellerinde tutmaktaydı. İstanbul halkı "bir hapiste veya kafesteki hayvanlar gibi" şehirde kapalı kalmıştı. Makedonya Sırp Despotu Jovan Uglyeşa'dan İstanbul'a gelen Sırp heyeti, ortak düşman olan Türkler'e karşı ittifakı bir izdivaçla güçlendirme teklifini getirmiş ve para sunmuştur. Kydenos'a göre, yardım ancak İtalyanlar ve Macarlar gibi para ve asker bakımından zengin Batı ülkelerinden gelebilirdi. I. Murad, Gelibolu geri verilmedikçe barış yapmayacağını bildirdi. İstanbul'daki çoğunluk Gelibolu'nun teslimine razıydı. Kydenos ve Latin yanlıları ise uzlaşmaya

karşıydılar. Sonunda Sırplar'ın ittifak teklifi kabul edildi.

V. Yuannis Paleolog ve Sırp Despotu Jovan Uglyeşa, Türkler'i Trakya'dan tamamıyla sürüp çıkarmak düşüncesindeydi. Uglyeşa güneyde Evrenos'un, kuzeyde Meriç vadisinde Hacı İlbey ve Lala Şâhin'in ilerlemesini tehlikeli görüyordu. 1360'tan bu yana Türkler akınlarını Athos manastırları bölgesine kadar götürmüşlerdi. Uglyeşa, Patrik Kallistos'un ölümünden sonra da Türkler'e karşı Bizans ile ittifak fikrini hararetle sürdürdü (Ostrogorski, s. 127), İstanbul'dan yeni patrik Philotheos anlaşma için Serez'e İznik metropolitini gönderdi. Sırp ve Bizans patriklikleri arasındaki problem çözüldü ve anlaşma imzalandı (1368). Mayıs 1371'de kiliselerin birliği ilân edildi.

Uglyeşa'nın despotluğu Serez merkez olmak üzere Rum ve Türkler'le sınırdaştı. Batı Makedonya'da Uglyeşa'nın kardeşi ve müttefiki Kral Vulkaşin'in toprağı Prizren, Üsküp ve Prilep'i içine alıyordu. Ostrogorski'ye göre, Vulkaşin'in sefere katılmış olması Sırplar bakımından Çirmen savaşının önemini göstermektedir. Saldırı kararı 772 (1371) baharında alındı. Sırp ordusu, Trakya'dan Arnavutluk'a kadar uzayan bölgedeki yerli Rum ve Sırp kuvvetlerinden oluşmaktaydı.

Rumeli'de Lala Şâhin, Sırp ordusunun yürüyüşü karşısında Bursa'daki I. Murad'dan yardım istedi. Sırp ordusu güçlü bir direnişle karşılaşmadan Meriç'in sol kıyısında Çirmen'e kadar ilerledi. Edirne tehlike altına girdi. Lala Şâhin'den imdat haberini alan I. Murad Anadolu kuvvetlerini toplayıp harekete geçti. Boğaz'a kadar geldiyse de buraya ve Gelibolu'ya Sırplar'ın müttefiki olan Bizanslılar hâkim olduğundan geçemedi. Ayrıca Bursa-Lapseki yolu üzerinde Karabiga'yı da (Pegae) gerisinde bırakamazdı. Osmanlı savaş meclisi, o yaz muazzam surların arkasında denizden destek alan Pegae Kalesi'nin alınmasına karar verdi. Ordu kaleye kara tarafından saldırırken Aydıncık (Edincik) deniz üssünden İldutan kumandasında (mezarı ve camisi Edincik'te) gelen Osmanlı

donanması denizden yardımı kesmekle görevlendirildi. Sultan denizden ve karadan "yagmâ", genel saldırı ilân etti. Biga kuşatmasının 1371 yazında olduğu kesindir (Osmanlı rivayetinde verilen 766/1364-65 tarihi yanlıştır).

Osmanlı rivayetine göre Çirmen veya Sırp Sındığı savaşı (15 Rebîülevvel 773 / 26 Eylül 1371) Hacı İlbeği idaresindeki öncü Osmanlı kuvvetlerinin âni bir baskınıyla sonuçlandı. Sırplar bu gece baskını neticesi çıkan karışıklıkta birbirine girdi; çoğu Meriç'e düşüp boğuldu ve tam bir bozguna uğradı. Savaşın ayrıntıları Osmanlı kaynaklarından Âşıkpaşazâde ve Neşrî'de verilir ve Sırp Sındığı diye de anılır. Anonim tevârîh-i Âl-i Osmânlar'da ise Sırplar'ı dağıtan Hacı İlbeği'dir. Savaşın tarihi Osmanlı kaynaklarında 766 (1364-65) olarak verilirse de hıristiyan kaynakları doğru tarihi 26 Eylül 1371 şeklinde kaydeder. Sırp keşişi İsaiya'ya göre ise Despot Uglyeşa, bölgedeki bütün Sırp ve Rum askerleri toplayıp kardeşi Vulkaşin ile birlikte Türkler'i Makedonya'dan (Trakya) kovmak için hareket etti. Sırp ve Rum askerleri 60.000'i buluyordu. İsaiya'ya göre ancak Sırp önderleri Allah'ın emirlerine karşı geldikleri için bu kötü âkıbete uğradılar. Batı tarafındaki hıristiyanlar (öbür Sırp knezleri) yardıma gelmedi. I. Murad Anadolu'da Biga kuşatmasındaydı.

Savaştan sonra Makedonya'daki Sırp prensleri Vulkaşin'in oğlu Kral Marko, Despot Dragaş, kardeşi Konstantin, I. Murad'a baş eğip haraçgüzârı olmayı kabul ettiler. Uglyeşa'nın topraklarına ailesi sahip çıkmadı. Bizans imparatoru bir beratla oğlu Manuel Paleologos'a "Sırp boyunduruğundan kurtulmuş" Bizans şehirlerini tevcih etti. 1373'te Kavala'da Rum Alexios, Türkler'den ve Sırplar'dan bazı şehirleri zaptettiğini Venedik'e bildiriyor, ertesi yıl Venedik vatandaşlığını alıyordu. Papalık hıristiyanların başına gelen bu felâketi ancak 1372 ilkbaharında öğrendi. Papa XI. Gregor, Macar kralına 1372 tarihli yazısında Türkler'in "Sırp magnatlarını" hâkimiyet altına aldıkları, böylece Macaristan, Sırbistan ve Arnavutluk'un arasına sokuldukları, Adriyatik denizi kıyılarındaki limanlara kadar gelmelerinden korkulduğu ve Türkler'in Hıristiyanlık sınırları dışına atılması gerektiğinden söz edilmektedir.

Meriç savaşı sırasında ölen Vulkaşin'in mirası üzerinde anlaşmazlık çıktı. İşkodra'dan Georg Balşić, Prizren'i ele geçirdi (1372); Jupan, Nikola Altomanović'in hücumuna uğradı. Duşan'ın imparatorluğu rakip yerel prensliklere bölünmüş bulunuyordu. Bu gelişmeler I. Murad'ı Balkanlar'da üstün bir hükümdar durumuna getiriyor, Tuna ve Adriyatik'e doğru yeni fetihleri kolaylaştırıyordu. Papa, Venedik'e gönderdiği 13 Kasım 1372 tarihli "bulla"sında Osmanlı zaferinden Bizans ve Sırp Krallığı'na karşı bir

zafer olarak söz etmişti. Papa, daha önceki bir mektubunda Murad'ın Bizans topraklarına büyük bir saldırıda bulunduğunu da belirtmişti. Söz konusu Osmanlı fetihleri, Kırkkilise-Vize kalelerinin fethiyle sonuçlanan harekâttan ibarettir. Papanın bu sözleri de Bizans'ın Sırplar'la ittifak etmiş olduğunda kuşku bırakmaz. Çirmen'deki yenilgi haberi üzerine papa, bir Haçlı seferi hazırlamak için Thebes'te (Livadia) ilgili hıristiyan hükümetlerinin bir araya gelip görüşmelerini istedi. Venedik, Cenova, Kıbrıs, Yunanistan'daki bütün Latin devletleri ve Aragon kralı toplantıya davet edildi. O zaman Levant'ta Batılı Latinler, Pera, İzmir, Atina, Rodos, Kıbrıs, Antalya, Ege adaları ve Mora'da hâkimdiler. Türk istilâsını durdurmanın yollarının konuşulduğu toplantıdan bir sonuç alınamadı.

I. Murad'a karşı imparatorla anlaşma yapan ve hararetli bir Haçlı yanlısı olan Papa V. Urban 1370'te ölmüş bulunuyordu. Kiliselerin birliği ve Türkler'e karşı Haçlı tasarıları suya düştü. Borca batmış, küçük bir ücretli asker grubu ile İstanbul'a dönen imparator Çirmen'de olan biteni öğrendi. Bizans için bütün umutlar kaybolmuştu. İmparator, İstanbul'da Osmanlılar ile anlaşma yanlılarına katılmaktan başka çare kalmadığını gördü; diğer Balkan hânedanları gibi I. Murad'ın haraçgüzârı olmayı kabul etti (1372 kışı); yılda 15.000 "hyperper" (1 hyperper yarım Venedik altını) ödeyecek ve sultanın seferlerine askeriyle bir vasal olarak katılacaktı. İmparatorun Osmanlı sultanının vasalı olması I. Murad için son derece önemli bir başarı idi. Böylece Gelibolu Boğazı'ndan Rumeli'ye tehlikesiz geçme imkânı doğuyor, Rumeli'de Osmanlı hâkimiyeti güvence altına alınıyordu.

Son haber Roma'da şaşkınlık doğurmuştu ve imparatorun Türkler'le ittifak ettiği, birlikte sefere çıktığı söyleniyordu. 775 (1373) sonbaharında imparatorun, büyük oğlu Andronik'in hukukunu çiğneyip küçük oğlu Manuel'i ortak imparator ilân etmesi, Murad'la bir anlaşmanın sonucu olabilir (Halecki, s. 303; krş. Barker, s. 20). İmparator, papaya gönderdiği mesajlarda Murad ile yapılan anlaşmanın geçici bir barış olduğunu söylüyor, papa ile ilişkilerini kesmemeye çalışıyor, özür olarak Macar kralının vaadini yerine getirip ordusuyla hareket etmediğini ekliyor ve papanın Macar kralını harekete geçmeye teşvik etmesini istiyordu. Papa, Macar kralına bu konuyu bildirmekte gecikmedi. Papa, 1375'te İstanbul'un Türkler tarafından işgal edilmesi ihtimalinden ciddi olarak kaygı içindeydi (Halecki, s. 306-307). Ege'deki Latin kolonileri Anadolu'dan gıda

maddeleri, özellikle buğday almadan yaşayamazdı. Papalık için şimdi âcil konu, Türkler'i Batı'ya yayılmaktan alıkoymaktı. Papa, Haçlı seferi için endüljanslar dağıtıp para topladığı gibi, Türkler'le ticaret yapan hıristiyanları aforoz ediyordu. Tebriz'den İstanbul'a gelen bir piskoposun gözlemine göre, imparatorla anlaşma arefesinde birçok Türk İstanbul'a gelmiş, şehir sanki onların işgalinde imiş gibi bir görüntü ortaya çıkmıştı (a.g.e., s. 308). I. Murad'ın Batı'daki gelişmelerden korkusu yoktu.

Türkler'e karşı Balkanlar'da Haçlı seferi için Macar kralı düşünülüyordu. Macar Kralı Louis, papaya mektubunda (a.g.e., s. 266) Meriç zaferinden sonra Bulgaristan ve Sırbistan'da Osmanlılar'ın geniş bölgeleri ele geçirdiklerini ve doğrudan doğruya Macar topraklarını tehdit ettiklerini vurgular; kendisinin 1374 Mayısında harekete geçeceğini bildirir. Tuna'nın güney kıyılarında Macar banlıkları kurulmuş olup Sırplar, Bulgarlar ve Bosna, Osmanlı fetihleri kadar Macarlar'dan da çekinmekteydi. Kral çok geçmeden Dalmaçya'da rakibi Venedik'e karşı savaş ilân etti. Aslında Macar kralının Kuzey Balkanlar'da Tuna'nın güneyinde yayılma girişimleri I. Murad'ın işine yaramaktaydı. I. Murad'ın haraçgüzârlığını kabul etmekle beraber imparator papalıkla sıkı teması sürdürüyordu. İstanbul ve Selânik kuşatma altındaydı. 1367'den beri Gelibolu'yu elinde tutan imparator papaya, Rumeli ile Anadolu arasında gidiş gelişi kontrol için Boğaz'da on iki kadırganın sürekli devriye gezmesini önerdi; masrafı ilgili devletler sağlayacaktı (a.g.e., s. 274).

Çirmen zaferinden sonra I. Murad, İdrîs-i Bitlisî'nin rivayetine göre, 773-775 (1372-1374) yılları arasında ikinci defa geçtiği Rumeli'de önemli fetihlerde bulunmuştur (Trakya'da 1366-1370 yıllarındaki fetihler kaynaklarda yanlış olarak 1372 yılında gösterilir). 773 hicrî yılı baharı 1372 yılına, 775 yılı baharı ise 1374 baharına rastlar (sefer mevsimi daima bahardadır). İdrîs-i Bitlisî'ye göre 772 (1370) yazında Lala Şâhin Sarıyar savaşını kazanır ve Rilya (Rila) dağı eteğindeki bölge

halkını itaat altına alıp Filibe'ye döner. Rila Manastırı keşişlerine muafiyet beratı ilk defa bu tarihte verilmiş olmalıdır (Nedkoff, 805 tarihli berat). Böylece Sofya akınlara açılmıştır (o sırada sultan Bursa'da idi). Lala Şâhin, Kostantin-ili (Köstendil) taraflarında bazı yerleri işgal etmişti. Yine bu kaynağa göre 773 (1372) baharında I. Murad, Lala Şâhin'in fetihlerini

tamamlamak üzere büyük bir ordu ile Rumeli'ye geçti, Velbujd hâkimi Konstantin üzerine yürüdü. Tekfur boyun eğdi ve kalelerin anahtarlarını getirip teslim etti. I. Murad onu haraçgüzâr olarak bölgesinde bıraktı. 791'de (1389) I. Murad Kosova'ya hareket ettiği sırada Köstendil hâkimi Konstantin, sultanın ordusuna katılıp orduya erzak sağlayacaktır. 10 Nisan 1372'de Osmanlı kuvvetleri ilk defa Selânik'i kuşatır ve çekilir. I. Murad, Osmanlı zaferinden yararlanan Sırp knezlerinin ve Bizans'ın, Uglyeşa'nın mirasına konmasına göz yumamazdı. Herhalde 1372 ve 1373 yıllarında I. Murad Rumeli'de bulunuyordu. İmparatorun Osmanlı haraçgüzârlığını kabul edip bu sıfatla sultanın ordusuna katıldığı kesindir; o sırada İstanbul ve Bursa'da bırakılmış olan Andronikos ve Savcı Bey'in birlikte isyanlarına dair Bizans ve Batı kaynaklarında kesin bilgiler vardır. Savcı Bey isyanı hakkında Osmanlı rivayeti 787 (1385) tarihini verir ki yanlıştır. İmparator Ioannes'in büyük oğlu Andronikos Palaiologos ve Şehzade Savcı Bey 1373 Mayıs başında harekete geçtiler. Savcı Bey Bursa'da kendini sultan, Andronikos İstanbul'da kendini imparator ilân etti. Bizans kaynaklarına göre 25 Mayıs 1373'te Boğaziçi'nde Pikridion'da her ikisi savaşta yenilgiye uğradı, Andronikos babasına teslim olurken (30 Mayıs) Savcı Bey Trakya'ya kaçıp Dimetoka Hisarı'na sığındı, orada 7 Eylül'e kadar dayandı (Dölger, [1961], s. 329-332). Osmanlı rivayeti ise farklıdır. Buna göre Bursa'da Savcı Bey isyan ettiğinde I. Murad Edirne'de idi. İsyanı duyunca Boğaz'ı geçip Biga tarafına geldi ve isyandan habersiz görünerek oğlunu buraya sürek avına çağırdı. Savcı Bey etrafındaki yakınlarının kışkırtmasıyla hazineyi dağıtmış ve kendi adına hutbe okutmuştu. Savcı Bey babasının davetine gitmedi, asker toplayıp karşı koymaya karar verdi. Bunun üzerine I. Murad Bursa'ya yürüdü; Bursa yakınında Kite ovasındaki karşılaşmada şehzade ele geçti; yandaşları kılıçtan geçirildi. I. Murad oğlunun suçunu itiraf ile itaat etmesini istedi, öğütte bulundu. Şehzade sert sözlerle karşı koydu ve babasını hiddetlendirdi. I. Murad, bir daha tahta geçme imkânını ortadan kaldırmak için oğlunun gözlerine mil çektirdi. Bir Bizans kroniğine göre de (Barker, s. 20, not 47) Savcı Bey on ay on gün babasından kaçtı. Onun bu zaman zarfında Dimetoka'dan Bursa'ya döndüğü anlaşılıyor. Bu takdirde Kite ovasındaki çarpışmanın 1374 baharında olduğu ortaya çıkar. I. Murad, 1373 baharında V. Ioannes'ten denizi geçmek üzere gemiler hazırlanmasını istemişti (Thiriet, Régestes, I, 541; 14 Temmuz 1374). Sultanın Ioannes ile birlikte 1373'te Edirne'de olduğuna şüphe yoktur. Osmanlı rivayetinde Kite savaşı hakkında verilen

ayrıntılar herhalde hikâyenin kalan kısmını tamamlamaktadır.

Osmanlı rivayetine göre I. Murad, 775 başlarında (Haziran 1373) Çandarlı Kara Halil Hayreddin ile Rumeli'de idi. Kendisi Edirne'de oturup Hayreddin ile Gazi Evrenos'a Serez istikametinde ileri harekâtta bulunma emrini verdi. Beylerbeyi Lala Şâhin'i de Batı Bulgaristan üzerine gönderdi. Hayreddin Paşa Gümülcine (Komotini) uç merkezinde oturdu. Evrenos Bey Buri (Borukale, Pôros), İskeçe'yi (Xanthi), eman ile aldıktan sonra daha batıda Marulya'ya (Maronia, Avrathisarı) yöneldi ve burayı da teslim aldı. Kalenin hâkimi bir prenses olduğundan Türkler kaleye Avrathisarı adını verdiler. Hayreddin Paşa'nın Serez üzerine gönderdiği Kara Balaban burayı alamadı ve şehri sürekli abluka altında tuttu.

İdrîs-i Bitlisî'ye göre I. Murad üçüncü defa Rumeli'ye geçip Bulgar Çarı Şişman (Susmanos) üzerine yürüdü. Bulgar çarı, Sırp knezleri gibi itaat edeceğini söyleyerek üç yıllık haraç ve pîşkeş ile sultanın huzuruna çıktı; yapılan anlaşmaya göre Şişman sultanın her seferine katılacaktı. Kışı Rumeli'de geçiren I. Murad, Timurtaş'ı "bi'l-istiklâl" beylerbeyi yapıp Bursa'ya döndü. Timurtaş 1375-1381 döneminde Rumeli'de önemli reformlar gerçekleştirdi, yerli hıristiyan askerlere timar verilerek eski topraklarının bir kısmında Osmanlı ordusunda hizmet şartıyla yerlerinde bırakılması sağlandı. Bu reform Osmanlılar'ın Balkanlılaşması sürecinde önemli bir adım oldu. Her şeyden önce Balkanlar'da yerli askerî grupların direnci önlendi, Osmanlı ordusu, müslüman ve hıristiyan erlerle bir Balkan ordusu haline geldi, Murad'a Anadolu'daki rakiplerine karşı ezici bir üstünlük sağladı. İslâm memleketlerinden gelip padişahın hizmetine giren Arap, Acem ve Türkler sarayda sipahi oğlanları bölüklerine alındı. Bu kapıkulu sipahileri, Bizans imparatorunun hassa alayına benzemekteydi. Daha önemli bir reform ise, timarlı ordusunda yaygın bir hoşnutsuzluk sebebi olan, ölen timar erinin timarının alınıp başkasına verilmesi uygulaması yerine timarın ölenin oğulları arasında bölüştürülmesi kuralının getirilmesiydi.

Bu sırada Osmanlı diplomasisinin en çok ilgilendiği şey Gelibolu'yu geri almaktı. 1376 Ağustosunda IV. Andronikos (kör edilmiş, fakat iyileşmişti), Cenevizliler'in ve I. Murad'ın yardımıyla İstanbul'da tekrar imparatorluk tahtını ele geçirdi. Andronikos, babası V. Ioannes'i ve oğullarını zindana

attı. Tenedos’u (Bozcaada) Cenevizliler’e vermeyi vaad ettiyse de, Venedikliler adayı işgal edince Cenevizliler ile savaş başladı; Andronikos, Gelibolu’yu I. Murad’a teslim etti (779/1377). I. Murad 1379’da siyasetini değiştirdi. Rebîülevvel 781’de (Haziran 1379) V. Ioannes zindandan kurtulup Üsküdar’a onun yanına kaçmayı başardı. I. Murad’a daha fazla haraç ödeme, ordusuna yardımcı asker gönderme ve Anadolu’da Philadelphia’yı (Alaşehir) teslim etme vaadinde bulundu. Andronikos, Pera’ya Cenevizliler’in yanına sığındı ve 1381’de babasıyla yapılan bir anlaşmaya kadar mücadeleyi sürdürdü.

Gelibolu Boğazı’nı kontrol eden Tenedos adasını elde etmek iki büyük deniz gücü olan Venedik ile Cenova arasında bir mücadele konusu oldu; o zaman I. Murad, donanmasından yararlandığı Cenova’yı destekledi. Osmanlılar, daha önce 1352-1355 Venedik-Ceneviz savaşında Cenevizliler ile iş birliği yapmış ve kapitülasyon vermiş olup Cenova’yı bir müttefik olarak görüyordu. Cenova, Osmanlı limanlarını serbestçe kullanmakta ve donanmaya gerekli erzakı bu limanlardan sağlamaktaydı. Ceneviz Perası karşısında İstanbul limanında büyük yatırımları olan Venedik, daima Bizans’ın yanında yer alıyor, İstanbul’un Osmanlı nüfuzu altına girmesine karşı bulunuyordu. Torino Antlaşması ile (Ağustos 1381) Tenedos’ta kalelerin yıkılması gündeme geldiği zaman Venedik, Cenevizliler’e adaya yönelik Osmanlı tehdidini hatırlattı.

783 (1381) yılında I. Murad, Anadolu beyleri üzerinde kontrolünü sağlamak için diplomatik teşebbüse geçti. Bursa’da büyük bir düğün düzenledi. Anadolu beylerini çağırdı. Germiyanoğlu Süleyman, Hamîd-ili’ni ele geçirmek isteyen Karamanoğlu’na karşı Hamîd-ili Beyi İlyas’ı desteklemiş ve iki arada kalmamak için I. Murad ile akrabalığı ve iş birliğini tercih etmişti. Şehzade Bayezid ile Süleyman’ın kızının düğünü için I. Murad 1381 sonbaharı veya kışında Edirne’den Bursa’ya geldi.

Düğün 784 (1382) ilkbaharında Bursa’da büyük merasimle gerçekleşti. Anadolu beyleri Karamanoğlu, Hamîdoğlu, Menteşeoğlu, Tekeoğlu, Batı Anadolu’dan Saruhan ve Aydınoğlu, Kastamonu’dan İsfendiyar düğüne çağrıldı. Karaman ve Güney Anadolu beyleri üzerinde üstün nüfuz sahibi Memlük sultanı ihmal edilmemişti. Düğünde Mısır elçisine bütün öbür elçiler üzerinde yer verildi. Düğünde I. Murad kızı Nefîse (Melek) Hatun’u

Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey'e nişanladı. Rumeli'den gelen uç beyi Evrenos, Anadolu beylerini gölgede bırakan bir zenginlik ve satvet gösterdi. Düğüne I. Murad'ın Rumeli'deki haraçgüzâr hıristiyan knezleri de davet edilmiş görünmektedir. Osmanlı rivayeti bunlardan yalnız Branković'i (Vılkoğlu) zikreder. Düğün esnasında önemli diplomatik anlaşmalar yapıldı. Germiyan'dan, Karaman ülkesine sınırdaş bölge (Kütahya, Simav, Eğrigöz [Emet], Tavşanlı) ve zengin Gediz Şaphânesi Bayezid'in çeyizi olarak şehzadeye verildi. I. Murad, Rumeli'ye hareketinden önce Bayezid'i Timurtaş'la beraber Kütahya'da yerleştirecektir. Osmanlı hânedanı ile Anadolu ve Balkan hânedanları üzerinde izdivaç yoluyla bağımlılık kurma, I. Murad zamanında başlıca diplomatik araç olarak sık sık uygulanmıştır.

Düğün, I. Murad'ın Anadolu beylerine üstün hâkimiyetini kabul ettirdiği bir diplomasi meydanına dönüşmüştü. Lazar'a karşı büyük sefere çıkmadan önce I. Murad, Anadolu beylerinden ve özellikle Karamanoğlu'ndan emin olmak zorundaydı. İzdivaç ilişkileri, tehdit, şer'î satın alma (herhalde Çandarlı'nın fikri) gibi yollarla düğün ve sonrasında bu siyaset gerçekleşti. Rumeli'deki fetihlerle çok güçlü bir duruma erişen I. Murad'a beyler karşı duramadılar ve bütün isteklerini kabul ettiler. I. Murad'ın ikinci girişimi düğünde Hamîdoğlu'ndan Göller bölgesini almak, böylece Karaman'ın batısına inmekti. Sultan, düğünde yapılan satış vaadi üzerine Hamîdoğlu Hüseyin'den kalelerin teslimini istedi. Ordusuyla Kütahya'ya geldi (1382 baharı). Hamîdoğlu Hüseyin'in baskı sonucu teslim ettiği altı şehre (Akşehir, Beyşehri, Seydişehri, Yalvaç, Karaağaç ve Isparta) I. Murad kendi adamlarını yerleştirdi. Eskiden beri bölge üzerinde Karaman beyi hâkimiyet iddiasındaydı. Karamanoğulları Göller bölgesini kendi ülkelerinden sayıyorlardı, Osmanlılar'ın işgalini hiçbir zaman kabullenmediler. 1385'te I. Murad Rumeli'de iken Karamanoğlu gelip bölgeyi ele geçirdi. I. Murad'ın 788 (1386) yılındaki Karaman seferinin sebebi budur.

1381-1383 yıllarında I. Murad, Anadolu'da işleri yoluna koyduktan sonra 785'te (1383) dördüncü defa Edirne'ye dönmüştü. Batı Balkanlar'da başlayan Osmanlı saldırısı karşısında Sırp prensleri arasında birlik yoktu. Merkezi Kruşevać'ta (Alacahisar) bulunan Knez Lazar diğer Sırp beyleri üzerinde kontrolünü kuramamıştı. Lazar'ın arazisi, Morava nehri vadisinde zengin gümüş madenlerinin bulunduğu Novabrdo (Novaberda), Rudnik ve Braniçevo'yı içine alıyordu. Vuk Branković (Vılkoğlu) Priştine, Trepça,

Vulçıtrin, Zveçan, Prizren ve Üsküp'te hüküm sürmekteydi. Vılkoğlu 1382'de Bursa'da düğüne çağrıldığına göre I. Murad'ın haraçgüzârı idi. Lazar'ın Macar kralı ile anlaşma yapmış olması Osmanlılar'a karşı en ciddi önlem sayılabilir. Macar Kralı Büyük Louis'nin ölümü üzerine (Eylül 1382) I. Murad, Balkanlar'da en büyük rakibinden kurtulmuş oluyordu. Bu şartlar altında Osmanlılar'ın Batı Balkanlar'da Niş, Epir, Arnavutluk doğrultusunda fetih harekâtı sürat kazandı.

I. Murad 785'te (1383) dördüncü defa Rumeli'ye geçti, veziri Çandarlı Hayreddin Paşa'yı Serez ve Selânik üzerine gönderdi (Selânik kuşatması 1383-1387). 1371-1381 döneminde Rumeli'de yapılan Osmanlı fetihleri güneyde ve batıda Serez-Vidin hattı üzerinde duraklamıştı. Uçlarda yoğun yerleşme yapan Anadolulu göçmenler fütuhat ve yeni timar bölgeleri için baskıda bulunuyordu. I. Murad, Hayreddin Paşa ile uç beyi Evrenos'u karadan, Azeb Bey kumandasında donanmayı denizden Kavala (Hristopolis) üzerine yolladı. Venedik'ten yardım alamayan Kavala teslim oldu. Bu sırada Serez de alındı (19 Eylül 1383). Teslim olan şehirler ahalisine I. Murad'ın ahidnâmesiyle tam güvenlik veriliyor, mukavemetle alınan şehirler ise "yağma" ilânıyla hücumla alınıyor, halkı esir ediliyor, şehir yağmaya uğruyordu. Güneyde Edirne'yi Adriyatik denizinde Draç (Durazzo) Limanı'na ulaştıran Via Egnatia tarihî ana yolu üzerinde Evrenos'un fetihleri ileri hatlara vardı. Evrenos'un fütuhatını planladığı ilk uç merkezi Gümülcine idi. Oradan Hayreddin Paşa gözetiminde yaptığı fetihler onu Serez önlerine getirdi. Ele geçirilen Serez, Evrenos'un uç merkezi oldu. Hayreddin Paşa ayrıca 785'ten beri (1383) Selânik kuşatmasını sürdürüyordu. Evrenos, daha sonra Batı Makedonya'da yeni fetihler için uç merkezini, bir müslüman kasabası olarak kurduğu Yenice-i Vardar'a taşıdı. Buradan Batı Makedonya, Epir, Arnavutluk ve Teselya'ya akınlar başlattı. Bu arada Evrenos'un uç bölgesine, Vardar ve Serez ovasına Saruhan (Manisa) kesiminden Yörükler getirtilip yerleştirilmiştir.

I. Murad, Rumeli Beylerbeyi Timurtaş'ı Arnavutluk ve Bosna üzerine gönderdi. Timurtaş Pirlepe'yi (Prilep) kuşatıp teslim aldı. Oradan Manastır'a (Bitola) yürüdü ve zorlu bir savaş sonucu şehri fethetti, ardından Osmanlı kuvvetleri İştip'i (Ştib) ele geçirdi. Timurtaş'ın kuvvetleri 1383-1385'te Epir bölgesinde fetihler yaptı. Devol vadisi üzerinden Timurtaş Güney Arnavutluk'ta Savra (Muzakiye) ovasına indi. Muzakiye ovasındaki

savaşta Balşa'yı ağır bir yenilgiye uğrattı (787/1385). Bu savaş Arnavutluk'ta Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcı sayılır. Herhalde Sırp Balşalar'a karşı Güney Arnavut senyörleri Thopia ve Araniti Osmanlı hâkimiyetini o zaman tanıdılar. Yine Arnavutluk dağlık bölgesinde kabileler başında Leka ve Paul Dukagin, Kuzey Arnavutluk'ta II. Curac Balşić barış yaparak Osmanlı himayesini kabullenmişlerdi.

1384'te Timurtaş'ı Arnavutluk ve Bosna'ya karşı gönderen I. Murad Bursa'ya dönmüştü, 787 (1385) baharında tekrar beşinci defa Rumeli'ye geçti. İdrîs-i Bitlisî'ye göre Lazar, halkını ve mallarını kalelere koymak ve dağ geçitlerini güçlendirerek memleketi boşaltmak suretiyle köklü savunma önlemleri almıştı. Osmanlı ordusu dört ay dolaştı ve Lazar'ın kuvvetlerini göremedi. Kış yaklaşmıştı, erzak yoktu. Anadolu askeri yurduna dönmek istiyordu. Lazar, Tuna üzerinde Semendire (Smederovo) Kalesi'ne sığınmıştı. I. Murad için durum kötüydü. Nihayet, toplanan savaş meclisinde Niş üzerine yürüme kararı verildi; Lazar'ın ülkesi Morava vadisini koruyan Niş Kalesi çetin savaşlara sahne oldu ve "yağma" ilânı (halkın malları yağma, kendileri esir) üzerine şehir alındı. Niş düşünce Morava vadisi savunmasız kaldı, Lazar elçi yollayıp haraçgüzârlığı kabul ederek 150 okka gümüş gönderdi ve her yıl haraç olarak 50 vukiye gümüş ve I. Murad'ın seferlerine 1000 (yahut 2000) zırhlı asker göndermeyi vaad etti. I. Murad 1385 seferi sonrası Karaman seferi hazırlıkları için Bursa'ya döndü. Gerçekten 1386'da Murad'ın Karaman seferinde yardımcı Sırp askeri hazır bulunacaktır. Öyle görünüyor ki, Niş düştükten sonra akıncılar Morava vadisine inmiş, Lazar'ın merkezi Kruşevać'ı tehdit altına almışlardı. Önemli bir stratejik merkez durumundaki Sofya, daha önce I. Murad'ın Rumeli'de bulunduğu 1383'te ele geçirilmiş olmalıdır.

I. Murad, 1385'te Sırp seferinden Edirne'ye döndüğünde Karamanoğlu Alâeddin Bey'in Hamîd-ili arazisine saldırdığını öğrendi. Bursa'da kışlayıp 788 (1386) baharında sefere çıktı. Bu savaş Anadolu tarihinde kesin sonuç veren tarihî karşılaşmalardan biridir. Savaşın ayrıntılı tasviri Ahmedî'nin Gazânâme'sinde mevcuttur (Neşrî, I, 226-230'da iktibas edilmiştir). Frenkyazısı denilen yerde yapılan savaş, düzenli Osmanlı ordusunun karşısında geleneksel aşiret kuvvetlerinin iş göremeyeceğini göstermesi bakımından tarihî bir önem taşır. Karşılaşmada mağlûp olan Karamanoğlu Konya'ya çekildi. I. Murad arkasından gidip şehri kuşattı. Sultanın emrini

dinlemeyerek yağmaya kalkışan Sırp askerlerini idamla cezalandırdı (bu olay Lazar'ın isyanında başlıca sebeplerden biri olacaktır). Karamanoğlu Alâeddin Bey'in eşi Murad'ın kızı Nefîse Hatun babasına kocasını affetmesi için yalvardı, o da katına gelip elini öpmesi şartıyla (el öpme tâbilik, vasallık merasiminin simgesidir) "iklimini kendüye bağışladı." I. Murad hemen Konya önünden kalkıp Hamîd-ili'ni (Beyşehri-Süleymanşehri) yeniden ülkesine kattı. Antalya ve İstanoz Beyi Tekeoğlu'ndan itaatini istedi; o karşı çıkınca buralar da ele geçirildi (İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler, s. 18, 54; Neşrî, I, 234).

Bu arada, daha önce 1383-1384 döneminde Amasya ve Kastamonu'daki gelişmeler I. Murad'ı bu tarafa yönelik harekâtta bulunmaya zorlamıştı. Amasya-Tokat bölgesiyle yakın ilgi, başlıca Tebriz-Tokat-Amasya-Bursa arasında ipek kervanlarının geçtiği hayatî yol dolayısıyladır. Diğer taraftan Sivas hâkimi Kadı Burhâneddin, Dânişmendiye'nin bir parçası saydığı Amasya'yı ülkesine katmak için çetin bir mücadele içindeydi ve Amasya Emîri Hacı Şadgeldi'yi ortadan kaldırmış, Amasya'yı kuşatmıştı (Esterâbâdî, s. 318). Amasya-Tokat bölgesiyle Kastamonu Beyi (Kötürüm) Bayezid de ilgileniyor ve Kadı Burhâneddin ile mücadele ediyordu. Kötürüm Bayezid ile oğlu Süleyman bir aile faciası yüzünden birbirine karşı düşman durumuna düşünce daha önce Amasya emîrinin oğlu Ahmed gibi o da I. Murad'a sığınmıştı (1383-1384 kışı). Amasya Emîri Ahmed'i himayesine alan I. Murad, Kastamonu Emîri Bayezid'e karşı bir ordu gönderdi. Bayezid, oğlu İsfendiyar ile Sinop'a kaçtı. I. Murad'ın gönderdiği askerle Süleyman Kastamonu'ya hâkim oldu. I. Murad da Kastamonu Beyliği'nin doğu bölgelerini ele geçirdi. İran İpek yolu üzerindeki Osmancık Osmanlı himayesini tanıdı. I. Murad Rumeli'de iken Süleyman halkın desteğiyle Osmanlı işgaline karşı ayaklandıysa da, Kötürüm Bayezid'in Kastamonu'da beyliğin başına geçmesi üzerine tekrar Osmanlılar'a sığındı. I. Murad da onu bir Osmanlı kuvvetiyle Kastamonu'ya gönderdi (786/1384) ve I. Murad, kardeşi Süleyman Paşa'nın kızı Sultan Hatun ile Süleyman'ı evlendirdi. Bu izdivaç Kastamonu Beyliği üzerinde Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcı sayılabilir. I. Murad ile Mısır Sultanı Berkuk arasındaki ittifak, Kadı Burhâneddin ve Karamanoğlu'na karşıydı. 1388 kışında Berkuk ile I. Murad arasında elçiler gidip gelecektir. Memlükler ve Osmanlılar 1365'ten beri Haçlı saldırıları

karşısında birlik içindeydiler. Bu durum I. Murad'ın şehadetine kadar sürdü.

1383 sonbaharından beri Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından kuşatma altında tutulan Selânik, Bizans ve diğer hıristiyan kaynaklarına göre 1387 Nisanında düşmüştü. Hayreddin Paşa, Selânik Valisi Manuel'e Selânik'i eman ile teslim etmesini önermiş, aksi takdirde yağma ilânı ile alınacağını, halkın esir ve mallarının yağma edileceğini bildirmiş, görüşmeler sonuç vermemiş, fakat uzun kuşatma ve karadan tecrit sonucu halk teslim olup kurtulma seçeneğine eğilim göstermiş, şehri deniz yoluyla bırakıp kaçanlar artmış, Manuel'in yardım için başvurduğu Venedik (Nisan 1385), imparator ile I. Murad arasında ateşkes için aracılık yapma kararı almış, temaslarından bir netice alamayan Manuel 6 Nisan 1387'de gemiye binip Midilli'ye sığınmış ve üç gün sonra şehir Türkler'e teslim olmuştu.

Aynı yıl Bosna kralının tehdit ettiği İşkodra hâkimi II. Curac Balşić, Kuzey Arnavutluk uç beyi Kavala (Rumca subaşı karşılığı Kefalya'dan) Şâhin ile (Osmanlı rivayetinde Lala Şâhin ile karıştırılır) beraber Bursa'ya gelip Murad'a bağımlılığını arzetmişti (789/1387 kışı). Balşić kendisini Sırp kralları neslinden saymakta ve Bosna kralı ile çatışmaktaydı. Bosna kralının sultanı tanımadığını söyleyen Balşić, Şâhin ile birlikte Bosna üzerine sefer yapıp kralı tekrar bağımlılığa zorlayacaklarını anlattı. I. Murad, Şâhin'e Bosna'ya akın emri verdi. Kavala Şâhin, Beylerbeyi Timurtaş'ın 1382-1385 Epir Arnavutluk seferinde en ileri uçlarda faaliyet gösteriyordu. Kavala Şâhin, 1385 Arnavutluk seferinde Balşa'nın yenilgisinden sonra Kuzey Arnavutluk'ta yerleşmişti. Balşa'nın halefi II. Curac Balşić, Güney Arnavutluk'taki topraklarını Arnavut senyörü Thopia'ya (Topya) bırakmak zorunda kalmış, Kuzey Arnavutluk'ta Zeta (İşkodra) bölgesine çekilmişti. Başlangıçta Bosna kralına karşı Balşić ile Şâhin arasında iş birliğini Batı kaynakları da teyit etmektedir (Emmert, s. 39). Osmanlı kaynağına göre Balşić, Bosna kralı ve Sırplar'a Şâhin'in akınını haber vererek ihanet etmiştir. Kavala Şâhin, Bosna'ya yaptığı seferde Trebinye kuzeyinde Biletsa (Bileća) mevkiinde Vlatko Vuković kumandasında bir Bosna ordusu tarafından baskınla bozguna uğratıldı (26 veya 27 Ağustos 1388). Gazânâme'de bu bozguna ait ilginç ayrıntılar verilmiştir (Neşrî, I, 238-242). Buna göre Kuzey Arnavutluk uç beyi olarak Şâhin, İskenderiye (İşkodra, Şkoder) tekfurunun tahrikiyle Bosna Krallığı'na bir yağma akını (20.000 er) düzenlemiş, Bosna'ya giren askerin büyük kısmı yağma için dağılmıştı.

Şâhin'in yanında 1000 kadar er kalmış, gün ağardığında beklenmedik bir anda karşılarında "30.000 gök demirli kâfir" belirmiş. Şâhin geceye kadar dar sarp bir vadide dayanıp askerin gelip katılmasını beklemek istemiş, fakat düzensiz azeblerin ileri atılmasını önleyememiş, akşama kadar süren boğuşmada Osmanlı askeri kırılmış, akından gelenler de pusuya düşürülüp tutsak edilmiş, yalnız kalan Şâhin, başını kurtarmak için kalan askerle (5000 er) Kuzey Arnavutluk'taki uç merkezine çekilmiştir (Ağustos 1388).

I. Murad, Şâhin'i Bosna'ya akına gönderdikten sonra 789 (1387) baharında Yenişehir Sarayı'na gelmişti. İttifak görüşmeleri için Mısır Sultanı Berkuk'a yolladığı elçi Yazıcıoğlu Mısır'dan iyi haberlerle dönmüştü. Yenişehir o yaz büyük düğünlere sahne olmuş, I. Murad imparatorun bir kızını kendine, iki kızını da oğulları Bayezid ve Yâkub'a eş olarak almış, aynı zamanda Bayezid'in üç oğlunu sünnet ettirmiş, bu düğün sırasında (Haziran 1387) Pera'dan gelen Ceneviz elçileriyle 1352 ticaret anlaşmasını yenilemişti.

Ertesi yıl Kavala Şâhin'in yenilgisi Balkanlar'da yeni gelişmeleri de beraberinde getirdi. 1385'te I. Murad'a baş eğen Knez Lazar Hrebeljanović, Osmanlı vasal beyleri arasında en güçlü olanıydı. O, hâkimiyet alanını diğer Sırp beyleri aleyhine gittikçe genişletmiş, Macar Kralı Louis'nin yardımıyla başlıca rakibi Nikola Altomanović'i yenmiş, özellikle Yukarı Morava vadisindeki zengin gümüş maden bölgesini (Plana, Zaplanina, Trepça, Novobrdo) ele geçirmiş, Saxon madencileri kullanarak buradan elde ettiği gümüşü Dubrovnik tüccarı eliyle İtalya'ya sevkederek büyük bir

gelir sağlamıştı. Bu büyük servet kaynağı sayesinde zengin vakıflarla inşa ettiği ve desteklediği kilise ve manastırlar (başlıcası Ravanića) vasıtasıyla kilise ve ruhbanı kendine bağlamış, Sırp kilisesini patriklik düzeyine çıkarmıştı. Lazar'ın Kosova savaş meydanında Frenk (Katalan), Macar, Çek, Arnavut ve Eflaklar'dan yardımcı asker toplamış olduğu Gazânâme'de kaydedilir. Bu, şüphesiz Lazar'ın elindeki servet kaynaklarıyla mümkün olmuştur.

Gazânâme'de Lazar'ın damadı Vılkoğlu ve Bosna kralının (Tvrtko) 1387'de Lazar'ı baş kaldırmaya ikna ettikleri belirtilir (a.g.e., I, 236). Bosna'da Kavala Şâhin'in yenilgisi şüphesiz onu cesaretlendirmiş, aile bağlarıyla bağlı Vuk Branković (Kosovo ve Üsküp sahibi), Bosna Kralı

Tvrtko ve Bulgaristan Kralı Şişman'ı ittifakına almıştı. Neticede Lazar, I. Murad'a karşı meydan okuyacak kadar kendini güçlü görüyordu. Haraçgüzârlığı reddederek sultana mektuplarında "kardeşim" diye hitap etmeye başladı. I. Murad ile ilişkisinde yeni gelişme sonucu Macar Kralı Sigismund ile vasallık ilişkilerini yenilemişti. Lazar'ın beyliği Türkler'in önünden kaçanların sığındığı bir bölge haline gelmişti. Böylece Lazar, Duşan Sırp İmparatorluğu'nun merkez bölgelerini kendi hükmü altında birleştirmişti. Sırp kilisesinin onu "ulu hükümdar" (samodrzac) unvanıyla anmaya başlaması sebepsiz değildi.

Kavala Şâhin'in Bosna bozgunu, Balkanlar'da 1381-1385 harekâtı sonucu haraçgüzâr olan devletlerin ayaklanmasına yol açtı. Doğu Rumeli'deki eski haraçgüzâr beylerden Vidin Bulgar Çarı Stratsimir, Köstendil hâkimi Konstantin Deyanović, I. Murad'a sadık kaldılar. I. Murad, Karamanoğlu'na güvenmediğinden Emîr Timurtaş'ı ve bazı sancak beyleriyle 5000 askeri Anadolu korumasına bırakarak altıncı defa Rumeli'ye hareket etti. Rumeli'deki diğer haraçgüzâr hıristiyan beylere de hazır olmalarını bildirdi. Bulgar Kralı Şişman, Dobruca hâkimi Dobrotić ona karşı çıktılar. Konstantin, sultanın ordusuna İhtiman ovasında katılacaktır. I. Murad için Bulgar ordusunu arkada bırakıp gitmek tehlikeliydi. 1388-1389 kışında çok güvendiği Çandarlı Ali Paşa'yı Timurtaş oğlu Yahşi Bey'le beraber 30.000 askerle Bulgar çarı ve Dobrotić üzerine gönderdi. Bulgaristan'ın süratle itaat altına alınmasının ardından Kosova'ya hareket edilmesi kararlaştırıldı. Ali Paşa'nın stratejisi, kalelerin itaatini sağlayıp bir yerde uzun zaman kalmadan Çar Şişman'ı ele geçirmek veya itaate zorlamaktı. Şumnu'ya geldi ve itaat eden bu şehirde karargâhını kurdu. I. Murad'ın ordusuyla Yanbolu'ya ulaştığını öğrenince onunla görüştü. Şişman, Osmanlı rivayetine göre kendi devlet büyüklerinin kararıyla sultana itaatini sunmak üzere Yanbolu'ya geldi. I. Murad onu affedip hil'at giydirdi. Şişman, Tuna üzerinde sığındığı Silistre Kalesi'ni teslim etmeyi vaad etti; I. Murad Ali Paşa'ya Silistre'ye gitmesini emretti. Ali Paşa, Şumnu'dan Silistre'nin teslimi için çara haber gönderdi. Yemininden cayan Şişman kaleyi vermedi, Silistre'den merkezi Tırnova'ya, oradan da Niğbolu Kalesi'ne kaçtı. Ali Paşa'nın çarın peşinden harekâtı ve itaat altına aldığı kaleler Gazânâme'de ayrıntılarıyla gösterilmiştir (a.g.e., I, 254-262).

Balkanlar'da yayılma politikasında Osmanlılar'ı durdurabilecek büyük güç Macaristan idi. Ancak yeni Macar Kralı Sigismund'un Tuna'nın diğer yakasında nüfuzunu sürdürme siyaseti onu Lazar ve Bosna kralıyla karşı karşıya getirmiş, bu durum Kosova Savaşı arefesinde I. Murad'ın işine yaramıştır. Gazânâme'ye göre Sırplar, I. Murad'ın planını ve askerinin durumunu öğrenmek için bir elçi gönderilmesine karar vermişler, Lazar'ın tavırlarına öfkelenen I. Murad ordusuyla harekete geçip Kiçi Morava'nın dar dağ geçidinden Kosova ovasına inmek zorunda kalmış ve ovada Gümüşhisar (Lipljang) önünde ordugâhını kurmuştur.

Kosova Savaşı Osmanlı kuvvetlerinin kesin galibiyetiyle sonuçlandı. Başlangıçta Osmanlı sol kolu çöktü, fakat sağ koldaki Yıldırım Bayezid'in büyük gayreti sayesinde zafer kazanıldı. Gazânâme'ye göre I. Murad, birkaç hasekisiyle gelip cesetler arasında dolaşırken, kendisini cesetler arasına saklamış bulunan Miloş Kobilović tarafından hançerle yaralandı ve az sonra öldü. İç organları çıkarıldıktan sonra şehid düştüğü yerde gömüldü; daha sonra, Yıldırım Bayezid'in tahta çıktığı sırada idam ettiği oğlu Yâkub Bey'in cesediyle Bursa'ya götürülüp Çekirge'deki türbesine defnedildi. Yaralandığı ve öldüğü yere Hudâvendigâr Meşhedi denilen bir türbe yapıldı (Batı kaynaklarına göre 19 Cemâziyelâhir 791 / 15 veya 28 Haziran 1389; ayrıca bk. KOSOVA SAVAŞLARI).

I. Murad Osmanlı kaynaklarında orta boylu, yuvarlak yüzlü, koç burunlu; hayır sever, âdil, ömrünü gazâya sarfetmiş bir hükümdar olarak tasvir edilir. Bizans kaynaklarında ise az konuşan, fakat konuştuğunda güzel sözler söyleyen, ava düşkün, yorulmak bilmeyen, hıristiyanlara karşı merhametli, ancak hataya göz yummayan ve sertliğe başvurabilen, düşmanlarına karşı daima başarılı bir sultan şeklinde anılır. Adları kaynaklarda zikredilen dört oğlu tesbit edilebilmektedir (Bayezid, Yâkub, Savcı, İbrâhim). Düzenlettiği vakfiyesi Kaplıca İmareti'ne ait olup Cemâziyelâhir 787 ortalarında (Temmuz 1385) hazırlanmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 6229).

Kosova Savaşı neticesinde I. Murad'ın katli haberi İstanbul'da sevinçle karşılanmıştı. Venedik ise 1389 Temmuz sonunda henüz kesin bir haber alamamaktan sızlanıyor, fakat ne olursa olsun I. Murad'ın ölümü dolayısıyla yeni sultana (Bayezid mi, Yâkub mu bilinmiyor) başsağlığı dilemekte gecikmiyordu. Kosova Savaşı'nın sonucu Paris'te de yankı

buldu. 1389 Ekiminde Paris'te Philippe Mezières, Türkler'in tam bir bozguna uğratıldığını, sultanla bir oğlunun ve ordusundan pek çok erin ölmüş olduğunu yazdı. Sırplar'ın son büyük direnişini temsil eden Kosova'daki mücadele, günümüze kadar Sırplar için bir millî destan konusu olmuştur (Emmert, s. 79-142; Malcolm, s. 58-80). Sonraki Sırp kaynakları Knez Lazar'ı yüceltip Sırplar'ın zaferinden söz etmişlerdir (Mihaljcić, s. 45). Lazar'ın halefi Lazarević'in biyografı Konstantin Filozof ise Kosova Savaşı'nda yenilgiyi açıkça kabul eder. Gazânâme'deki gibi Sırplar'ın ilk genel saldırıda başarılı olduklarını, fakat

"Sultanın bir oğlu (Bayezid) kuvvetlerini topladı ve savaşı kazandı" der.

I. Murad'ın ölümü, Bayezid'in savaş meydanında tahta çıkarılması, Yâkub'un idamı haberi o zaman Sivas'a kadar Anadolu'da yayılmış ve I. Murad'a bağımlılığı kabul etmiş olan beyler ayaklanmıştı. Savaşa Vlatko Vuković'i göndermiş olan Bosna Kralı I. Tvrtko savaşı kendi zaferi gibi gösterdi, 1 Ağustos'ta Trogir şehrine yolladığı yazısında sadece kendisinden bahisle Türkler'in bozgunundan söz etti; iki ay sonra Floransa'ya gönderdiği yazıda da aynı iddiada bulundu (Emmert, s. 43-44). Burada, "düşman saflarını yarıp kılıç ellerinde Murad'ın çadırına kadar ilerleyen on iki kahraman"dan söz edilir. Bu ifade, Kosova Savaşı hakkında sonradan ortaya çıkan rivayetlerde I. Murad'ın nasıl katledildiği hakkında epik tasvirlerin kaynağıdır. Miloş savaştan önce Lazar önünde I. Murad'ı öldürmek üzere kendini fedai ilân etmiş.

Gazâ için altı defa Rumeli'ye geçmiş olan I. Murad'ın temel politikası, Balkanlar'da egemen olmaktı. Babaî şeyhleri gibi kendini Tanrı ilhamına mazhar bir velî şeklinde hisseden I. Murad gazâyı dinî bir ödev gibi benimsemiş bulunuyordu. 1386'da Karaman seferini yapmak zorunda kalınca, bu duygularını "erkân-ı saltanat"ı önünde coşkuyla dile getirmiştir (Neşrî, I, 216). Anadolu seferleri ona zoraki bir görev gibi geliyordu. Tahta geçişinde Bursa Kadısı Çandarlı Hayreddin kesin bir rol oynamış görünmektedir. Hayreddin'in Bizans ile çetin diplomatik savaşta etkili olduğu, sonunda Paleologlar'ı haraçgüzâr durumuna getirdiği anlaşılmaktadır. Devletin gerçek merkezi Bursa olmakla beraber I. Murad, Edirne'de yaptırdığı saray sayesinde bu şehri Rumeli'de ikinci merkez haline getirmişti. Oradan kendi kumandanları Lala Şâhin, Timurtaş ve

Hayreddin Paşa’yı uçlara gönderip fetihleri kontrol ediyordu. Özellikle, ana yollar üzerinde Anadolu’dan geniş ölçüde sürgün veya kendiliğinden gelip yerleşen Yörükler sayesinde, Rumeli’de Osmanlı hâkimiyeti sağlam şekilde yerleşmişti. Evrenos ve Lala Şâhin, Rumeli’de ilk yerleşme döneminde (1360-1370) kesin rol oynamışlardı. Malkara, Gümülcine, Yenice-i Karasu, Yenice-i Vardar, Filibe şehirleri onların kurdukları külliyeler, hanlar ve zâviyelerle Osmanlı kültürünün ilk merkezleri ve dayanak noktaları olmuştur. I. Murad döneminde Rumeli ikinci vatan haline gelmiş, Osmanlılar’a Anadolu’da üstünlük sağlamış, böylece Osmanlı İmparatorluğu’nun ilk taslağı meydana çıkmıştır. Gazi Hudâvendigâr unvanı onun gazâ ile imparatorluk kurucusu kimliğini ifade eder. Gazâ ideolojisi, kendisini örnek alan bütün Osmanlı padişahları için Avrupa’da yayılışın simgesi olarak sürüp gidecektir.

Hıristiyan hânedanlardan kız almak, Anadolu beylerine kız vermek, izdivaç ve feodal bağımlılık, I. Murad’ın başvurduğu başlıca diplomatik araçlardandı. Onun döneminde Trakya ve Doğu Balkanlar’da yerleşme sonucu Rumeli timarlı sipahi askeri artmış ve kendisine Anadolu’daki rakipleri karşısında üstünlük sağlamıştı. Uçlara sürülen Yörük grupları başlıca akıncı kuvvetlerini oluşturuyordu. Çandarlı Hayreddin savaş esirlerinden yeniçeri ordusunu kurdu (1363-1365 [?]). 1389 Kosova seferinde kapıkullarından söz edilir (a.g.e., I, 290). Orhan Bey’in Türkler’den oluşturduğu Yaya kuvvetleri hâlâ ordunun önemli bir kısmını teşkil etmekteydi.

XIV. yüzyılda Dubrovnik’te top sanayii Sırplar’a ve Osmanlılar’a top sağlamaktaydı. Kosova’da her iki tarafın top kullandığına şüphe yoktur (a.g.e., I, 296). Orhan Bey zamanında (1324-1360) kurulmuş olan donanma, I. Murad döneminde önemli bir güç haline gelmiş, liman kuşatmalarında (Biga ve Sozopol) rol oynamıştır. Gelibolu ve Aydıncık (Edincik) başlıca donanma üsleriydi. Gelibolu düşünce Aydıncık deniz üssü oldu. I. Murad devrinde klasik Osmanlı ordusu esas kollarıyla oluşmuş bulunuyordu. Sultan’ın “emîr-i kebîr-i a‘zam, melikü mülûki’l-Arab ve’l-Acem” gibi sıfatlarla anıldığı 787 (1385) tarihli vakfiyesine göre, Bursa’da Çekirge’de bir cami, medrese, imaret, misafirhaneden meydana gelen bir külliye (bk. HUDÂVENDİGÂR KÜLLİYESİ), Bursa hisarında sarayın yanında bir cami (Hisar Camii), Bilecik ve Yenişehir’de birer cami yaptırmıştır. Ayrıca

annesi adına İznik'te 790 Cemâziyelevveli başlarında (Mayıs 1388) bir imaret inşa ettirmiştir. Edirne'de bir saray yaptırdığı (1369), Yenişehir'deki sarayda Haziran 1387'de büyük bir düğün düzenlediği, Edirne'deki saray bitinceye kadar Dimetoka Sarayı'nda kaldığı bilinmektedir. Yenişehir'de Orhan Bey'in derviş Postinpûş için inşa ettirdiği zâviye (Ayverdi, s. 209) I. Murad'a atfedilir. Onun Bursa Sarayı hisarda Şehâdet Camii karşısındaydı ve 1278 (1861-62) planına göre on dört kuleli bir duvarla çevriliydi. Edirne'de fetihten sonra kale içindeki kiliseyi camiye çevirmiştir (Halebî [Ayasofya] Camii). Ona izâfe edilen başka camiler de vardır (Hudâvendigâr Camii / Ayvacık; Hudâvendigâr Camii / Filibe; Karaferye'de kiliseden çevrilen I. Murad Camii gibi). Paraları Orhan Bey'in sikkeleri gibi Selçuklu tarzındadır. el-Melikü'l-Âdil unvanı bakır sikkelerde görülür. I. Murad'ın Gelibolu, Malkara ve Bolayır'da dervişlere ve ahîlere çeşitli vakıflar yaptığı da tesbit edilmektedir.

I. Murad devrinin temel kaynakları arasında özellikle Türkçe kronikler dikkati çeker. Bu dönem için Yıldırım Bayezid zamanına kadar gelen ve bugün kayıp olan Yahşi Fakih Menâkıbnâmesi, Âşıkpaşazâde Târihi içinde özetlenmiştir (İnalcık, Studies in Ottoman, s. 139-156). I. Murad devrinin çağdaş kaynakları olarak Esterâbâdî'nin Bezm ü Rezm'i (İstanbul 1928), Neşrî'nin Cihannümâ'sı içinde (I, 210-310) yer alan Ahmedî'nin Gazânâme'si önemlidir. Ahmedî'nin Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân'ını, Âşıkpaşazâde Târihi'ni, Rûhî ve Takvimler'i az değişiklikle ve kendine göre bir tarih sıralaması ile kelime kelime aktaran, 1366-1385 dönemindeki Sırbistan seferlerini bir arada vererek kronolojiyi tam karışıklığa dönüştüren Neşrî, 1385-1389 devresi için Kosova Savaşı'nda Şehzade Bayezid'in yanında bulunması muhtemel şair Ahmedî'nin Gazânâme'sini aynen nakletmiştir. Bu kısım "Hikâyet-i Feth-i Niş" ile başlar, "Cülûs-i Bâyezîd Han"a kadar gelir. Bu metnin Ahmedî'nin kaleminden çıktığı, onun İskendernâme adlı büyük eserindeki aynı beyit ve ifadelerle tesbit edilmiştir (İnalcık, Kosova, s. 21-26). Osmanlı şehnâmelerinin ilki sayılabilecek bu Gazânâme'yi yazarken Ahmedî, Vezir Çandarlı Ali Paşa, Gazi Evrenos, Sultan Bayezid ve hatta Sırp tanıklardan yararlanmıştır. I. Murad dönemine ait olduğu iddia edilen mektuplar ise (Feridun Bey, I, 89-116) vekayi'nâmelerdeki bilgilere göre uydurulmuş metinlerdir (Yinanç, XI/62-77 [1339], s. 161-168; XI/63, s. 77-81).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 14-20; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 318, 381-383, 387-388; D. Cydonès, Correspondance, Vatican 1975, I-II, tür.yer.; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1984, s. 18, 19, 54, 55, 70; Ducas, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks (trc. H. J. Magoulias), Detroit 1975, tür.yer.; N. Gregoras, Rhomäische Geschichte (trc. J. L. Dieten), Stuttgart 1973-88, I-III, tür.yer.; a.mlf., "Şehzade Halil'in Sergüzeşti" (trc. İ. Hoçi), TOEM, I/4 (1328), s. 239-252; Karamânî Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi (trc. İ. Hakkı Konyalı, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 346-347; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 126-134; Enverî, Düstûrnâme, s. 84-87; Oruç b. Âdil, Târih, Manisa Muradiye Ktp., nr. 1373, vr. 41a; a.e.: Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 20-26, 92-97; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 162-164, 190-196, 210-310; Feridun Bey, Münşeât, I, 89-116; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Fr. Giese), Breslau 1922, tür.yer.; a.e. (haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 21-29; Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (nşr. Ö. Lütfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, s. 26-44; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 103-125; Phil. Konstantin, Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarevic (ed. M. Braun), 's-Gravenhage 1956; C. Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876, s. 351-352; a.mlf., Geschichte der Serben, Gotha 1911-18, I-II, tür.yer.; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1908, I, 196-266; a.mlf., "Latins et grecs d'Orient et l'éstablissement des turcs en Europe, 1342-1362", BZ, XV (1906), s. 179-222; Amasya Tarihi, III, 63-65; O. Halecki, Un emperour de Byzance à Rome, Warszawa 1930, s. 82-85, 169-212, 233, 241-309; P. Lemerle, Phillippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Paris 1945, I-II, tür.yer.; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, tür.yer.; a.mlf., Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, tür.yer.; F. Thiriet, Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie, Paris 1958, I, 541; a.mlf., "Una proposta di lega antiturca tra Venezia, Genova e Bizanzio nel 1363", Archivio storico italiano, sy. 113 (1955), s. 321-334; S. Novaković, Srbi i Turci, XIV i XV veka, Beograd 1960, s. 197, 437-438; Halil İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna: XV. Asırda Rumeli'de Hristiyan Sipahiler ve

Menşeleri”, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 207-248; a.mlf., “Edirne’nin Fethi”, Edirne: Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 137-159; a.mlf., “How to Read Âşık Pashazâde’s History”, Studies in Ottoman History in Honor of Proffessor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 139-156; a.mlf., “Ahmedi’s Gazānāme on the Battle of Kosova”, Kosova, Paris 2000, s. 21-26; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, tür.yer.; G. Ostrogorski, Serska oblast posle dušanove smrti, Beograd 1965, tür. yer.; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 209, 219-361; I. Beldiceanu-Steinherr, Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I, Münich 1967, tür.yer.; a.mlf., “La prise de Serrès et le Firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean-Prodrome”, Acta Historica, IV (1965), s. 15-24; a.mlf., “La conquête d’Andrinople par les turcs: La pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes”, Travaux et mémoires, I, Paris 1965, s. 439-461; a.mlf., “Un acte concernant la surveillance des Dardanelles”, BEO, XXIX (1977), s. 17-24; J. W. Barker, Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick 1969, tür.yer.; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1970, s. 103-104, 121; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 57; R. Mihaljčić, Kraj Srpskog carstva, Beograd 1975, s. 43-45; D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium (1261-1453), Cambridge 1975, tür.yer.; Cronaca dei Tocco di Cefalonia (ed. G. Schirò), Roma 1975, tür.yer.; K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1571), Philadelphia 1976, II, tür.yer.; A. Luttrell, Latin Greece, the Hospillers and the Crusades (1291-1440), London 1982; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, tür.yer.; a.mlf., “Marginelia on the History of Epirus and Albania (1380-1418)”, WZKM, LXXVIII (1988), s. 195-210; Th. A. Emmert, Serbian Golgotha: Kosovo 1389, New York 1990, s. 39, 43-44, 79-142; S. W. Reinert, “A Byzantine Source on the Battles of Bileca (?) and Kosovo Polje”, Studies in Ottoman History in Honor of Proffessor V. L. Ménage, s. 249-272; N. Malcolm, Kosovo: A Short History, New York 1998, s. 58-80; K. Fleet, European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey, Cambridge 1999, s. 15-20; a.mlf., “The Treaty of 1387 between Murad I and the Genoese”, BSOAS, LVI/1 (1993); Mükrimin Halil Yinanç, “Ferîdûn Bey Münşeâtı”, TOEM, XI/62-77 (1339), s. 161-168;

XI/63 (1339), s. 77-81; P. Charanis, “An Important Short Chronicle of the Fourteenth Century”, Byzantion, XIII, Bruxelles 1938, s. 335-362; a.mlf., “The Strife Among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402”, a.e., XVI (1943), s. 286-314; P. Tomać, “Bitka na Marici”, Vojnoistorijski glasnik, VII, Beograd 1956, s. 61-74; R. J. Loenertz, “Jean V Paléologue à Venise (1370-1371)”, REB, XVI (1958), s. 217-232; F. Dölger, “Zum Ausstand Andronikos gegen seinem Vater Johannes V. im Mai 1373”, a.e., XIX (1961), s. 328-332; G. A. Škrivanić, “Bitka na Márici”, Vojnoistorijski glasnik, XIV (1963), s. 71-94; M. Spremić, “Harač Soluna XV veku”, Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, X, Beograd 1967, s. 187-195; J. Chrysostomides, “Studies on the Chronicle of Caroldo with Special Reference to the History of Byzantium 1371 to 1377”, Orientalia Christiana Periodica, XXXV, Roma 1969, s. 123-182; P. Schreiner, “Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293-1390)”, a.e., XXXV (1969), s. 375-431; V. Gjuzelev, “Chronikon Mesembrie”, Godišnik na Sofia Universite Istor. Fakultat, sy. 66, Sofia 1975, s. 145-199; İsmail Eren, “Kosova’da I. Murad Hüdavendigar Türbesine Ait Tarihî Bir Belge”, GDAAD, IV-V (1976), s. 67-80; J. Gill, “John V. Palaeologus at the Court of Louis of Hungary (1366)”, Byzantinoslavica, XXXVIII/1, Prague 1977, s. 31-38; N. Kočev, “Quelques reflexions au sujet de la diplomatie de Byzance à l’époque de la pénétration ottomane dans les Balkans”, EB, sy. 2 (1978), s. 101-113; İbrahim Artuk, “I. Murad’ın Sikkelerine Genel bir Bakış”, TTK Belleten, XXXVI/184 (1982), s. 782-794; H. Matanov, “Contribution to the Political History of South-Eastern Macedonia after the Battle of Cernomen”, EB, sy. 2 (1986), s. 31-44.

Halil İnalcık

MURAD II

(مراد)

(ö. 855/1451)

Osmanlı padişahı (1421-1444, 1446-1451).

Zilhicce 806'da (Haziran 1404) Amasya'da doğdu. I. Mehmed'in bir câriyeden olma oğludur (H. Hüsâmeddin, Amasya Tarihi'nde [III, 180] annesinin Amasya âyanından Divitdâr Ahmed Paşa'nın kızı Şehzade Hatun olduğunu kaydeder). On iki yaşına girince Amasya, Tokat, Sivas, Çorum ve Osmancık bölgelerini içine alan Rum vilâyeti beyliğiyle Amasya'ya gönderildi. Bir yıl sonra Amasya kuvvetleriyle Börklüce Mustafa isyanını bastırmak üzere Saruhan ve İzmir tarafına hareket emri aldı. O sırada babası Çelebi Mehmed Selânik'te Düzme Mustafa ile uğraşıyordu; Venedikliler Gelibolu'da Türk donanmasını yakmış, boğazı kesmişlerdi (29 Mayıs 1416). Bayezid Paşa Amasya ve Sivas kuvvetleriyle isyanı bastırdı. Murad Amasya'dan ayrılınca bu bölgedeki Moğol göçebeleri (Kara Tatarlar) kargaşalık çıkardılar. Şehzade, Bayezid Paşa ile beraber tekrar Amasya'ya döndü. 820-824 (1417-1421) yılları arasında Rum (Amasya) sınırında Osmanlılar'a karşı önemli gelişmeler oldu. Şehzade Murad ve yeni atabeyi Rum beylerbeyi Hamza Bey, Samsun'u İsfendiyaroğlu'nun elinden aldılar (Samsun'un Cenevizliler'e ait kısmı daha önce ele geçirilmiş görünmektedir; Neşrî, 1418'de Çelebi Mehmed'in başarısız seferiyle 1421'de Samsun'un fethini karıştırır; krş. İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler, s. 21 vd.). Bu başarıdan az sonra Şehzade Murad ölüm döşeğinde olan babası tarafından Bursa'ya çağrıldı. Oraya gittiği zaman Çelebi Mehmed ölmüştü. Bizanslılar'ın yanında bulunan Düzme (Düzmece) Mustafa'nın harekete geçmesi korkusuyla vezirler padişahın ölümünü gizli tutmuşlar ve yeniçerileri bir bahane ile Anadolu'ya geçirmişlerdi. Bursa'da erkân ve bir kısım yeniçeriler tarafından kendisine biat edilen Murad Osmanlı tahtına çıktı (23 Cemâziyelâhir 824 / 25 Haziran 1421).

O sırada on yedi yaşında bulunan II. Murad, Çelebi Mehmed'in en büyük oğlu olup dört erkek ve yedi kız kardeşi vardı. Erkek kardeşleri Mustafa, Ahmed, Yûsuf ve Mahmud çelebiler idi. Ahmed babasının sağlığında ölmüştü. Mustafa on iki yaşında olup bir yıl önce Hamîd-ili sancak

beyliğine gönderilmişti. Yûsuf sekiz ve Mahmud yedi yaşındaydı. Kardeş öldürme bir âdet şeklinde yerleşmiş olduğundan Mehmed Çelebi ölümünden önce çocuklarının hayatını korumak istemişti. Murad Edirne'de Osmanlı tahtına geçecek, Anadolu Mustafa'ya kalacak, Yûsuf ve Mahmud Bizans imparatorunun yanına gönderilecekti. Buna karşılık imparator Çelebi Mehmed'in kardeşi Mustafa'yı serbest bırakmayacaktı. Murad kardeşlerinin masrafları için imparatora her yıl para ödeyecekti.

II. Murad tahta çıktığında Bayezid Paşa vezîriâzam ve Rumeli beylerbeyi olarak devlet işlerini yürütüyordu. Bayezid Paşa, gelen Bizans elçilerine Yûsuf ve Mahmud çelebilerin teslim edilmeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine II. Manuel Palaiologos, Limni'de sürgün bulunan Mustafa ile bir anlaşma yaparak onunla birlikte İzmiroğlu Cüneyd Bey'i serbest bıraktı ve on gemilik bir donanma, Dimitrios Leontarios kumandasında Bizans askerleriyle onları Gelibolu önüne çıkardı (Ramazan 824 / Eylül 1421). Bizans Mustafa'yı meşrû sultan tanıyordu. II. Murad'a karşı sadece Bizans değil, Anadolu'daki beylikler de ayaklanmıştı. Germiyanoğlu Yâkub Bey, onun sultanlığını tanımayarak Hamîd-ili sancak beyi olan Mustafa Çelebi tarafını tuttu. Hamîd-ili arazisi Karamanoğlu tarafından işgal edildi. II. Murad elçi gönderip yatıştırma siyasetine başvurdu ve durumu kabullendi. Çelebi Mehmed'in 818'den (1415) beri tâbiiyet altına aldığı Menteşeoğlu da ayaklandı ve bağımsızlığını ilân etti. Menteşeoğulları Ahmed ve Leys, babaları İlyas Bey gibi 1421'de bastırdıkları paraya Osmanlı padişahının adını koymadılar. Aydınoğlu ve Saruhanoğlu bu sırada bir kısım topraklarını tekrar ele geçirdi. II. Murad elçiler yollayıp Anadolu'daki beyleri yatıştırmaya çalıştı. İsfendiyar Bey de Çelebi Mehmed'in himayesinde Çankırı, Kalecik ve Tosya'da yerleşmiş olan kendi oğlu Kasım Bey'i oradan çıkarmıştı. II. Murad, İsfendiyar Bey'e karşı kuvvet gönderdi. Sinop'a kaçan İsfendiyar Bey diğer Anadolu beylerinin aracılığı ile barış yaptı (824/1421 sonbaharı veya kışı). II. Murad, Düzme Mustafa karşısında taht mücadelesi içinde bulunduğundan bu değişiklikleri kabullenmek zorunda kalmıştı.

Gelibolu’ya çıkan Mustafa Çelebi ahali tarafından iyi karşılanmış, ancak Gelibolu Hisarı’nda Şah Melik Bey ona karşı çıkmıştı. Mustafa, Gelibolu kuşatmasını İzmiroğlu Cüneyd’e bırakarak kendisi Edirne’ye yürüdü. Onu her tarafta Yıldırım’ın oğlu ve sultan olarak tanıdılar. Mustafa’nın Edirne’ye girmesini önlemek için harekete geçen Bayezid Paşa, Sazlıdere’de karşısına çıktıysa da emrindeki Rumeli askerlerinin Mustafa Çelebi tarafına geçmesi yüzünden ona itaat etmek mecburiyetinde kaldı, ancak Cüneyd Bey’in tahrikiyle idam edildi. Mustafa Edirne’ye girdi, bu haber üzerine Gelibolu Hisarı da teslim oldu. Fakat Mustafa ile Cüneyd, daha önceki anlaşmaya uyup kaleyi Bizanslılar’a teslim etmeye yanaşmadılar. Bu durumda Bizans ile II. Murad arasında bir yakınlaşma olduysa da (Dukas, s. 95) anlaşma sağlanamadı. Gelibolu geçidine ve donanmaya hâkim olan Mustafa Çelebi İstanbul Boğazı’nı da tutmuş bulunuyordu. II. Murad o zaman denizde bir müttefik buldu. Yeni Foça podestası Giovanni Adorno, Manisa şap madenlerinden kalan borçlarının affı karşılığında, II. Murad için gemi ve asker hazırlamayı taahhüt etti. Ceneviz yardımı II. Murad’ın başarısında önemli bir âmil olacaktır.

Mustafa, 26 Muharrem 825’te (20 Ocak 1422) 12.000 sipahi ve 5000 piyade ile Gelibolu üzerinden Anadolu’ya geçti (Notes et extraits, I, 316). Bursa yolunu ona kapatmak için Ulubat gölünün ayağı üzerindeki köprü yıktırıldı. Mustafa Ulubat suyunun öbür tarafında kaldı. Onun 4000 kişilik bir kuvvetle yapmak istediği baskın yeniçeriler tarafından sonuçsuz bırakıldı. O zaman Mihaloğlu Mehmed Bey uç beylerini II. Murad tarafına geçmeye teşvik etti. Cüneyd’e gizlice İzmir beyliği ve Aydın-ili vaad edilerek kaçması sağlandı. Bu son tedbir Mustafa’nın ordusunda bozguna yol açtı. Mustafa geri çekilince Hacı İvaz Paşa yapılan tahta köprüden yeniçerilerle geçip onun yaya askerini, azeblerini kılıçtan geçirdi. Rumeli uç beyleri de gelip II. Murad’a itaatlerini arzettiler. Mustafa Gelibolu’ya geçmeyi başardıysa da II. Murad’ın, Ceneviz gemilerinin yardımıyla Gelibolu’ya geçmesine engel olamadı. Ardından Edirne’ye ulaştı, oradan Eflak taraflarına hareket etti; ancak Kızılağaç Yenicesi’nde yakalandı ve Edirne’de idam edildi (825 / 1422 kışı). Diğer bir rivayete göre ise Mustafa Eflak’a, oradan Kefe’ye kaçmayı başarmıştı.

II. Murad bunun arkasından Bizans üzerine yürüdü (Receb 825 / Haziran

1422). Elli günden fazla süren kuşatma sonuç vermedi. Kardeşi Küçük Mustafa (o zaman on üç yaşındaydı), Karaman ve Germiyan beylerinin yanına kattıkları bir kuvvetle gelip Bursa'yı kuşatmıştı (Ramazan 825 / Ağustos 1422). Bu durumda II. Murad İstanbul'a karşı son bir genel taarruz yapmış ve şehri kuşatmaya devam edecek bir kuvvet bırakarak Edirne'ye gitmişti. Onun başarılarından endişeye düşen Anadolu beylerinden yalnız Karaman ve Germiyanoğulları değil, İsfendiyar Bey de saldırıya geçip Mustafa'yı desteklemekte gecikmedi. Rumeli'de Candaroğulları'nın müttefiki olan Eflak beyi aynı zamanda saldırıya geçti. Venedik ve Macaristan da bu ittifakta yerini aldı. Küçük Mustafa vak'ası gerçekte II. Murad'a karşı yapılan genel saldırı hareketinin bir yönünü teşkil eder. Bursa'yı kuşatan Mustafa, II. Murad'ın gönderdiği Mihaloğlu kuvvetleri karşısında kaçıp İstanbul'a sığındı. İmparator ile görüşerek Silivri'ye geçti; fakat Rumeli askeri karşısında tekrar kaçıp Kocaeli'ne gitti. Oradan İznik'e gelince şehir ona kapılarını açtı; Bursa ovasının bir kısmını da ele geçirdi. Bursalılar, bir taraftan II. Murad'a imdatçı gönderdikleri gibi diğer taraftan şehir büyüklerinden Ahî Yâkub ve Ahî Kadem'i rica için Mustafa'nın lalası Şarabdar İlyas Bey'e yolladılar. Bunlar İlyas Bey'i Bursa kuşatmasından vazgeçirdiler. İznik'te yerleşen Mustafa'ya Anadolu'nun önemli bir kısmı itaat etmiş görünmektedir. II. Murad lalası Yörgüç'ün ısrarı ile Bursa'ya gitmeye karar verdi. Önce Mihaloğlu gönderildi, arkasından kendisi Bursa'ya geldi. Oradan hareketle İznik'i muhasara etti. Kış yaklaştığından Mustafa'nın kuvvetleri dağılmıştı. İlyas Bey kendisine Anadolu beylerbeyliği verilmek suretiyle elde

edilmiş, halk da tekrar II. Murad'a dönmüştü. Mihaloğlu İznik'i kuşattı ve şiddetli çarpışmalar oldu. Bir çıkış hareketi sırasında içeri dalan Mihaloğlu ağır şekilde yaralandı. Ele geçen İznik yağmaya uğradı. İlyas Bey'in getirip teslim ettiği Mustafa idam edildi (9 Rebîülevvel 826 / 20 Şubat 1423). II. Murad, İznik'i aldıktan hemen sonra Taraklı Borlu'ya kadar ilerlemiş olan İsfendiyar Bey kuvvetleri üzerine yürüyüp onun kuvvetlerini dağıttı. Küçük Mustafa'yı Bursa'ya gönderen Karamanlılar'dan Mehmed Bey ise Antalya'yı kuşattığı sırada kaleden atılan bir top güllesiyle vurularak öldü (Safer 826 / Ocak 1423). Karaman tahtı için çıkan iç mücadeleden II. Murad faydalandı ve tahta çıkmasına yardım ettiği İbrâhim Bey'e bir antlaşma imzalattı. Karamanoğlu 1421'de babasının aldığı Hamîd-ili'ni bıraktı ve Osmanlı tâbiliğini kabul etti.

Macar yardımı ile Tuna üzerinde geçit yerlerinden saldıran Eflak beyi, II. Murad'ın Anadolu'daki başarılarını öğrenince iki oğlunu rehine gönderip barış istedi. Öte yandan padişahın Bizans'a karşı baskısı sürüyordu. Cemâziyelâhir 826'da (Mayıs 1423) Turahan Bey, Hexamilion (Kerme) surunu zaptederek Mora'ya girmiş, Selânik kuşatma altına alınmıştı. Venedik, Bizans'ın ümitsiz durumundan faydalanıp bir anlaşma ile Selânik şehrinin idaresini devralınca (826/1423 yazı) yeni bir bunalım çıktı.

Venedik, Osmanlılar'ın Selânik işgalini tanıması için bir taraftan yıllık haraç vermeyi (1500-2000 duka) teklif ediyor, diğer taraftan Pietro Loredano kumandasında donanmasını Gelibolu karşısına gönderiyor, nihayet genel bir taarruz için İzmir Beyi Cüneyd, Eflak beyi ve Macar kralı ile ittifak hazırlıyordu. Osmanlılar, İstanbul'un da Venedikliler'e teslim edileceği endişesine kapıldı. Cenevizliler'in aracılığı ile II. Murad, Bizans imparatoru ile barış antlaşması imzaladı (21 Rebîülevvel 827 / 22 Şubat 1424). İmparator yıllık 300.000 akçe haraç ödemeyi, Silivri ve Terkos hisarları hariç Marmara, Ege ve Karadeniz kıyılarında 1402'den sonra aldığı yerleri geri vermeyi kabul etti.

İzmir Beyliği'ni ve Aydın-ili'ni ele geçiren, ancak Osmanlı tâbiliğini reddeden Cüneyd Anadolu beylerini ve Bizans'ı tahrikten geri kalmadığı gibi Venedik ile ilişkiye girdi; ona karşı 828'de (1425) Anadolu beylerbeyliğine tayin edilen Hamza Bey'in Halil Bey idaresinde sevkettiği kuvvetler onu Akhisar civarında Gülnas'ta yendi. İpsili (Hypsela) Kalesi'ne sığınan Cüneyd teslim olmak zorunda kaldı ve soyu sopu ile birlikte imha edildi. Osmanlılar o yıl yalnız İzmir ve Aydın-ili'ni zaptetmekle kalmadılar, Menteşeoğulları'nın ve Hamîdoğulları'nın Teke'deki kolunun topraklarını da ilhak ettiler. Bu sırada Venedikliler, Bayezid'in oğlu olduğu iddia edilen bir Düzme Mustafa'yı daha meydana çıkardılar. 828 (1425) baharında Selânik'ten yola çıkan Mustafa Venedik donanması ile iş birliği yaptı. Kassandra ve Kavala Venedikliler'in eline düştü. Böylece Osmanlı-Venedik savaşı (1425-1430) başlamış oluyordu. Ertesi yıl Osmanlılar kayıplarını giderdiler. Selânik'ten tekrar çıkan Mustafa'ya Pazarlı ve Sarıca beyler karşı koydular. Savaş Arnavutluk'a da yayıldı. Osmanlılar burada Venedik'e ait Draç'ı (Dyrrachium) kuşattılar. Zilhicce 828'de (Ekim 1425) Venedik ile Macarlar arasında Osmanlılar'a karşı ittifak görüşmeleri başladı

(Notes et extraits, I, 409).

824’ten (1421) beri Eflak ve Sırbistan üzerinde Macar nüfuzu kuvvetlenmişti. II. Murad bu iki memlekette tekrar Osmanlı hâkimiyetini kurmaya çalıştı. Macar himayesinde olan Eflak Beyi II. Dan’ın yerine Radu’yu getirmek için 827’de (1424) Osmanlı uç kuvvetlerinin yaptığı harekâta karşı Macar Kralı Sigismund Orsova’ya geldi. Osmanlılar 1426’da Dan’ı ve Macar kumandanı Pippo’yu bozguna uğrattılar. Bir Sırp kaynağına göre Sofya’ya gelen II. Murad, Vidin’den Tuna’yı aştı ve Macarlar’a önemli kayıplar verdirdi. Sırp Despotu Stefan Lazarevic İşkodra, Drivasto, Dulcigno (Ölgün) gibi limanları zaptetmiş olan Venedik’e karşı 1421’den beri savaş halinde olup II. Murad ile dostluğa önem veriyor ve Arnavutluk’taki Osmanlı uç beyleri kendisine yardım ediyordu. Fakat çok geçmeden Stefan, Venedik ile bir antlaşma yaptı (12 Ağustos 1423) ve bunu 1426’da tasdik etti. Onun her yıl Macar kralının yanına gitmesi ve Osmanlılar’a tâbiiyetini unutmuş görünmesi Edirne sarayının gözünden kaçmıyordu. 829’da (1426) Sırbistan’a giden Osmanlı elçisi onun Macaristan’dan dönmesini bekledi, ancak despot tarafından kabul edilmedi. Bunun üzerine Sofya’da bulunan II. Murad bir ordu yollayıp Alacahisar’a (Kruşevać) kadar memleketini yağmalattı. Despot hemen bir elçi göndererek Alacahisar’a kadar olan yerleri terkedeceğini, her yıl haraç vereceğini, Macarlar veya kendisi tarafından Osmanlı topraklarına tecavüz edilmeyeceğini bildirdi. Osmanlılar da Bosna’ya karşı kendisine yardım etmeyi kabul ettiler. Stefan, Srebrenića’ya (Serebrenik) yürürken Osmanlı uç kuvvetleri de güneyden Bosna’ya girdiler ve Hırvatistan’a kadar ilerlediler (829/1426 yazı). Stefan’ın ölümüyle (19 Temmuz 1427) onun mirası meselesi Sırbistan üzerinde Osmanlı-Macar mücadelesini birdenbire şiddetlendirdi. Stefan, despotluğu yeğeni Georg Vulković’e (Vılkoğlu Branković) bırakmıştı. Fakat II. Murad, Olivera’nın Yıldırım Bayezid ile evliliğini öne sürerek kendisinin meşrû vâris olduğunu söyledi. Bu arada Sigismund gelip Belgrad’ı işgal etti. Osmanlı kuvvetleri de Alacahisar ve Tuna üzerindeki Güvercinlik (Golubać) Kalesi’ni ve Macar adasını aldılar. O kış Macar kralı Güvercinlik’i kuşattıysa da, Vidin uç beyi Sinan’ın yaptığı baskın üzerine geri çekildi; kuvvetlerinin önemli bir kısmı Tuna’da boğuldu veya esir edildi. Yeni despot Vılkoğlu elçi gönderip Stefan ile padişah arasında yapılmış eski antlaşmayı yeniledi, ayrıca kızını padişaha zevce olarak vermeyi kabul etti. Osmanlılar Eflak’ta da üstün geldiler.

Sigismund 830 (1427) ilkbaharında Dan ile birlikte tekrar Eflak'a girmiş ve Yergöğü'yü almıştı. Fakat ertesi yıl Osmanlı hücumları sebebiyle Dan, padişaha sadakatini arzetti (Jorga, I, 392). Bundan sonra II. Murad ile Macar kralı arasında üç yıllık bir ateşkes imzalandı (831/1428).

Devletin Tuna üzerinde meşgul olduğu yıllarda (1426-1428) Venedik yeni barış teklifleriyle Selânik işini kabul ettirmeye çalışmış, yıllık vergiyi 300.000 akçeye kadar çıkarmıştı. Bu sırada doğuda baş gösteren gelişmeler onları tekrar ümitlendirdi. Macar kralı ile ilişki kuran Karamanoğlu, Macarlar Güvercinlik'i muhasara ederken Anadolu'da harekete geçmiş, Beyşehri'ni işgal edip Şarabdar İlyas'ı esir almıştı (Âşıkpaşazâde, s. 107). Rumeli'den ayrılamayan padişah Hamîd-ili'ni Karamanlılar'a bırakmak zorunda kaldı. Venedik, Karamanlılar ile Kıbrıs Kralı Janus vasıtasıyla bir ittifak için ilişkiye girdi. Diğer taraftan Şâhruh'un büyük bir ordu ile Anadolu'ya doğru yürüdüğü haberi Timur devrinde olduğu gibi bütün Hıristiyanlık âleminde sevinçle karşılandı. Venedik 832'de (1429) savaşı şiddetlendirdi. Ağustosta Venedik Amirali Pietro Mocenigo, Gelibolu Limanı'na saldırdı; limanı kapatan duvarı yıktıysa da burayı alamadı. Gelibolu karşısında beş gemi bırakarak çekildi. II. Murad, Selânik'e karşı yine kesin bir harekete girişemeyip doğudaki gelişmeleri endişe ile izlemeye başladı, Şâhruh'a karşı onun ölümüne kadar (850/1447) mûtedil bir siyaset güttü, Timurlular'ı tahrik

etmekten kaçındı, daima bağlılığını teyit etti. Şâhruh'a karşı cephe alan kuvvetler Karakoyunlular ile Memlükler idi. Malatya ve Divriği'ye kadar Anadolu içine sokulmuş olan Memlükler'in de belli bir Anadolu siyaseti vardı. Onlar, Dulkadırlılar'la Karamanoğulları'nı kendi himayeleri altında tutmak ve Osmanlılar'ın birleştirme, doğuya doğru genişleme siyasetine karşı koymak istiyorlardı. 832'de (1429) Şâhruh ikinci defa büyük ordusu ile batıya doğru yürüdü. Müşterek tehlike karşısında Osmanlı-Memlük ilişkileri dostane bir hal aldı. Bir yıl önce Altın Orda Hanı Uluğ Muhammed Han da II. Murad'a bir mektup göndererek Toktamış ile Bayezid arasındaki dostluğu anıyor ve Eflak Beyliği'ni ortadan kaldırmak için birleşme teklifinde bulunuyordu (Kurat, s. 6-16). Şâhruh'un Selmas Meydan Muharebesi'nde Karakoyunlu kuvvetlerini perişan etmesi (17-18 Zilhicce 832 / 17-18 Eylül 1429), önünde Anadolu ve Suriye yolunun açılması Memlükler gibi Osmanlılar'ı da kaygıya düşürdü. Ancak Şâhruh'un

Azerbaycan'dan Herat'a geri dönmeye karar vermesi onlara rahat bir nefes aldırdı.

II. Murad, Selânik meselesini çözmek için o kış hazırlıklarını tamamladı. Cemâziyelevvel 833'te (Şubat 1430) bütün ordusu ile Selânik üzerine yürüdü. Beylerbeyi Hamza kumandasında Anadolu kuvvetleri de bu sefere katıldı. Venedik donanması yetişmeden 4 Receb'de (29 Mart) sabaha karşı yapılan genel bir taarruzla kale alındı.

Osmanlılar Selânik'i fethettiği sırada Venedik Amirali S. Morosini, Epir sahillerinde oyalanıyordu. Şehrin düştüğü haberini alınca senato Arnavutluk'taki toprakları için de korkmaya başladı. Morosini'ye verilen tâlimatta barış görüşmeleriyle beraber Gelibolu'ya saldırabileceği bildiriliyordu. Şâhruh'un Azerbaycan'da bulunduğu haberi gelince (1430 baharına kadar Karabağ'da kalmıştır) Venedik Selânik'i geri alma ümidine kapılarak oraya taarruz emri gönderdi. Morosini, Gelibolu'ya gelip Emîr - Süleyman-Burgazı denilen hisarı kuşattı ve Osmanlılar'a önemli kayıplar verdirdi (833/1430 yazı). Venedik donanması Boğazlar'da Osmanlılar'ın her türlü askerî ve ticarî gidiş gelişini durdurdu. Bunun üzerine Hamza Bey, Lapseki'de ilk barış kararlarını imzaladı (Şevval 833 *Temmuz 1430, tasdik tarihi 15 Zilhicce 833* 4 Eylül 1430). Selânik ve civarındaki Osmanlı hâkimiyeti tanınıyor, buna karşı Arnavutluk'taki şehirlerle İnebahtı'da (Lepanto) Venedik hâkimiyeti yıllık 236 duka haraç karşılığında kabul ediliyor ve Boğazlar'da Türk gemileri için serbet gidiş geliş taahhüt ediliyordu (metni için bk. Notes et extraits, I, 526). Venedik, II. Murad ile barış yapınca hemen Ceneviz'e karşı savaşa girdi. Osmanlılar eski müttefiklerine erzak ve gemi vererek her türlü yardımda bulundular. Osmanlı-Venedik ilişkileri bozuldu, savaşın yeniden başlama tehlikesi belirdi. Fakat o sırada Osmanlılar Arnavutluk'ta önemli sorunlarla karşılaştılar; Venedik'in tarafsızlığı büyük önem kazandı. Osmanlılar, Arnavutluk'un güney ve merkez kısımlarında kendi idarelerini kurmuşlar, kuzeyde ve dağlık bölgelerde kabilelere dayanan Arnavut beylerini haraçgüzâr tâbiler olarak bırakmışlardı. Bunların içinde en kuvvetli kişi, Akçahisar (Kroya) kuzeyinde Yuvan-ili'nde hâkim bulunan İvan (Yuvan) Kastriota idi. Diğer Arnavut beyleri gibi o da yıllık tahsisat vaadi alınca Venedik tarafına dönmekten ve onlara hizmet etmekten çekinmedi. 1428'de Venedik himayesine girmişti ve oğlu İskender Bey, bir Osmanlı beyi

sıfatıyla Venedik arazisine saldırırsa bundan kendini sorumlu tutmamalarını rica ediyordu (a.g.e., I, 474 vd.). Selânik'ten sonra Yuvan-ili'ne gelen Osmanlı kuvvetleri ona tekrar boyun eğdirdiler. Aynı zamanda Rumeli Beylerbeyi Sinan, Epir'de Toccolar arasında çıkan anlaşmazlıktan faydalanarak Yanya ve havalisini ilhak etti. Carlo Tocco, despotluğun kalan kısmında (merkezi Arta) Osmanlılar'a yıllık haraç ödemeyi kabul etti (1430). Osmanlılar bu önemli fütuhattan hemen sonra bölgede 835'te (1431-32) yeni bir tahrir yaptılar. Arnavutluk'ta köylerin timar olarak taksimi esnasında mukavemetler görüldü. Âsilere karşı hareket eden Evrenosoğlu Ali Bey bir boğazda pusuya düşürülerek ağır kayıplara uğratıldı. Osmanlılar bu isyanı Venedikliler'in tahrik ettiğini tahmin edip ihtarda bulundular. Bizzat II. Murad, Serez'e gidip harekât sahasına yakın bulunmak istedi (836/1432-33 kışı). İsyan bastırıldı. Venedik Senatosu, âsilere yardım edilmemesi için Arnavutluk'taki makamlara emir göndermişti. O zaman dağlara sığınan Arnavut âsi senyörleri Macar kralı ile ilişkiye girdiler. Kral, Balkanlar'da Osmanlılar'a karşı yeni bir müttefik bulduğuna inanarak onları teşvik etti. Hatta 838'de (1435) yanında bulunan Osmanlı saltanat iddiacısı Kosova'da idam edilen Şehzade Yakub'un oğlu Dâvud Çelebi'yi gizlice Arnavutluk'a soktu. Bu suretle Osmanlılar'ı yarım yüzyıl uğraştıran Arnavut meselesi ortaya çıkmış oldu.

II. Murad, Selânik fethinden sonra Balkanlar'da Yıldırım Bayezid'in imparatorluğunu ihya etmiş sayılabilirdi. Eflak ve Sırbistan sıkı bir şekilde Osmanlı tâbiliği altına sokulmuş, Arnavutluk ve Epir'de Osmanlı hâkimiyeti yerleşmişti. Bosna kralı, Arta ve Mora despotları, nihayet Bizans imparatoru haraç ödeyen tâbiler durumundaydı. Venedik dahi Balkanlar'da elinde tuttuğu yerler için haraç ödüyordu. Bizans ve Sırp despotluğu fetret devrinde Osmanlılar'dan aldıkları yerleri geri vermişlerdi. 1432'de Edirne'ye gelen B. de la Broquière padişahın kudretini şöyle tasvir etmektedir: "Bana söylendiğine göre o, savaştan hoşlanmaz. Bana da öyle görünüyor; zira elindeki kuvvetleri ve büyük geliri kullanmak istediği takdirde, hıristiyan âleminden gördüğü az mukavemet göz önüne alınırsa Avrupa'nın büyük bir kısmını fethetmek onun için işten değildir" (Le Voyage d'outremer, s. 181 vd.).

1431'de Macarlar'la mütareke sona ermişti. Sigismund'un elçisi sultandan, kralın Bosna, Sırbistan, Eflak ve hatta Tuna Bulgaristanı üzerinde üstün

hâkimiyetinin resmen tanımasını istedi. II. Murad bu istekleri sert bir şekilde reddetti. Macarlar, Balkanlar'da mücadele için hazırlığa geçtiler. Kralın yanında II. Murad'a karşı kullanmak üzere saltanat iddiacıları toplanmıştı. Bunlar Osmanlı şehzadesi Dâvud Çelebi'den başka Yanya üzerinde hak iddia eden Memnon Tocco, Bulgar tahtını isteyen Frujin idi. 1434'te Bosna Kralı II. Tvrtko ve Sırp Despotu Vılkoğlu Georg, Sigismund'un yanına geldiler. Aslında Sırp despotu, 1433'te kızı Mara'yı II. Murad'ın zevcesi olarak büyük bir çeyizle (400.000 duka) Edirne'ye göndermiş, oğlu Gregor, uç beyi İshak Bey'le İşkodra'ya kadar ilerleyerek Venedikliler'e karşı Zeta'da eski iddiaları gündeme getirmişti. Despotun Osmanlılar'a bu kadar bağlı olduğu bir sırada Macarlar'a iltihakının sebebi tamamen belli değildir. Bunda defterdar Fazlullah'ın önemli etkisi olmuş görünmektedir. Semendire'yi inşa ve tahkime izin vererek Sırp despotuna yumuşak davrandığı iddia edilen Sarıca Paşa azledilmiş, amansız fetih ve savaş taraftarı Fazlullah devletin siyasetine hâkim olmuştu. Kral II. Tvrtko'ya gelince onun toprakları Osmanlı akınlarına uğramıştı. 1435'te Eflak'ta sadık bir Osmanlı tâbii olarak ölen Aldea'nın yerine Macar yardımı ile I. Vlad Drakul geldi. II. Murad, Osmanlılar aleyhine bozulan dengeyi sağlamak için harekete geçti. Uç beylerini Eflak ve Erdel üzerine gönderdi (839/1436). Fakat bu sırada Anadolu'da

durum tekrar karıştığından harekâta devam edilemedi.

838'de (1435) Şâhruh'un tekrar batıya hareketi Macarlar'da ve Osmanlılar'a bağlı memleketlerde heyecan uyandırdı. Şâhruh, bütün Anadolu hükümdarlarını kendi himayesi altında göstermek istiyordu. Zilhicce 838'e (Temmuz 1435) doğru Karayülük ve oğullarına, Dulkadırlı Nâsırüddin Mehmed'e, Karamanoğlu İbrâhim Bey'e ve nihayet II. Murad'a hil'atler gönderip kendi memleketlerinde onun nâibleriymiş gibi bu hil'atleri giymelerini istedi. Osmanlı sultanının hil'ati giymesi ve Şâhruh'a tâbi görünmesi Mısır sultanının canını sıktı. Zira Timurlular'a karşı Anadolu'da en güvenilecek kuvvet Osmanlılar idi. Bu sırada Karakoyunlu İskender'i takip eden Timurlular Osmanlı sınırında durdular. Tokat'a sığınan İskender bir süre burada kaldı. 839 (1436) baharı gelince Osmanlılar bu tehlikeli misafirden bir an önce kurtulma çaresine baktılar. Şâhruh, bütün Anadolu hükümdarlarına İskender'i kendi topraklarına kabul etmemeleri ihtarında bulunmuştu. Şâhruh tehlikesi kalkınca Osmanlılar,

Kayseri'yi ele geçirmiş olan Karamanoğlu'na karşı Dulkadırlılar'ı desteklediler. Cemâziyelâhir 840'ta (Aralık 1436) Karaman kuvvetleri Amasya Beylerbeyi Yörgüç Paşa'yı sıkıştırdılar (İbn Hacer, II, vr. 197a). Bunun üzerine II. Murad, Dulkadırlılar'la beraber doğudan ve batıdan Karaman ülkesine saldırdı. Tokat'tan gelen bir Osmanlı ordusu Dulkadırlı Süleyman ile birlikte Kayseri'yi kuşatırken II. Murad, Rumeli ve Anadolu kuvvetleriyle Akşehir'e girdi (Ramazan 840 / Mart 1437). Karaman kuvvetleri mağlûp edilerek Konya, Beyşehir (Beyşehri) ve bütün Hamîd-ili ele geçirildi. Taş-ili'ne sığınan İbrâhim Bey Osmanlı kuvvetleri tarafından orada da takip edildi. Bunun üzerine Karamanoğlu İbrâhim Bey, Mevlânâ Hamza'yı ve Murad'ın kız kardeşi olan karısını gönderip barış istedi. II. Murad Konya halkını Karahisar'a sürmekten vazgeçtiğini, Hamîd-ili arazisini yanında bulunan İbrâhim'in kardeşi Îsâ'ya verdiğini bildirdi (muahede tarihi Zilkade 840 / Mayıs-Haziran 1437; bk. a.g.e., II, vr. 199a). Karamanoğlu Îsâ Bey kardeşine karşı başarılı olamayarak maktul düştü. Osmanlılar Akşehir, Beyşehir ve yöresini muhafaza ettiler.

Macar Kralı Sigismund'un ölümü (9 Aralık 1437) ve Macaristan'da taht için mücadelenin başlaması üzerine II. Murad, 1437'den sonra üç yıl içinde Sırp Despotluğu'nu tamamıyla ortadan kaldırmayı ve Eflak'ta hâkimiyet kurmayı başardı. Sigismund'un ölümünün ilk sonucu, Eflak Beyi Drakul'un oğullarını Edirne'ye getirip rehine bırakarak Osmanlı tâbiiyetini kabul etmesi olmuştur. Ertesi yıl II. Murad bizzat büyük bir ordunun başında Macaristan'a sefere çıktı. Sefer sırasında II. Murad Tuna'yı aşarak Erdel'in merkezi Zibin (Hermannstadt / Sibiu) önlerine gelmiş, on beş gün kadar burayı kuşatmış, etrafa akıncılar göndermiş, ardından Eflak'a girmiş, oradan Edirne'ye dönmüştü (TSMA, nr. E 6374). II. Murad bu seferde Macarlar'dan hiçbir karşılık görmedi. Bu durumda Sırbistan'ın ve Eflak'ın işgali mümkün görünüyordu. Drakul ile Vılkoğlu Edirne'ye çağrıldılarsa da gelmediler. II. Murad Şevval 842'de (Mart 1439) Sırbistan'ı ele geçirdi ve despotun merkezi Semendire'yi zaptetti (16 Rebîülevvel 843 / 27 Ağustos 1439). Vılkoğlu daha önce burasını oğlu Gregor'a bırakıp Macaristan'a kaçmıştı. Segedin'de küçük bir orduyla bekleyen yeni Macar Kralı Albert hiçbir yardımda bulunamadı. Osmanlı kuvvetleri, aynı yıl Üsküp uç beyi İshak Bey oğlu Îsâ Bey idaresinde Bosna kralının merkezi Yayça'yı (Jaice) almaya çalıştı. Kral II. Tvrtko yılda 2500 altın haraç vermeyi kabul etti. Nihayet 844'te (1440) II. Murad, Sırp mirasının Macarlar'ın elinde kalan

kuvvetli noktası Belgrad Kalesi'ni de zaptetmeye çalıştı. Altı ay süren kuşatma bir sonuç vermedi. İlk defa Türkler'e karşı kullanılan tüfek ateşi bu başarısızlığın âmillerinden biri gibi görünmektedir. Ancak o yıl yeni Rumeli Beylerbeyi Şehâbeddin Şahin Paşa önemli gümüş madeni merkezi olan Novoberda'yı (Novobrdo) ele geçirdi.

Belgrad başarısızlığı II. Murad için bir dönüm noktası oldu. Îsâ Bey Bosna'dan çıkarıldı. Macarlar, Yanko'nun idaresinde Osmanlı kuvvetlerine karşı başarılı harekâtta bulundular (845/1441). Sırbistan uç beyi Mezid Bey pusuya düşürüldü. Ertesi yıl Şehâbeddin Paşa'nın ordusu yukarı Yalomitza'da baskına uğrayıp dağıtıldı. Bu yenilgiler hıristiyan âleminde Türkler'e karşı bir Haçlı seferi açma şevkini uyandırdı. Yanko'nun zaferi Venedik'te büyük merasimle kutlandı (Jorga, I, 428). Osmanlı baskısı altındaki Bizans da yeni ümitlere kapıldı. Daha 1437'de imparator, bütün yüksek Ortodoks rahiplerini yanına alarak Katolik kilisesiyle birleşme işini görüşmek için Avrupa'ya gitmiş, Floransa Konsili'nde kilise birliğini imzalamış, bir Haçlı seferi düzenlenmesini planlamıştı.

Osmanlılar Floransa Konsili'ni kaygıyla karşılamış, imparator İstanbul'a döner dönmez II. Murad elçilerini gönderip güvence istemişti (Ducas, s. 215). 1442'de imparatorun temsilcisi Janaki Torzello, İtalya ve Macaristan saraylarına giderek Haçlı tasarısının bir an önce uygulanması için büyük faaliyet gösterdi. Bizans imparatoru Karamanoğlu ile de temasta idi. Erdel'deki bozgun haberini alan Karamanoğlu İbrâhim Bey, Akşehir ve Beyşehir üzerine yürüdü (846/1443). II. Murad hemen kapıkulu askeriyle harekete geçti. Diğer taraftan Amasya kuvvetleriyle şehzade Alâeddin yürüdü. Bu defa Osmanlılar, Konya ve Lârende dahil Karaman-ili'ni yağma ve tahrip ettiler; ancak Rumeli'deki durumu göz önüne alan II. Murad barış imzaladı ve Edirne'ye döndü.

Büyük kısmı timarlılardan oluşan Osmanlı ordusunun sonbaharda dağıldığını iyi bilen Yanko (Hunyadi János), yanında Sırp despotu ve yeni Macar Kralı Ladislas olduğu halde Tuna'yı aştı (Receb 847 / Ekim 1443); Rumeli kuvvetlerini bozarak Niş ve Sofya'yı aldı, Meriç vadisine yol veren son Balkan geçitlerine dayandı. II. Murad bunları Zlatića / Zlatitsa (İzladi) geçidinde karşıladı ve durdurdu (1 Şâban 847 / 24 Kasım 1443). Macarlar'ın Balkan içlerine kadar ilerlemesi Batı'da olduğu gibi

Balkanlar'da ve Anadolu'da yeni hareketlenmelere yol açtı. İskender Bey kaçıp Arnavutluk'a koşmuş, isyanı alevlendirmişti. Güney Arnavutluk'ta Araniti tekrar faaliyete geçti. Bu sırada II. Murad'ın çok sevdiği ve güvendiği oğlu Alâeddin Ali Çelebi'nin Amasya'da öldüğü haberi geldi. Bu haber Murad'ı çok sarstı. Padişah, Macarlar'a karşı gerektiği şekilde savaşmamış ve dağılıp gitmiş olan uç kuvvetlerinin büyük beyi Turahan Bey'i yakalatıp Tokat'a hapse gönderdi. Devletin siyasetini idare eden Çandarlı Halil Paşa, her tarafta fedakârlıklarda bulunarak barış sağlamaktan başka çare göremiyordu. Anadolu'da Karamanlılar tekrar harekete geçmiş, Sivrihisar, Beypazarı, Ankara ve Karahisar'a kadar ilerlemiş, Akşehir ve Beyşehir bölgesini işgal etmişti (848/1444 baharı).

II. Murad, 1444 Ocağında bir mütareke için Macarlar'la temasa geçmişti. Sırp despotunun kızı padişahın karısı Mara Sultan bunda önemli rol oynadı. Macar kralı ile Yanko ve despotun elçileri Edirne'ye gelerek bir anlaşma yaptılar (24 Safer 848 / 12 Haziran 1444). Sırp Despotluğu, 1427'de Stefan'ın ölümündeki haliyle (Güvercinlik dahil) Vılkoğlu'na geri verilecek, her iki taraf Tuna'yı aşmayacak, Bulgaristan üzerinde padişahın hâkimiyeti tanınacak, Eflak beyi padişaha tâbi olmaya devam edecek, vergi verecek, fakat kendisi

padişahın yanına gitme görevinden affolunacaktı.

Bu tarafta barışı sağlama bağladığına inanan II. Murad kapıkulu ile Karamanlılar'a karşı Anadolu'ya geçti. Karaman'ı istilâya girişmeyip Bursa Yenişehri'nde İbrâhim Bey'in elçileriyle bir "sevgendnâme" imzaladı. İbrâhim Bey, Murad Bey ve oğlu Mehmed Bey'e her yıl oğlunu bir kuvvetle göndermeyi taahhüt ediyordu. II. Murad 1438'de aldığı yerleri (Beyşehir, Seydişehir, Oklukhisarı, Akşehir) İbrâhim'e geri veriyordu.

II. Murad böylece batıda ve doğuda aldığı önemli yerlerden çekilmiş oluyor, fakat devleti tehlikeli durumdan kurtararak her tarafta barışı sağladığına inanıyordu. Bu inançla Cemâziyelevvel 848'de (Ağustos 1444) Mihalıç'ta kapıkulu ve beyler önünde oğlu II. Mehmed lehine resmen tahttan indi ve Bursa civarında kendisini zühd ve takvâ hayatına verdi (İnalcık, Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, s. 35-37). Son olaylar, büyük oğlunun ölümü, uç beylerinden gördüğü muhalefet kendisini

bu karara sevketmiş olmalıdır. Çağdaş kaynaklar onu duygusal, iyi kalpli, tasavvufa, sanata ve ilme meraklı olduğu kadar azimli bir şahsiyet olarak tasvir eder. Fakat II. Murad eğlenceye ve işrete fazla düşkündü. Çağdaş Osmanlı takvimlerinden Rum ve Arap tarihlerine kadar bütün kaynaklar bu noktada birleşir. Son felâketler, halk ve asker arasında onun bu kusurlarını daha göze batar hale getirmiş olmalıdır. Ayrıca saltanattan çekilerek kendini ibadete ve riyâzet hayatına vakfetmesi dikkat çekicidir.

II. Murad'ın tahtını on iki yaşında bir çocuğa bırakarak çekilmesi devleti ağır bir bunalıma sürükledi. Devlet içinde Çandarlı Halil Paşa büyük bir kudret kazandı. Diğer vezirler, bilhassa Şehâbeddin ile II. Mehmed'in lalaları Zağanos ve İbrâhim ona karşı cephe aldılar. Haçlı taarruzu her zamankinden daha ağır bir şekilde kendini gösterdi. Bizans imparatoru, Venedik, papalık ve Yanko, Türkler'e karşı kesin darbeyi vurmanın tam zamanı olduğunu düşünüyordu. II. Murad, despota topraklarını iade ettiği ve antlaşma maddelerini yerine getirdiği halde onlar, Macar kralına Segedin'de verdiği yemini bozdurdular. 4 Ağustos 1444'te kral Türkler'e karşı Haçlı seferine çıkacağını teyit etti. Bu şartlar altında Edirne'de halk telâşlanmaya ve ileri gelenler Anadolu'ya kaçmaya başladı. O yaz Rumeli'yi ayaklandırıp tahtı küçük Mehmed'in elinden almak üzere saltanat iddiacısı Orhan Çelebi İstanbul'dan çıkarak İnceğiz'e geldi. Orada tutunamayınca Dobruca'ya çekildi. Şehâbeddin Paşa'nın sıkı takibi neticesinde hiçbir başarı kazanamadan tekrar İstanbul'a kaçtı (a.g.e., s. 37-38). Macarlar'ın Tuna'yı aştığı gün Edirne'de hurûfî katliamı yapıldı ve bedestenle 7000 evi kül eden büyük bir yangın çıktı. 4-8 Cemâziyelâhir 848'de (18-22 Eylül 1444) Tuna'yı aşan Macar-Eflak ordusu Kuzey Bulgaristan üzerinden Varna civarına kadar sokuldu. Aynı zamanda kuvvetli bir Venedik donanması Gelibolu Boğazı'nı kesmiş, ancak Sırp despotu tarafsız kalmıştı. Edirne'de savunma hazırlıkları yapılırken diğer taraftan II. Murad'a adam gönderildi. Kırgın hükümdar gelmek istemediyse de ısrar üzerine harekete geçti, süratle Edirne'ye yetişti. Şehâbeddin ile Zağanos onu Edirne'de bırakmak ve II. Mehmed'i ordunun başına geçirmek istediler. Nihayet Halil Paşa'nın ısrarıyla II. Murad başkumandan olarak hareket etti; II. Mehmed ise resmen padişahlığı muhafaza ediyordu.

Varna Meydan Savaşı'nda (28 Receb 848 / 10 Kasım 1444) Macar kralının ağır süvari kuvvetleriyle yaptığı şiddetli taarruz başlangıçta başarılı oldu.

Osmanlı hatları dağıldı. Macarlar II. Murad’ın karargâhına çok yaklaştılar. Murad’ın ric‘at etmesine Karaca Bey engel oldu. Asker padişahın bayrağı etrafında tekrar toplandı. Macar Kralı Ladislas yeniçeriler tarafından sarıldı, atından düşürülüp başı kesildi. Osmanlılar’ın karşı saldırısı zaferle neticelendi. Haçlı ordusu başkumandanı Yanko güçlükle kaçabildi. Zafer, Edirne’ye ve bütün İslâm memleketlerine beşâretnâmelerle duyuruldu. Bir Balkan tarihçisine göre bu zafer, Bizans’ın kaderini tayin etmiş, Balkanlar’da Türk hâkimiyetini kesinleştirmiştir.

Çandarlı Halil Paşa, Murad’a daima gerçek padişah muamelesi yapıyordu. Fakat Murad, İstanbul’daki taht iddiacısına karşı oğlu Mehmed’in durumunu sarsmak istemedi. Edirne’de kısa bir süre kalıp Manisa’ya döndü. Aydın, Menteşe ve Saruhan illerinin geliri kendisine tahsis edildi. Varna’dan sonra memlekette nüfuz ve iktidarı tekrar kurulmuş olduğundan Manisa’da bir padişah gibi yaşıyordu. Bu dönemde Çandarlı ile rakipleri arasında mücadele şiddetlendi. II. Mehmed’i Bizans, Sırp despotu ve Anadolu beylerine karşı sert bir siyaset takibine teşvik eden Zağanos ve Şehâbeddin paşalar Murad’ın müdahalesine sebep oldular.

Dış tehlike bütünüyle ortadan kalkmamıştı. Macarlar Tuna üzerine harekete geçtiler. Onlarla iş birliği yapan Eflak beyi Yergöğü’yü ele geçirdi. Osmanlı tahtında hak iddia eden Dâvud Çelebi Dobruca’ya çıkarıldıysa da bir şey yapamadı. Bu sırada bir yeniçeri isyanı patlak verdi. Görünüşe nazaran Halil Paşa’nın tahrik ettiği isyan genişledi; isyancılardan bir kısmı İstanbul’daki taht iddiacısı Orhan’ın yanına gitme tehdidinde bulundu. İsyan halkın yardımıyla bastırıldı. II. Murad’ın tekrar saltanat tahtına gelmesi devletin iç ve dış güvenliği için gerekli görülüyordu. Halil Paşa onu gizlice tahta çağırdı. II. Murad 8 Safer 850’de (5 Mayıs 1446) Manisa’dan acele yola çıktı. Ardından, belki Edirne’deki isyan sebebiyle fikrini değiştirerek Bursa’ya geldi. Ağustos sonlarında oğlunun haberi olmaksızın Rumeli’ye geçip Edirne’ye ulaştı. II. Mehmed’e tahttan babası lehine vazgeçtiğini söylettiler. Zağanos ve

Şehâbeddin paşalar bu değişikliği istemiyordu. II. Murad iki yıllık bir aradan sonra tekrar saltanata geçmiş oldu; Mehmed veliaht sayıldı. Zağanos ve Şehâbeddin paşalar onunla birlikte Manisa’ya gönderildi (a.g.e., s. 76-104).

II. Murad tahta çıkınca ilk olarak, yeni Haçlı taarruzlarına cesaret veren Arnavutluk isyanını bastırmak, Eflak voyvodası ile Mora despotunu itaat altına almakla uğraştı. Mora'ya sefer yaparak 8 Ramazan 850'de (27 Kasım 1446) Hexamilia (Kerme) suru önünde göründü. Surlar ele geçirilip yıkıldı (21 Ramazan / 10 Aralık). Akıncılar yarımadanın her tarafına yayılırken kendisi Petras ve Klarentza'ya kadar ilerledi, oradan Edirne'ye döndü. Paleologlar tekrar Osmanlı tâbiiyetini tanıdılar. Türkler'in yeniden güçlendiğini gören Eflak Beyi I. Vlad Drakul padişahla anlaşmak istediyse de Yanko tarafından öldürüldü (851/1447). Papa ve Macar kralı ile ilişkiye geçip yardım alan İskender Bey, Arnavutluk yolu üzerinde Kocacık Hisarı'nı (Svetigrad) ele geçirmişti. Onun Venedik ile arasının açılması üzerine 852 (1448) yazında II. Murad büyük bir ordu ile Arnavutluk'a gelerek Kocacık Hisarı'nı geri aldı; fakat az sonra Yanko'nun Arnavutluk'a doğru yürüdüğü haberi alındı. Sofya'ya çekilen padişah ordusunu yeniden düzene soktuktan sonra Kosova ovasında onları karşıladı. Üç gün süren çetin bir muharebeden sonra Macarlar yenildi (18-21 Şâban 852 / 17-20 Ekim 1448). Yanko, 1444'te olduğu gibi ateşli silâhlarla takviye edilmiş arabaların himayesinde (tabur cengi) çekilebildi. Sırplar bu defa da Macarlar'la iş birliği yapmadılar ve Karamanlılar Murad'a askerî yardım gönderdiler. Yanko Kosova'ya doğru yürürken Eflak Beyi Dan oğlu Vladislav, Niğbolu'dan geçip Osmanlı topraklarına taarruz etmişti. 853'te (1449) yeni Rumeli beylerbeyi Dayı Karaca Bey Yergöğü'yü geri aldı.

854 (1450) yazında II. Murad oğlu Mehmed'i yanına alıp Arnavutluk'a ikinci seferini yaptı. Bu defa Akçahisar'ı (Croia, Kruye) kuşattıysa da Yanko'nun tekrar saldırıya geçeceği söylentisi üzerine uzayan kuşatmayı kaldırarak kuvvetlerini geri çekti. O senenin kışında Murad'ın oğlu Mehmed'in Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızı Sitti Hatun ile evlenmesi dolayısıyla Edirne'de muhteşem bir düğün yapıldı. Düğünün ardından II. Murad hastalanarak vefat etti (1 Muharrem 855 / 3 Şubat 1451). Öldüğünde kırk sekiz yaşındaydı. 9 Cemâziyelevvel 850'de (2 Ağustos 1446) tanzim ettirdiği vasiyetnâmesinde, "Şöyle buyurdu ki: Bursa'da merhum oğlum Ali yanındaki kabrin katında koyalar ... Üzerime bir çâr dîvâr türbe yapalar, üstü açık ola ki üzerime yağmur yağa ... Soyumdan sopumdan her kim ki ölecek olursa benim yanımda komayalar, katıma getirmeyeler" diye vasiyet ediyordu; ayrıca bütün kullarını âzat etmişti (a.g.e., s. 206-207).

Çağdaş Arap tarihçisi İbn Tağrîberdî'ye göre (el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, vr. 215a) hükümdarlığı uzun sürmüş, yükselmiş, haşmet kazanmış, saadete ermiş ve Rum (Anadolu) hükümdarlarının en büyüğü olmuştur. Cihaddan asla geri kalmamakla beraber eğlenceye ve zevke düşkündü. Halka karşı âdil olup onların işleriyle yakından ilgilenirdi. Aynı zamanda cömert ve iyi huylu idi. Eğlence ve çalgı erbabını severdi. Bu hali civar memleketlerde yayılmış, her taraftan çalgıcılar onun yanına akın etmeye başlamıştı. Fakat bir cihad haberi gelince derhal kalkar, her şeyi bırakırdı.

Dedesi Yıldırım Bayezid ve oğlu Fâtih Sultan Mehmed gibi fütuhatçı bir padişah olmayan II. Murad'ın barış severliğinde, Çandarlılar'ın ihtiyat siyaseti kadar siyasî şartlar da rol oynamıştır. Fakat zamanında devlet tehlikeleri karşılayacak ve sonuçta ülkeyi genişletecek bir güce erişmişti. Onun döneminde Osmanlılar'ın Balkanlar'da yayılması ve yerleşmesi kesinleşmiştir. Ducas, "Bugün Gelibolu Boğazı'ndan Tuna'ya kadar olan yerlerdeki Türkler Anadolu'da bulunan Osmanlı tebaası Türkler'den fazladır" der (Decline, s. 83).

II. Murad devrinde merkezde hakiki iktidarı ve merkezle eyaletler arasındaki ilişkileri belirleyen güçler ve şartlar sonraki devirlerden oldukça farklı idi. Gerçi Broquière (Le voyage, s. 273) padişahın çok kuvvetli olduğunu belirterek, "Bildiğim hükümdarlar arasında Osmanlı padişahı tebaası tarafından en ziyade itaat gösterilen hükümdardır" demekteyse de onun iktidarını fiilen belirleyen güçler merkezde vezîriâzam ile kapıkulu, eyaletlerde ise uç beyleridir. II. Murad döneminde Çandarlılar'ın devlet içinde üstün yeri kuvvetlenmiştir. Rebîülevvel 823 (Mart-Nisan 1420) tarihli Oruç Bey vakfiyesine göre, birinci vezir Bayezid, ikinci vezir Çandarlı İbrâhim, üçüncü vezir Hacı İvaz paşalardı. Çandarlılar, Rumeli'de Çelebi Mehmed'in rakiplerine hizmet ettikleri için eski nüfuzlarını kaybetmişlerdi. Çelebi Mehmed, Bayezid Paşa'ya güveniyordu. Bayezid Paşa, II. Murad tahta çıktığı zaman vezîriâzam ve Rumeli beylerbeyi olarak bütün devlet işlerine hâkimdi. Ulemâdan olan ve asker üzerinde doğrudan doğruya bir nüfuzu bulunmayan Çandarlı İbrâhim, Hacı İvaz ile beraber Bayezid Paşa'dan kurtulmayı başardı ve vezîriâzamlığı ele geçirdi, ölümüne kadar (24 Zilkade 832 / 25 Ağustos 1429) bu mevkide kaldı. İkinci vezir mevkiine geçen Hacı İvaz Paşa da bertaraf edildi. Murad, Çandarlı

İbrâhim’in, ondan sonra Fazlullah Paşa’nın, en sonra da Çandarlı Halil’in etkisinde kalmış görünmektedir. Venedik belgelerine göre 1428 Ağustosunda İbrâhim Paşa birinci, Mehmed Ağa ikinci vezir, Sinan Bey Rumeli beylerbeyi olarak devletin en nüfuzlu şahsiyetleri idiler. Çandarlı’nın ardından Amasyalı Mehmed Ağa (Hoca veya Koca Mehmed Paşa) vezîriâzam olmuştur (Şevval 833 / Temmuz 1430 tarihli II. Murad’ın imaret vakfiyesinde Hoca Mehmed Paşa vezîriâzam sıfatıyla vakfın nâzırı tayin edilmiştir). Raguza belgelerine göre 1431 Ekiminde Sarıca Paşa ikinci ve Halil Paşa üçüncü vezirdi. Mehmed Paşa, vakfiyelerine göre 1440’ta hâlâ vezîriâzam görünmektedir (5 Ramazan 843 / 9 Şubat 1440 tarihiyle Bursa’da tanzim ettiği vakfiyeleri). Bu devirde başlangıçta, Rum aslından olan Sarıca Paşa büyük nüfuz kazandı, fakat 1435 veya 1436’da azledildi. O sırada gazâ ve fütuhat siyasetinin ateşli taraftarı olan Kadı Fazlullah’ın nüfuzu üstün geldi. Fazlullah 840’ta (1436-37) divanda vezir olmuş görünmektedir. Ducas’a göre II. Murad onu birinci vezir (vezîriâzam) yapmış (Decline, s. 126 vd.) ve o da Sırbistan ve Macaristan’a karşı savaş siyaseti izlemiştir. 846 yılı sonlarında (1443 başları) Çandarlı Halil’in birinci vezir ve Fazlullah’ın ikinci vezir olduğu tesbit edilmektedir. 1443’te vezirler Halil ve Fazlullah paşalarla Fenârîzâde Hasan Paşa idi ve bunların hepsi de ulemâ

kökeninden geliyordu. Halil Paşa, Mehmed ve Fazlullah paşalar azledildikten sonra 1453’e kadar mevkiini tam bir yetkiyle işgal etmiştir. 1446’da II. Murad, Halil Paşa’nın çabasıyla tekrar tahta çıktığı zaman Sarıca Paşa ikinci ve İshak Paşa üçüncü vezirdiler.

II. Murad devrinde uç beyleri devlet içinde önemli bir rol oynayacak kudret ve nüfuza sahipti. Başlangıçta Mihaloğlu Mehmed Bey, onun ölümünden (825/1422) sonra Paşa Yiğitoğlu Turahan Bey uç kuvvetlerinin başı oldu. Turahan Bey, Tırhala ve Yenişehir merkez olarak Yunanistan ve Mora’ya yapılan akınları idare ederdi. İkinci uç bölgesi başlangıçta Selânik’e karşı Serez ve Arnavutluk’ta Ergiri idi. Bu bölge Evrenosoğulları’ndan Ali, Îsâ ve Barak’a aitti. Ali ve Îsâ beyler sırayla Arnavut-ili uç beyi oldular. Üçüncü uç bölgesi Üsküp’tü. Burada Paşa Yiğit Bey’den sonra evlâtlığı İshak Bey, onun ölümünün ardından oğlu Îsâ ve Mustafa beyler hâkimdi. Bunların faaliyet alanı Sırbistan ve Bosna idi. İshak Bey akınlarını Hırvatistan’a ve Dalmaçya’ya kadar genişletti. Dördüncü bölgenin merkezi

Vidin olup buradan Sırbistan, Macaristan ve Eflak'a karşı seferler yapılırdı. Niğbolu'da Fîruz Bey'in oğlu Mehmed Bey ve Silistre'de Gümülüoğulları faaliyetteydi.

Bu uç sancakları, eski Osmanlı geleneğini devam ettiren irsî ve yarı feodal bir yapıya sahipti. Uç beyleri padişaha ve merkezî kuvveti temsil eden beylerbeyine karşı gelmekten, saltanat iddiacılarını dahi desteklemekten çekinmezdi. İzlâdi savaşında Kasım Paşa'ya gerektiği şekilde yardım etmedikleri için padişahın emriyle Turahan Bey yakalanıp Tokat'a hapse gönderilmiş, fakat Varna muharebesinden sonra mevkiine iade edilmişti. Murad uç beylerine hiçbir zaman güvenmedi. Bu dönemde hıristiyan kuvvetlerinin gittikçe daha fazla ateşli silâhlar kullanması ve Yanko gibi güçlü bir düşmanın ortaya çıkması üzerine uç beyleri zaaflarını anlamışlar ve merkeze daha sıkı bağlanmak gereğini duymuşlardır. II. Murad'dan sonra onların 1420 yıllarındaki kudret ve nüfuzu tarihe karışmıştır.

Osmanlı ilim hayatı II. Murad devrinde büyük bir ilerleme göstermiştir. Bu dönemde müftü ve kadı Molla Yegân'ın kişiliği hâkimdir. Fâtih Sultan Mehmed devrinin birçok üstadı, bu arada Hızır Bey ve Hatibzâde Tâceddin İbrâhim onun yetiştirmelerindendir. Murad döneminde Arabistan, Türkistan ve Kırım'dan birçok değerli ulemâ gelmiştir. Başlıcaları Molla Gürânî, Alâeddin et-Tûsî, Şerefeddin Kırîmî, Seydi Ahmed Kırîmî, Baḥrü'l-ʿulûm sahibi Alâeddin es-Semerkandî, Seydi Ali Arabî ve Acem Sinan'dır. Çoğu Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin talebeleri olup bu iki üstat arasındaki ilmî tartışma konularını Anadolu'ya getirerek ilmî hayata canlılık vermişlerdir. Osmanlılar arasında tasavvufa eğilim kuvvetle devam etmekteydi. Bu devirde Zeyniyye ile Mevleviyye yüksek mahfillerde rağbet görmüştür. Bayramiyye de çok yayılmıştı. II. Murad'ın Hacı Bayrâm-ı Velî müridlerine vergi bağışıklığı tanıması bu tarikatın yayılıp gelişmesine yardım etmiştir. 1438-1458 yılları arasında esir olarak Türkiye'de kalmış olan Fr. Georgius de Hungaria, II. Murad'ın dervişlerle sıkı ilişkisine temas etmekte ve dânişmendler, dervişler, sûfîler ve hurûfîler olarak dört dinî zümreden söz etmektedir. Bu dönemde Hacı Bayram hulefâsından Yazıcızâde ailesi Türk kültür tarihinde seçkin bir yere sahiptir. Yazıcızâde Mehmed'in Muhammediyye'si ve Ali'nin Murad'a ithaf ettiği Selçuknâme'si devrin iki kuvvetli akımını temsil eden eserlerdir. Birincisinde tasavvuf, ikincisinde Oğuz geleneği belirmekte, her ikisi de o

devir Türkçe nesrinin mükemmel örneklerini oluşturmaktadır. Bu dönemde hâkim olan Oğuz-Kayı geleneği daha ziyade pratik siyasî bir gayeye hizmet etmekte olup bu da Osmanlı hânedanını Timurlular karşısında yükseltmek ve Türkmen çevrelerinde nüfuz sağlamaktır. II. Murad devrinde birçok eserin Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye çevrilmesi Osmanlı Türk kültürünün gelişmesi bakımından önemli olmuştur.

II. Murad, Bursa'da Simavlılar mahallesinde Muharrem 830'da (Kasım 1426) tamamlanmış olan camisinin etrafında bir zâviye ile bir medrese yaptırmış, bunların 22 Şevval 833 (14 Temmuz 1430) tarihli vakfiyesi günümüze ulaşmıştır. II. Murad'ın ve oğlu Alâeddin'in türbeleri de buradadır. Bursa'nın bu köşesi Murâdiye adını taşır. II. Murad büyük eserlerini Edirne'de yaptırmıştır. Tunca kenarında dârülhadisi inşa ettirdikten dört yıl sonra (vakfiyesi Şâban 838 / Mart 1435) Şeyh Şücâeddin Karamânî için mescid ve zâviye kurdurmuştur. Bu devrin büyük mimari eserleri Yenicami ile (sonra Üç Şerefeli adını almıştır) Ergene Köprüsü'dür (Uzunköprü). Üç Şerefeli Cami'de imparatorluk döneminin büyük cami tipinin ilk örneği görülür. II. Murad 1438'de Macaristan seferine çıkarken caminin temelini atmış, fakat bina ancak 1447'de bitirilebilmiştir. Caminin avlusunda yapılan Üç Şerefeli Medrese, Fâtih döneminde Sahn-ı Semân kurulduktan sonra da imparatorluğun yüksek medresesi mevkiini muhafaza etmiştir. Bu külliye bir dârülfakr ve imaret ilâvesiyle tamamlanmıştır. Ergene Köprüsü, Üç Şerefeli Cami ile beraber yapılmaya başlanmış ve 1443'te tamamlanmıştır. 392 m. uzunluğunda 174 gözden oluşan köprünün bakım ve güvenliği için bir ucunda mescid, imaret, hamam ve pazarlar yaptırılarak Ergene kasabası kurulmuş, halkın bir kısmı vergilerden muaf tutulmuş ve köprüye zengin vakıflar bağlanmıştır. Ayrıca onun Manisa Sarayı'nı inşa ettirdiği, Üsküp, Alacahisar, Selânik, Merzifon'da adını taşıyan camiler ve diğer hayratının bulunduğu belirtilir. II. Murad bu muazzam eserleri dolayısıyla "ebü'l-hayrât" unvanını kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 6374; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, Köprülü Ktp., nr. 1008, II, vr. 187b, 197a, 199a; B. de la Broquière, Le Voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 181, 184, 207, 265, 273; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût), Kahire 1409/1989, s. 206, 329, 333, 406, 484, 552, 631; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 649, 733-734, 747, 755, 778; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3428, II, vr. 215a, 415a; Ducas, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks (trc. H. J. Magoulias), Detroit 1975, tür.yer.; G. Sphrantzes, Chronicon minus. Georgios Sphrantzes, Memorii 1401-1477 (ed. V. Grecu), Bucharest 1966, s. 64, 74-78; L. Chalkokandyles, Historiae (ed. E. Darko), Budapest 1922-27, II, 102, 107, 110, 147; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîh (trc. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih (Giese), s. 93, 99, 107-120; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 18, 51-53, 114; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 557-683; a.e. (Taeschner), I, 154, 163-164; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 150, 153-156, 169, 195-212, 303-305; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 305-408; Sarı Abdullah Efendi, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3333, vr. 23a-28a; Zinkeisen, Geschichte, I, 500-798; Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle (ed. N. Iorga), Paris 1899, I, 312, 316, 324-325, 373-394, 409, 474 vd., 485-488, 505-526; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1908, I, 377-486; Amasya Tarihi, III, 180, 201; D. A. Zakythinos, Le despotat grec de Morée, Paris 1934, s. 193-196, 231-232; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 6-16; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 158; K. D. Merdjos, Mnimeia Makedonikes İstorias, Selanik 1947, III. kısım; Fr. G. de Hungaria, Tractatus de Moribus condicionibus et nequicia Turcorium (ed. A. B. Palmer, Bulletin of the John

Rylands University Library of Manchester içinde), XXXIV/1, London 1951, s. 44-68; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 203-299; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 21-62; Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarevic (ed. M. Braun), Gravenhage 1956, s. 58; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde

Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 16-28, 33, 35-38, 52, 56, 59, 70-104, 206-207; a.mlf., “Murad II”, İA, VIII, 598-615; D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium (1261-1453), Cambridge 1993, s. 339-374; St. Stanojević, “Die Biographie Stefan Lazarević’s von Konstantin”, Archiv für Slavi-sche Philolagie, XVIII, Berlin 1896, s. 409-470; B. Flemming, “The Reign of Murad II: A Survey (I)”, Anatolica, XX, Leiden 1994, s. 249-267; J. H. Kramers, “Murad II”, EI² (İng.), VII, 594-595.

Halil İnalcık

MURAD III

(مراد)

(ö. 1003/1595)

Osmanlı padişahı (1574-1595).

5 Cemâziyelevvel 953'te (4 Temmuz 1546) babası II. Selim'in Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'da bulunduğu sırada Bozdağ yaylağında doğdu. Asıl adı Cecilia Baffo olan Venedik asıllı Nurbânû Sultan'ın oğludur. İlk eğitimini Manisa sarayında aldı ve Cemâziyelâhir 964'te (Nisan 1557) sünnet düğünü burada yapıldı. Küçük yaşta iken Aydın-ili sancak beyliğine tayin edildi. Babasının 966'da (1558) Karaman eyaletine nakli üzerine onunla birlikte gitti ve kendisine Akşehir sancak beyliği verildi. Burada iken babası ile amcası Bayezid arasında taht çekişmesi yüzünden Konya ovasında meydana gelen savaş sırasında Konya Kalesi muhafazasında bulundu. Büyük babası Kanûnî Sultan Süleyman'ın kendisini görmek istemesi üzerine bir ara İstanbul'a gitti. Onun merkeze çağrılması, muhtemelen oğulları arasındaki taht veraseti mücadelesinin sonucunu bekleyen Kanûnî'nin tahtın tek vârisi olarak kalan Selim'e yönelik bir manevrası idi. Nitekim ortalık yatışınca Selim'in Kütahya valisi olmasının ardından Murad da Receb 969'da (Mart 1562) Saruhan sancak beyliğine gönderildi, padişah oluncaya kadar burada idarecilik yaptı. On iki yıl süren bu vazifesi sırasında kendisine lala olarak önce Ferruh Bey, ardından Câfer Bey tayin edildi. Uzun süre bağlı kalacağı hasekisi olan Arnavut asıllı Safiye Sultan ile burada iken tanıştırıldı ve ondan olan oğlu Mehmed (III) 973'te (1566) dünyaya geldi. Ayrıca diğer oğlu Mahmud ve kızları Ayşe ile Fatma da burada doğdu. Manisa'daki şehzadeliği döneminde özellikle hocası Hoca Sâdeddin Efendi, defterdarı Kara Üveys Çelebi ve haremi idare eden Râziye Kalfa'nın etkisi altında kaldı. Bilhassa bu sonuncusu daha sonra padişahlığı sırasında da nüfuzunu sürdürdü. Şehzadelik yıllarında idarî işlere pek karışmadı, tahtın tek vârisi olarak rahat bir hayat sürdü, vaktini Manisa yaylalarında geçirdi. Bu arada şehirde Murâdiye Camii'nin inşasını başlattı. Jacopo Ragozzoni'nin 1571 tarihli raporuna göre Murad

yetenekli, iyi eğitim görmüş, dinine son derece bağlı, babası ve diğer ileri gelenler tarafından çok sevilen bir şehzadeydi.

Babasının vefatı haberini Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa ve annesi Nurbânû Sultan'ın gönderdiği adamlardan alan ve büyük oğul sıfatıyla tahta davet edilen Murad alelacele yola çıkarak Mudanya İskelesi'ne geldi. Burada kendisini almak için gönderilen kadırgaya rastlayamadığından fırtınaya rağmen iskelede bulunan nişancı Feridun Ahmed Bey'e ait bir gemiye binip İstanbul'a hareket etti. Zor bir yolculuktan sonra Sarayburnu'na ulaştı ve burada Sokullu Mehmed Paşa ile buluşarak gece yarısı saraya girdi. Ertesi gün 8 Ramazan 982'de (22 Aralık 1574) II. Selim'in ölümü ve III. Murad'ın tahta cülûsu resmen ilân edildi, biat merasimi yapıldı. O gece saltanat sistemi gereği boğdurulan beş şehzade ile II. Selim'in cenaze merasimleri aynı güne rastlar. Babasının cenaze namazına katılan Murad hemen ardından askere cülûs bahşişi dağıttırdı, ilk icraat olarak Kâbe'nin duvarlarının tamirini emretti. İlk cuma namazını büyük merasimle Ayasofya'da kıldı. 22 Ramazan'da (5 Ocak 1575) önce Eyüp Sultan Türbesi'ne giderek kılıç kuşandı, ardından Edirnekapı'dan şehre girip sırasıyla Yavuz Sultan Selim, Fâtih Sultan Mehmed, Şehzade Mehmed, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Bayezid ve babasının mezarlarını ziyaret etti.

Saltanatının ilk yıllarında III. Murad, uzun süredir vezîriâzamlığı elinde tutan Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı olan grubun etkisiyle hareket etti. Saltanatı ataları gibi tam anlamıyla kendi eline alması yolunda sürekli teşvik ediliyordu. Özellikle Şemsî Ahmed Paşa ve Dârüssaâde ağası Gazanfer Ağa onu bu yolda tesir altına alıyordu. Bununla birlikte Sokullu'yu görevde bırakarak, tecrübesinden faydalandı, ancak zamanla gücünü zayıflattı ve onu etkisizleştirdi. Başlangıçta Sokullu'nun devletin sınırlarına yönelik siyasî faaliyetlere verdiği ağırlık sürdürüldüyse de giderek yeni padişahın saltanatının teminatı olabilecek büyük bir sefer açılması yolundaki fikirler güçlendi. Sokullu'nun rakipleri, böyle bir sefere taraftar olarak kolayca kazanılabilecek bir başarının yaşlı sadrazamın bertaraf edilmesini sağlayacağını ve kendilerine iktidar yolunu açacağını hesaplamaktaydı. Padişahın da böyle bir seferi arzu ettiği anlaşılmaktadır.

III. Murad'ın tahta çıkışı üzerine çeşitli devletler, İstanbul'da bulunan veya

bu münasebetle gönderilen elçileri vasıtasıyla tebrikte bulunarak eski anlaşmaları yenilediler. Meselâ Venedik elçisi Soranzo, Venedik “doc”unun tebrikleriyle beraber divana 50.000 altın takdim etti. Lehistan elçisi Taranowsky de hükümeti adına tebrikte bulundu. Raguza Cumhuriyeti elçisi padişaha 12.000 altın ve gümüşten bir sofra takımı sundu. Özellikle İran elçilik heyeti hem kalabalık oluşu hem göz alıcı hediyeleriyle ön plana çıktı. İran elçisi Tokmak Muhammed Han daha İstanbul’da iken Şah I. Tahmasb, uzun süren bir saltanattan sonra hânedan üyesi ve devlet ricâli arasında iki yıldır devam eden ihtilâflar sonucu zehirlenmiş (984/1576) ve Safevîler büyük bir karışıklık içine sürüklenmişti. Bu durum açılması düşünülen seferin yönünü de belirledi. II. İsmâil’in Anadolu’ya yönelik siyasî ve dinî faaliyetlerinin artması, sınırda iki taraf ümerâsı arasında meydana gelen çatışmalar ve ilticalar seferin

görünür sebeplerini teşkil etti. Sınır karışıklıkları ve tecavüzleri, İran tarafının riayet ettiği sürece muteber olan barışın ihlâli olarak yorumlandı. Buna II. İsmâil’in ölümüyle daha da karışan İran’ın durumundan istifade etme amacı da eklenince muhtemelen Sokullu’nun karşı çıkmasına rağmen yeni bir savaşa karar verildi. Ancak sefere kimin kumanda edeceği hususu devlet merkezinde ciddi bir krize yol açtı. Baharda Erzurum serhaddine sevkedilecek kuvvetlere Lala Mustafa Paşa’nın, Bağdat tarafından yapılacak olan harekât için Koca Sinan Paşa’nın serdarlıkları kararlaştırıldıysa da bu iki vezir arasında büyük bir çekişme yaşandı. Sonunda padişahın devreye girmesiyle Lala Mustafa Paşa, Gürcistan üzerinden Şirvan’ın fethiyle görevlendirildi, Sinan Paşa azledildi. III. Murad, İran’a yönelik bu çok iyi planlanmış harekâtı dikkatle takip etti. Osmanlı kuvvetleri Çıldır gölü civarında Safevîler’i yenilgiye uğratarak Gürcistan’a girdi, ardından Koyungeçidi adlı yerde ikinci defa Safevîler’i dağıttı ve Şirvan kesimindeki şehirleri teker teker ele geçirdi. Lala Mustafa Paşa’nın ikinci harekâtı 987’de (1579) olmuş, Osmanlı kuvvetlerinin ele geçirilen yerlerde tutunması sağlanmıştı. Lala Mustafa Paşa’nın kışlamak amacıyla Erzurum’a döndüğü sırada merkezden Sokullu Mehmed Paşa’nın bir suikast sonucu öldüğü haberi geldi.

Sokullu Mehmed Paşa’nın uğradığı suikastta saraydaki rakiplerinin rolü olduğu ve bunların bizzat padişahtan destek aldıkları iddialarını belgeleyecek bilgi bulunmamakla birlikte son zamanlarında onun iyice

devlet işlerinden uzaklaştırıldığı açıktır. III. Murad'ın da Sokullu'nun aleyhindeki grubun etkisinde bulunduğu bilinmektedir. Peçuylu'ya göre III. Murad vezîriâzamın arz tezkirelerini bile reddetmekteydi. Sokullu'nun ölümünden sonra yerine karşı gruptan olan ve padişahın himayesinde bulunan Semiz Ahmed Paşa getirildi. Kazandığı başarıların kendisine sadrazamlık yolunu açacağını düşünen Lala Mustafa Paşa ise azledilerek İstanbul'a çağrıldı, yerine amansız rakibi Koca Sinan Paşa gönderildi. Lala Mustafa Paşa, Ahmed Paşa'nın ölümü üzerine vezîriâzamlık için yeniden umutlandı. Fakat sefere çıkan Sinan Paşa'nın saraydaki taraftarları devreye girdi ve şiddetli bir iktidar mücadelesi yaşandı. III. Murad, bu durumda sadâret mührünü hiç kimseye vermemeyi tercih ederek Lala Mustafa Paşa'yı "vekîl-i saltanat" unvanıyla sadâret kaymakamı yaptı. Böylece seferdeki Sinan Paşa'yı da bir bakıma kollamış oldu. Fakat sonra sadrazamlığı Sinan Paşa'ya verip mührü ona yolladı, Lala Mustafa Paşa'yı da teselli etmek üzere gerçekte kendisinin vezir olduğunu, ancak "sefere rağbet için" mührü Sinan Paşa'ya gönderdiğini söylemişti. III. Murad'ın karşı karşıya kaldığı bu zor durum ve iktidar makamının iki başlı hale gelişi Lala Mustafa Paşa'nın âni ölümüyle sona erdi (25 Cemâziyelâhir 988 / 7 Ağustos 1580).

Sinan Paşa'nın İran'a hareket edip Safevî heyetiyle barış konularını görüştükten sonra elçiyle İstanbul'a dönüşünün hemen ardından III. Murad oğlu Mehmed için bir sünnet merasimi düzenletti (990/1582). Bu uzun ve muhteşem düğün sırasında sarayın bütün ihtişamı ortaya konuldu. Ardından Şark seferi sırasında önemli bir iş yapmadığı gerekçesiyle Sinan Paşa azledildi. Bir rivayete göre Sinan Paşa padişahın bizzat sefere çıkması gerektiğini belirtmiş, bundan hoşlanmayan saraydaki "kadınlar partisi" padişah üzerindeki etkilerinin azalacağı endişesiyle buna şiddetle karşı çıkmış ve Sinan Paşa bu sebeple görevden alınmıştı. III. Murad, Sinan Paşa'nın yerine kardeşi Fatma Sultan'ın kocası Vezir Siyavuş Paşa'yı getirdi (28 Zilkade 990 / 24 Aralık 1582) ve İran seferi serdarlığına da Ferhad Paşa'yı tayin etti. Bu sırada İran cephesinde Osmanlı kuvvetlerinin durumu sarsılmış, Şirvan'da muhafazada bulunan Özdemiroğlu Osman Paşa Demirkapı'ya çekilmişti. Açılan yeni seferle Şirvan'ın kesin olarak elde tutulmasına çalışıldı. Özdemiroğlu Osman Paşa, Baştepe mevkiinde Safevî kuvvetlerini yenip Şirvan'daki Osmanlı hâkimiyetini kesinleştirdi. Ardından Kefe'ye hareket etti, İslâm Giray'ı Kırım hanı yaptıktan sonra

İstanbul’a gelip ikinci vezir sıfatıyla divana girdi; kazandığı büyük başarılar sebebiyle 20 Receb 992’de (28 Temmuz 1584) vezîriâzamlığa getirildi. Rivayete göre İstanbul’a gelişinin hemen ardından huzura kabul edilen Osman Paşa, III. Murad’ın iltifatlarına mazhar olmuş, dört saat boyunca büyük bir merakla onun anlattıklarını dinleyen padişah zaman zaman heyecanlanarak ellerini açıp dua etmiş ve kendisine çeşitli hediyeler vermiştir.

Bu arada III. Murad üzerinde büyük etkisi olan annesi Nurbânû Sultan’ın ölümü (22 Zilkade 991 / 7 Aralık 1583) sarayda nüfuz çevreleri arasında ciddi bir değişime yol açmış bulunuyordu. Artık geride nüfuzlu şahsiyet olarak Safiye Sultan ve Harem kethüdâsı Canfedâ Hatun kalmıştı. Nurbânû Sultan, oğlunun Safiye Sultan’a olan ilgisini azaltmak için ona çeşitli câriyeler sunmuş ve Murad’ın iki yıl kadar süren haremine karşı olan ilgisizliğini gidermişti. Zira Şehzade Mahmud’un 989 (1581) yılı dolayında ölümüyle geride bir tek Mehmed kalmıştı ve bu durum şehzadeye bir şey olması halinde önemli bir krize yol açabilirdi (Peirce, s. 127). Saltanatın devamı için Mehmed’e yeni erkek kardeşler gerekiyordu. Bunun gerçekleşmesiyle saraydaki endişeler sona erdi. Ardından III. Murad taht vârisi sıfatıyla oğlu Mehmed’i Saruhan sancak beyliği ile Manisa’ya gönderdi (2 Zilhicce 991 / 17 Aralık 1583). Bu Safiye Sultan grubunun ilk önemli icraatıydı, böylece Mehmed’in resmen taht vârisi olduğu teyit edilmiş oluyordu. Venedik elçilerinin raporlarına göre Murad, oğlu Mehmed’e karşı halkın duyduğu sevgiden çekiniyordu, hatta saraydan çıkmamasının sebebi de bu idi. Özellikle Safiye Sultan, Manisa’daki oğlu Mehmed’e kendini aşırı derecede kuvvetli gösterecek hareketlerden kaçınmasını tembih etmişti. Bu durum, hem saraydan çıkmayan III. Murad’ın hem Şehzade Mehmed’in hareketlerini kısıtlamıştı.

Yeni vezîriâzam Osman Paşa, 8 Rebîülâhir 993’te (9 Nisan 1585) Tebriz’in zaptı ve muhafazasıyla görevlendirildi. Tebriz ele geçirildi ve 2 Şevval’de (27 Eylül) padişah adına hutbe okundu. Ancak şehirde

kontrol zor sağlandı, Osman Paşa bu sırada hastalanarak vefat etti (5-6 Zilkade / 29-30 Ekim). Tebriz’i on bir ay boyunca kuşatan Safevî kuvvetleri Ferhad Paşa’nın yaklaşmakta olduğunu öğrenince geri çekildi. Ferhad Paşa’nın 996’da (1588) Gence’ye yönelik harekâtı ve 9 Şevval’de (1 Eylül)

şehre girişi, bu arada Safevî tahtına çıkan Şah Abbas'ın zor durumda bulunuşu barışı yeniden gündeme getirdi. Şah Abbas, Haydar Mirza'yı kalabalık bir elçilik heyetiyle İstanbul'a gönderdi (11 Rebîülevvel 998 / 18 Ocak 1590) ve fethedilen ülkelerin Osmanlılar'ın tasarrufunda kalması şartıyla anlaşma yapıldı. Böylece 986'da (1578) başlayan bu uzun ve yıpratıcı savaşa son verilmiş oldu. Savaşın malî etkileri Osmanlı piyasalarını çok sarsmıştı. Züyûf akçe meselesi yüzünden kapıkulu askerleri İstanbul'da ayaklanmış, saraya giderek bunun sorumlularının cezalandırılmasını istemişti. III. Murad, kapıkulu tarafından öldürülmesi istenen Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ve Başdefterdar Mahmud Efendi'yi âsilere teslim etmekte tereddüt gösterince Selânikî'nin kaydına göre tahttan indirilmekle tehdit edilmiştir. Saray erkânının araya girerek istenilenlerin âsilere verilmesini sağlamasıyla olay yatıştırılmış (16 Cemâziyelevvel 997 / 2 Nisan 1589), III. Murad, beylerbeyi ile başdefterdarın öldürülmesinin hemen ardından Sadrazam Siyavuş Paşa ve Şeyhülislâm Müeyyedzâde Abdülkadir Şeyhî Efendi'nin de içinde bulunduğu yöneticileri toptan azletmiştir.

III. Murad dönemine damgasını vuran Osmanlı-Safevî mücadelesi dışında onun saltanatı boyunca özellikle devletin uzak sınırlarında ve Akdeniz'de yeni siyasî gelişmeler de oldu. Safevîler'le yapılan savaşların daha başlangıcında Özbek Hanı Abdullah Han ile ilişki kurulmuş, sıkı bir diplomatik teşebbüste bulunulmuştu. Ruslar'ın Kafkasya ve Sibirya'ya sarkması iki devleti yeniden birbirine yakınlaştırmıştı. Ramazan 995'te (Ağustos 1587) İstanbul'a gelen Özbek ve Nogay elçileri, Astarhan'da yerleşen Ruslar'ın arzettiği tehlikeyi anlatarak ortak bir harekâtta bulunmayı teklif ettiler. Ruslar'ın Kırım Hanlığı'na yönelik niyetleri yeni bir Astarhan seferini gündeme getirdiyse de Batı'daki gelişmeler buna imkân vermedi. Bu dönemde Osmanlı siyasetinin ağırlık noktalarından en önemlisini Lehistan oluşturdu. Henri de Valois'in Fransa kralı olmasıyla boş kalan Leh tahtı için yapılacak seçime Avusturya ve Rusya'nın müdahalesi önlendi, Erdel Voyvodası Istvan Bathory'nin Leh tahtına geçmesi sağlandı. Onun ölümü üzerine İsveç kralının oğlu Szigismund'un kral olması yine Osmanlı onayı ile kabul edildi. III. Murad devrinde özellikle İngiltere ile olan ilişkilerde büyük bir gelişme görüldü. Önce 987 Muharreminde (Mart 1579) İngiliz tüccarı için bir ticaret imtiyazı verildi, 988 Rebîülâhirinde (Mayıs 1580) bu imtiyaz, bütün İngiliz tâcirlerine Türk

sularında serbestçe ticaret yapma hakkını tanıyan bir ahidnâme haline konuldu. İlişkilerin gelişmesinde Hoca Sâdeddin Efendi de önemli rol oynadı. Bu arada III. Murad ile Kraliçe I. Elizabeth arasında resmî mektuplar teâti edildi. Özellikle İspanya'ya karşı ortak bir harekât planlandı. Osmanlılar, İngilizler'i Lutherian mezhebinden olmakla kendi dinî anlayışlarına yakın bulduklarını söylüyorlardı. Fas'ta ise Osmanlılar, İspanyollar'la ve Portekizliler'le nüfuz mücadelesi içine girmişti. Abdülmelik b. Muhammed'e verilen destek Cezayir beylerbeyliğine getirilen Hasan Paşa vasıtasıyla sürdürüldü. Firar eden Mevlây Muhammed el-Mütevekkil, Portekiz kralından yardım istedi. Abdülmelik aleyhine papalık, Fransa ve İspanya'nın iştirakiyle hazırlanan kuvvetler, 1578'de Kasrülkebîr'de (Alcázarquivir) Osmanlı-Fas müşterek kuvvetleri karşısında hezimete uğradı ve Portekiz kralı burada hayatını kaybetti. Böylece Fas üzerinde Osmanlı etkisi arttı. Osmanlılar, sadece Kuzey Afrika'nın uzak kıyılarında değil aynı zamanda iç kesimlerinde de nüfuz tesis ettiler. Elçi göndererek itaat arzeden Bornu hâkimi Melik İdrîs Elevmâ'nın ülkesiyle komşu olan Fizan'a ve diğer sancak beylerine kendisiyle dost geçinmeleri tembihlendi (5 Rebîülevvel 985 / 23 Mayıs 1577; bk. BA, MD, nr. 30, hk. 439, 440).

III. Murad devrinde ikinci büyük cephe batıda Habsburglar'a karşı açıldı. Batı tarih literatüründe "Onbeşyıl savaşları" yahut "Uzun savaşlar" olarak anılan mücadelenin başlamasında Habsburglar etkili oldu. Bu savaş dönemi Osmanlı tarihinin içtimaî, askerî ve iktisadî bünyesinde önemli değişikliklere yol açtı. Klasik Osmanlı temel yapısını derinden sarstı. Savaş Bosna sınırlarındaki olaylarla başladı. Bosna kuvvetlerinin Kulpa bozgunu üzerine (20 Ramazan 1001 / 20 Haziran 1593) ikinci vezir Ferhad Paşa ile şeyhülislâm ve hoca efendilerin muhalefetine rağmen özellikle Koca Sinan Paşa'nın ısrarı ile III. Murad Avusturya'ya karşı savaş kararı aldı. Sinan Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu ilk anda bazı başarılar kazandıysa da Avusturya kuvvetlerinin karşı saldırısıyla bir kısım kaleler kaybedildi. Bunun üzerine Sinan Paşa tekrar harekete geçerek sınır boylarında başarılı harekâtta bulundu ve Yanık Kalesi'ni ele geçirdi (12 Muharrem 1003 / 27 Eylül 1594). Papa Kalesi de alındı, Komorn kuşatıldı. Sinan Paşa sınırda kuvvet bırakarak Belgrad'a döndüğü sırada Erdel, Eflak ve Boğdan voyvodaları Osmanlılar

aleyhindeki mukaddes ittifaka katıldı. Eflak ordusu İbrâil Kalesi'ni yaktı (Ocak 1595), Silistre'ye kadar uzandı. Bu sırada III. Murad vefat etti (6 Cemâziyelevvel 1003 / 17 Ocak 1595) ve Ayasofya hazîresine defnedildi.

Kaynaklara göre III. Murad ölümünden yirmi gün kadar önce soğuk algınlığı sebebiyle rahatsızlanmıştı. Dönemin tarihçisi Selânikî, padişahın "mesâne zahmeti"ne müptelâ olduğu ve hastalığının arttığı söylentilerinin ortaya çıktığını, bu durum özellikle cemâziyelevvel ayı başlarında (ocak başı) iyice şâyi olunca saraydan padişahın iyileştiğine dair haberlerle halkın yatıştırıldığını belirtir (Târih, s. 420, 424). Âlî Mustafa ise onun mide rahatsızlığı çektiğini yazar. Hekimi Domenico Hierosilimitano ölümünü böbrekle ilgili bir hastalığa bağlar. 1578-1581 yılları arasında İstanbul'da bulunan Salomon Schweigger, padişahın sara hastası olduğundan ve bu sebeple gözden uzak bir hayat sürdüğünden söz eder (Sultanlar Kentine Yolculuk, s. 160). III. Murad'ın âni vefatı saraydakileri şaşırtmıştı. Ölüm haberi gizli tutulmuş, divandaki işler normal seyrinde yapılmış ve bu arada Şehzade Mehmed'e haber yollanmıştı. Ancak Selânikî sarayda padişahın vefat ettiğini hemen herkesin öğrendiğini söyler.

Cülûsundan itibaren beş altı yıl Safiye Sultan'a bağlı kalan III. Murad, Safiye Sultan'a karşı cephe alan Nurbânû Sultan ve İsmihan Sultan'ın teşvikiyle câriyelere rağbet etmeye başlamıştır. Schweigger, önceleri onun sadece hanımıyla beraber olurken 1579'da hıristiyan câriyeden bir erkek çocuğunun dünyaya geldiğini yazar (a.g.e., s. 161). Haseki, câriye ve çocuklarının sayısı hakkında mübalağalı rivayetler vardır. Vefatı sırasında kırk dokuz çocuğunun hayatta olduğu ve câriyelerinin yedisinin henüz hamile bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklara göre kumral, orta boylu, iyi silâh kullanan ve iyi ata binen bir zat idi. Schweigger onu soluk yüzlü, uzun kemerli burunlu, sağlıksız bir insan olarak tanımlar (a.g.e., s. 160). İhtişamlı elbiseler giyer, mücevheratı sever ve kavuğu üzerinde kıymetli taşlar bulunurdu. Servet toplamaya meraklı, sevdiği kadınlarına, çocuklarına ve onların hocalarına karşı cömert, neşeli, halim selim tabiatlı olduğu, kan dökmekten çekindiği, ağzından "hayır" kelimesinin nâdiren çıktığı dönemin kaynaklarında belirtilir. Zevke düşkün olup mûsiki ve raksı sevdiği, etrafına mûsikişinaslar, rakkaslar, maskaralar, cüceler topladığı bilinmektedir. Dönemin Osmanlı kaynaklarında, özellikle de ıslahat risâlelerinde onun bu tavrı eleştirilerek söz konusu şahıslara kapıkulluğu ve timar verilmesinin

sistemi bozduğu, çöküşün bu dönemde başladığı ileri sürülür. Mansıp tevcihlerinin usulsüz yapıldığı, saray mensuplarının rüşvet alarak memuriyetleri ehil olmayanlara verdiği, timar sisteminin bozulmasıyla halkın köyleri boşalttığı, çiftini çubuğunu terkettiği, kapıkulu sayısının çok arttığı ve bunlara ulûfe yetiştirilemediği, hazinenin sıkıntı içine girdiği de belirtilir. Aslında bu durum iki büyük savaşın getirdiği olumsuzlukların bir sonucudur. Değişen çağa ayak uydurma amaçlı uygulamalar önemli bir sosyal patlamanın kıvılcımlarını oluşturmuştur.

III. Murad'ın dünya tarihine ve özellikle dönemin hükümdarlarının yaptığı savaşlara alâka duyduğu, her şeyi öğrenmek istediği dünya tarihiyle ilgili olarak yaptırdığı tercümelerden anlaşılmaktadır. Bilhassa Amerika'nın İspanyollar tarafından keşfine dair Mehmed Suûdî'nin Târîh-i Hind-i Garbî adlı eseri yanında (İstanbul 1987, 1999) Feridun Ahmed Bey'in hazırlattığı Fransa tarihi (Tevârîh-i Padişâhân-ı Françe, nşr. J. L. Bacque-Grammont, Paris 1997), Seyfi Çelebi'nin Asya hanlıklarıyla ilgili eseri (nşr. J. Matuz, L'ourage de Seyfi Çelebi, Paris 1968) bunlar arasında sayılabilir. Schweigger de onun kitap okumaktan hoşlandığını, özellikle tarih kitaplarını merakla okuduğunu belirtir. Ayrıca astronomiye ilgi duyduğunu, rasathâne yapımına izin verdiğini, âlimlerle bir arada olmaktan zevk aldığını, kendisini eğiten hocasını çok sevdiğini, her meselede ona danıştığını, adalete önem verdiğini, kıyafet değiştirerek sokağa çıkıp denetleme yaptığını yazar (a.g.e., s. 160-161). Ancak karakterindeki sebatsızlık ve tereddüt, devlet işlerine alâkasız kişilerin müdahalesine zemin hazırlayacak derecelere varmıştır. Âlî Mustafa Efendi devlet işlerine karışan şahıslar hakkında bilgi verir. Hoca Sâdeddin Efendi devlet ricâlinin uygun olmayan durumunu padişaha arzetmiş ve iç-dış siyasette etkili olmuştu. Sokullu hakkında güvensizlik telkin eden ve devlet işleriyle bizzat ilgilenmesinin lüzumunu belirten musâhib Şemsî Ahmed Paşa rüşvet yolunu açmak, hükümdarı da buna alıştırmakla itham edilir. Sarayı idare eden Canfedâ Hatun ve kardeşi Divane İbrâhim Paşa'nın zulmü dolayısıyla halkın nefretini çektiği bilinmektedir. Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa, vâlide sultan ve haseki sultan, İsmihan ve Fatma sultanlarla İbrâhim Paşa ile evlendirilen Ayşe Sultan'ın III. Murad üzerinde büyük tesiri olmuştur. Padişah ve hükümet nezdinde nüfuz sahibi olanlar arasında vekilharç Râziye Kadın ile yahudi Kira Kadın dikkati çeker. Şehzadeliğinde bir rüya tabiri dolayısıyla itimadını kazanan Halvetî şeyhi Şücâ' cülûsun ardından

hünkâr şeyhi olarak itibar kazanmış, iş takibi dolayısıyla rüşvet aldığı, büyük servet topladığı şâyiaları yayılmıştı. Ancak III. Murad'ın son dönemlerinde bunları saraydan uzaklaştırdığı bilinmektedir. Selânikî, 1002'de (1594) çok nüfuzlu bir şahsiyet olan Cüce Cuhûd Kemal'i saraydan çıkarttırıp ona tâbi olan birçok üst düzey görevliyi azlettiğini yazar (Târih, s. 353-354). Bu durum, savaşlar dolayısıyla endişeye kapılan ve bir bahane arayan kesimlerin dikkatini saraydan uzaklaştırma manevrası olmalıdır. Öte yandan hicrî 1000 (1592) yılında birçok fitne çıkacağı beklentisi ve korkusu onun melankolik yapısını etkilemiş görünmektedir.

III. Murad'ın iyice saraya kapanması, hatta cuma selâmlıklarını dahi uzun süre ihmal etmesi devrin kaynaklarında eleştirilir. Bazı Batı kaynaklarında onun aslında savaşçı bir karaktere sahip olduğu, ancak önce annesi, ardından Safiye Sultan ekibi tarafından engellendiğinden söz edilir. Buna göre sefere çıkmak yerine padişahın sarayda kalması devlet işleri için daha hayırlıydı, üstelik tahtı baskı altında bulunduran sevilen bir vâris de mevcuttu.

Bu endişelerin ve telkinlerin III. Murad üzerinde etkili olduğu açıktır. Onun devlet işleri konusundaki tavrıyla ilgili olarak Selânikî'nin kaydettiği şiirinde istediği gibi muktedir bir idareci bulamadığından yakınması dikkat çekicidir ("Gönlümün istediği bana bir âdem olsa" diye başlayıp, "Ey Murâdî bize bir şöylece âdem olsa" diye biten gazeli için bk. a.g.e., s. 428). Dönemi Osmanlı kültürünün klasik formunun zirvesine ulaştığı bir devir olarak tanımlanan III. Murad, "Murâdî" mahlasıyla dinî ve tasavvufî şiirler kaleme almıştır. Şiirleri bazı mecmua ve tezkirelerde yer alır (meselâ bk. Ahdî, vr. 10a-b). Bazan ibhama bürünen Arapça ve Farsça gazelleri, padişahın arzusunu yerine getirmek ve atıyyeler almak için zamanın edipleri tarafından şerhedilmiştir. Çoğu Arapça ve Farsça olan bazı şiirlerinin Hâşimî, Bâkî, Subhî, Hoca Sâdeddin, Zekeriyyâ vb. tarafından yapılmış şerhlerini ihtiva eden mecmua ile (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 1901) III. Murad'ın tasavvufa dair müstakil bir telifi olarak gösterilen Fütûhât-ı Siyâm (Atâî, I, 383) muhtemelen aynı eserdir. Çeşitli kütüphanelerde III. Murad'a ait müstakil divanlara rastlandığı belirtilmiştir (Ahmet Kırkkılıç bunlardan seçmeler yaparak neşretmiştir, bk. bibl.). Çoğu Osmanlı padişahları gibi III. Murad da iyi bir sanat eğitimi almış, şiir ve edebiyatın yanında hat sanatıyla da ilgilenmiştir. Hocasının kim olduğu

bilinmemekle beraber Müstakimzâde, sülüs nesih ve ta‘lik yazılarda yetişmiş iyi bir hattat olduğunu kaydederek Ayasofya Camii mihrabının iki yanında asılı kelime-i şehâdet levhasıyla bir âyet levhasının bulunduğunu bildirmekteyse de bugün mevcut değildir. Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi’nde (nr. 255) Murâdî imzalı celî ta‘lik bir levhası mevcuttur. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kendi hattıyla ince ta‘lik eserleri vardır (nr. T 5580). İslâm kitap sanatları hakkında en önemli başvuru kaynağı olan Âlî Mustafa Efendi’nin Menâkıb-ı Hünerverân’ının onun döneminde yazılmış olması dikkat çekicidir. III. Murad’ın Halvetî şeyhi Şâban Efendi’nin halifesi olan Şeyh Şücâ‘a intisap ettiği, rüyalarını muntazaman ona gönderip yorumlattığı bilinmektedir. Şeyh Şâban Efendi ile de teması olmuştur.

III. Murad birçok hayır eseri meydana getirmiştir. Kâbe’nin duvarlarının tamiri ve su yollarının temizlenmesi, Mescidi Nebevî’nin tamiri yanında Mescidi Harâm mimari açıdan kesin şeklini II. Selim ve onun zamanında almış, Mekke ve Medine’de birer medrese (998/1589-90), büyük bir imaret, mektep ve zâviye yaptırmıştır. En önemli eseri şehzadeliği döneminde inşa ettirdiği Manisa’daki mescidinin yerindeki külliyedir. Planları Mimar Sinan tarafından hazırlanan bu külliyenin cami kısmı 994’te (1586), medrese, imaret, han ve tabhâne ise 1001’de (1592-93) tamamlanmıştır. Yine onun adına Mora’da Modon Kalesi içindeki cami ile Navarin’de bugün hâlâ ayakta duran caminin yaptırıldığı bilinmektedir. Ayrıca Topkapı Sarayı’ndaki inşaat, Ayasofya Camii’nin kuzeyindeki iki minare ile minber, kürsü ve mahfil ilâvesi, caminin içine şadırvan yapılması, Fethiye Camii’nin kiliseden tebdili ve Beşiktaş’taki Yahyâ Efendi Türbesi’nin binası da onun faaliyetlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 3161; BA, MD, nr. 30, hk. 439, 440; nr. 30, hk. 610, 611; nr. 31, hk. 665; nr. 32, hk. 403, 562, 664; nr. 35, hk. 475; nr. 36, hk. 341; nr. 38, hk. 99; nr. 62, hk. 357, 572, 576; nr. 64, 213; BA, Mühimme Zeyli, nr. 4, hk. 138, 192; Mehmed Zaîm, Câmiu’t-tevârîh, TSMK, Revan Köşkü, nr.

1382, vr. 308b; Âsafî, Şecâatnâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1301, vr. 52a-73b, 139a-154b, 161b-179b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 10a-b; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 97-432; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 6, 25, 54; a.mlf., Künhü'l-ahbâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3409, vr. 106b, 288a, 420a; Tâlikîzâde Mehmed Subhî, Tebrîziyye, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1299, vr. 14a-18b; a.mlf., Şehnâme-i Hümâyun, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 1965, vr. 20b; Harîmî, Zafernâme-i Sultan Murad Han, İÜ Ktp., TY, nr. 2372, vr. 30a-37a; Seyyid Lokman, Şehinşâhnâme, I, İÜ Ktp., FY, nr. 1404; II, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 200; Telhîsât, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1951, vr. 135b-165a; S. Schweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581 (nşr. H. Stein, trc. S. Türkis Noyan), İstanbul 2004, s. 160-161; J. Sanderson, The Travels of John Sanderson in the Levant 1584-1602 (ed. W. Foster), London 1931, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şakāik, I, 372, 382, 383; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbârı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 363-483; II, 7-9; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 10b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 2-163; B. W. Wratislaw, Baron Wratislaw'ın Anıları (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1996, s. 86, 87, 138; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 516; Hammer (Atâ Bey), VII, 7-194; Zinkeisen, Geschichte, III, 381-597; H. G. Rosedale, Queen Elizabeth and the Levant Company, London 1904, s. 21, 22, 23; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1908, III, 217-309; TYDK, I, 177 vd.; Akdes Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610), Ankara 1953, s. 182-186; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962; a.mlf., "Murad III", İA, VIII, 615-625; S. Faroqhi, Die Vorlagen (telhise) des Grosswesirs Sinan Paša an Sultan Murad III, Hamburg 1967, tür.yer.; S. A. Skilliter, William Harborne and the Trade with Turkey (1578-1582), London 1977; Tülay Reyhanlı, İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1598), Ankara 1983, tür.yer.; a.mlf., "The Portraits of Murad III", Erdem, III/8, Ankara 1978, s. 453-478; Ahmet Kırkkılıç, Sultan Üçüncü Murad: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı'ndan Seçmeler, İstanbul 1988; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 34-37, 101-103; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 125-127, 166, 229, 239, 266; A. Refik, "Sokullu Mehmed Paşa ve Lehistan İntihabatı", TOEM, V, 1331,

s. 686; D. Burian, “Kıraliçe Elizabeth’den Üçüncü Sultan Murat’a Gelen Hediyenin Hikâyesi”, DTCFD, IX/1-2 (1951), s. 19-41; A. H. de Groot, “Murād III”, EI² (İng.), VII, 595-597 [bu madde, müellifin bibliyografyadaki maddesi esas alınarak Feridun Emecen tarafından düzenlenmiştir].

Bekir Kütükoğlu

MURAD III TÜRBESİ

XVI. yüzyılın sonlarında inşa edilen türbe.

Sultan III. Murad, ölümünün ardından (Cemâziyelevvel 1003 / Ocak 1595) on dokuz şehzadesiyle birlikte Ayasofya Camii hazîresine gömülmüş, daha sonra III. Mehmed'in emriyle başmimar Dâvud Ağa tarafından türbesinin inşasına başlanmıştır. Ancak na'şlar gömülürken yer seçiminde yapılan bir hata, sultanın sandukasının türbenin merkezinde yer alabilmesi için yapının bir duvarıyla Şehzadegân Türbesi'ne bitiştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu uygulama türbenin tasarım bütünlüğünü bozmuş ve bitirilmesini de geciktirmiş olmalıdır ki yapı ancak 1599'da Dalgıç Ahmed Ağa tarafından tamamlanabilmiştir.

Esasen altıgen planlı olan türbe, revakın iki yanında yer alan pahlı köşelerden dolayı bozuk sekizgene dönüşmüştür. Yapı tasarım bakımından, Mimar Sinan'ın daha önce Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim türbelerinde uyguladığı çift kubbeli, üst örtü sisteminin halefleri tarafından altıgen alt yapı üzerine uygulandığı bir örnektir. Ayrıca içte düzgün olmayan taşlarla örülen duvarların dışta tamamıyla mermer kaplanmasıyla da Mimar Sinan'ın sultan türbelerinde belirlediği standartları yansıtır.

Gövdeden dışarıya kuvvetle taşan ve kornişe kadar yükselen kuzeydoğu kenarında her biri tonozlarla örtülü, ortada kapı ve iki yanında, duvarları çini panolarla kaplanmış olan yükseltilmiş kısımlardan meydana gelmiş üç bölümlü revak yer almaktadır. Sedef işçiliğinin güzel bir örneğini teşkil eden ahşap kapı kanatları

Dalgıç Ahmed Ağa'nın, metal aksamı ise İsmâil adında bir ustanın eseri olduğu imzalarından anlaşılmaktadır. Revakın aynalı tonozlarının 1978 yılındaki restorasyonda ortaya çıkarılan kûfî yazılarla bezeli özgün kalem işi süslemeleri ise dönemin özelliklerini yansıtır.

Yapıda üç sıra halinde düzenlenmiş pencerelerden alttakiler mermer söveli ve dikdörtgen, üst sıradakiler sivri kemerli açıklıklıdır. Üstte palmetli bir

tepelik dizisinin taçlandırdığı mukarnaslı bir kornişten sonra kubbeler arasındaki boşluğu aydınlatan üç pencereli geniş kasnak ve kubbe yükselmektedir. Dıştaki en ilgi çekici ayrıntı, hazîre duvarlarının kesilerek iki yandan merdivenlerle ulaşılan bir podyumda yer alan, diğerlerinden farklı şebekelere sahip üç pencereden oluşan hâcet pencereleridir.

Kubbe, içte köşelerin önüne yerleştirilen mukarnaslı başlıklı altı mermer sütuna oturan sivri kemerlerle taşınırken duvarların önünde sekilerle belirlenmiş geniş bir galeri ortaya çıkmıştır. Türbe kapısının karşısındaki üç cephede üçlü düzende pencereler yer almışken diğerlerinde dolap nişleriyle kapının solunda üstteki mahfile çıkışı sağlayan merdiven bulunmaktadır. İç mekânda alt pencerelerin aralarına alternatifli olarak çini panolar yerleştirilmiş olup üst kısmında tepelik desenli çinilerin taçlandırdığı, beyaz renkli, sülüs hatla besmele ve Tebâreke sûresinin tamamını ihtiva eden çini âyet kuşağı yer alır. Kubbeye geçiş bölgesinde, celî sülüsle merkezde düğümlenir şekilde istiflenmiş esmâ-i hüsnâyı içeren çini madalyonlar kullanılmıştır. Belgelerden, saray nakkaşları tarafından bu yapı için özel olarak tasarlanmış desenlere göre İznik'te üretildiği anlaşılan çini süslemelerde uygulamanın da çok başarılı olduğu görülmektedir.

İkinci ve üçüncü sıra pencerelerin arasındaki satıhlarda ise pandantif yüzeylerindeki çini panolara benzer şekilde, ancak kalemişi olarak tasarlanmış, esmâ-i hüsnâyı ihtiva eden ikişer dairevî madalyon işlenmiştir. Tamamen kalem işiyle bezenmiş kubbe içinde Allah ve Muhammed isimlerinin tekrarlandığı kûfî bir şeritle çevrelenen, Fâtiha sûresini ihtiva eden göbek madalyonu ile etekte dolanan lotus ve palmiye yapraklarından oluşan kuşak arasındaki kısmın rûmî istifleriyle doldurulduğu görülmektedir.

Türbede III. Murad'ın yanı sıra hasekisi Safiye Sultan, yirmi şehzadesi, kızları Fatma, Fahri ve Mihriban sultanlarla diğer yirmi kızı, III. Mehmed'in iki kızı ve üç şehzadesi, I. Ahmed'in oğlu Kasım ile Sultan İbrâhim'in bir şehzadesi ve iki kızıyla birlikte toplam elli dört kişinin gömülü olduğunu Ayvansarâyî bildirmekle beraber (Hadîkatü'l-cevâmi', I, 6) bugün yapıda elli adet sanduka bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 6; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 152; Dilek Haskök, İstanbul'da Çinili Türbeler (mezuniyet tezi, 1965), İÜ Ed. Fak., s. 73-82; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 102; Tahsin Ömer Tahaoğlu, İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 188-196; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 178-183; Zarif Orgun, "Mimar Dalgıç Ahmet", Arkitekt, XI/3-4, İstanbul 1942, s. 59-62; Uğur Tanyeli, "Murad III Türbesi", DBİst.A, V, 503-504.

İsmail Orman

MURAD IV

(مراد)

(ö. 1049/1640)

Osmanlı padişahı (1623-1640).

28 Cemâziyelevvel 1021’de (27 Temmuz 1612) İstanbul’da doğdu. I. Ahmed ile Mâhpeyker (Kösem) Sultan’ın oğludur. Şehzadelik hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. II. Osman olayından sonra Sadrazam Dâvud Paşa’nın tertibiyle kardeşleriyle beraber Üsküdar’a götürülmek üzere sarayın bahçesine çıkarıldığı sırada kapı ağalarından biri tarafından öldürülmek istendiği ve diğer ağaların müdahalesiyle kurtulduğu rivayet edilir.

Amcası I. Mustafa’nın aklî dengesi yerinde olmadığından devlet idaresinde beliren karışıklığı gidermek için başta Sadrazam Kemankeş Ali Paşa ile Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi bulunduğu halde ileri gelenler tarafından I. Mustafa’nın tahttan indirilmesine karar verildiğinde küçük yaşta olmasına rağmen muhtemelen annesi Kösem Sultan’ın tesiriyle tahta çıkarıldı (15 Zilkade 1032 / 10 Eylül 1623). Ertesi gün Eyüp Sultan Türbesi’nde Aziz Mahmud Hüdâyî eliyle kılıç kuşandı ve beş gün sonra sünnet edildi. Saltanatının ilk yıllarında idare daha çok annesinin etkisi altındaki devlet adamlarının elinde kaldı. 1041’e (1632) kadar devam eden bu dokuz yıllık süre boyunca devrin olaylarında herhangi bir tesiri olmadı. Yönetimi tam anlamıyla, Sadrazam Receb Paşa’yı bertaraf edip zorbaları ortadan kaldırdığı Şevval 1041’den (Mayıs 1632) itibaren ele aldı.

Saltanatının ilk yıllarında Sadrazam Kemankeş Ali Paşa devlet işlerinde söz sahibiydi. Devrin kaynakları bu sırada devletin oldukça sıkıntılı bir dönem geçirdiğinde müttefiktir. Özellikle İstanbul’daki

otorite boşluğu taşradaki idarecilerin kendi başlarına hareket etmesine yol açıyordu. Katledilen Sultan Osman’ın kanını dava etme iddiasıyla ortaya

çıkıp Erzurum ve civarını hâkimiyeti altına alan, etrafta bulduğu yeniçerileri öldüren ve Ankara üzerine yürüyen Abaza Paşa ile Bağdat'taki Bekir Subaşı'nın faaliyetleri ciddi problem oluşturdu. Bağdat, gelişen hadiseler sonucunda Safevîler'in eline geçti (1033/1624). Bu arada Gürcistan'da da bazı olaylar çıktı (1034/1625). Ancak Bağdat'ın geri alınması işine öncelik verildi ve IV. Murad, Hâfız Ahmed Paşa'yı Bağdat'a gönderdi, ancak çarpışmalardan bir netice elde edilemedi (1035/1626). Diğer taraftan Abaza Paşa uzun uğraşılar sonucu teslim oldu ve padişahtan aman diledi. IV. Murad, huzuruna getirilen Abaza Paşa ile yakından ilgilendi ve onu Bosna beylerbeyiliğine tayin etti.

18 Şevval 1038'de (10 Haziran 1629) Hemedan ve Bağdat seferine çıkan Hüsrev Paşa, Abaza'nın eski adamlarından Genç Osman vasıtasıyla Kerbelâ, Necef ve Hille gibi yerleri zaptetti. Şehrizol Kalesi'ni (Gülanber) tamir ettirdi, bölgedeki aşiretleri itaat altına aldı. Mihriban Kalesi'ni de ele geçirdikten sonra 22 Ramazan 1039'da (5 Mayıs 1630) bu kale yakınında Hân-ı Hânân Zeynel'in ordusuna ağır kayıplar verdirdi ve IV. Murad'ın emriyle Bağdat üzerine yöneldi. 28 Safer 1040'ta (6 Ekim 1630) başlayan Bağdat'ın bu ikinci muhasarasından da bir netice alınamadı. Bu başarısızlık, Hüsrev Paşa'nın azline ve yerine ikinci defa Hâfız Ahmed Paşa'nın getirilmesine yol açtı.

IV. Murad'ın saltanatının bu döneminde Avrupa Otuzyıl savaşlarının buhranı içindeydi ve mezhep problemleri Osmanlı topraklarında da kendini gösteriyordu. Katolik devlet elçileriyle Calvin'in mezhebini kabul eden devlet elçilerinin siyasî mücadelesine sahne olan İstanbul'da Fransızlar'ın Katolikliğe üstün bir mevki sağlamak ve Cizvit faaliyetini geliştirmek yolundaki gayretlerine Hollanda ve İngiltere, Protestan mezhebini yaymaya çalışmak suretiyle karşılık veriyordu. Fransız sefiri M. le Comte de Cézy'nin Protestanlığın kötülük ve itaatsizlik telkin ettiğine dair ithamlarına karşı Hollandalılar, Cizvitler'i padişahın hayatı ve memleketin asayişi bakımından tehlikeli göstererek onların faaliyetini baltalamaya çalışıyorlardı. Bu çerçevede Osmanlı hükümeti, Cizvitler tarafından Katolikliği yaymak için kurulan matbaayı kapatarak onları Sakız'a sürmüştü. Erdel'de ise Bethlen Gábor İngiltere, Venedik, Hollanda gibi devletlerle anlaşıp Alman İmparatorluğu'na karşı Protestan prenslerine yardımda bulunuyordu. Bethlen, Murtaza Paşa'nın yardımıyla Almanya

topraklarında askerî hareketler yaparken İstanbul'da da teşebbüslerde bulunarak Kırım kuvvetlerinin Lehistan'a girmesini temine çalıştı ve Osmanlı Devleti ile Avusturya arasında yenilenecek anlaşmaya kendisinin de dahil edilmesi için ferman almayı başardı. Daha önceki devirlerde olduğu gibi IV. Murad zamanında da Zitvatoruk Muahedesi yenilendi. 11 Ramazan 1036'da (26 Mayıs 1627) Gyarmath'ta yapılan anlaşmadan sonra Murtaza Paşa ile Kont von Althan arasında sıkı görüşmelerin ardından 13 Eylül 1627'de Szöny'de (Osmanlı kaynaklarında Sonbor) esas itibariyle daha evvelki ahidnâmeleri teyit edip yenileyen yirmi beş yıllık bir muahede imzalandı.

Bu dönemde IV. Murad İstanbul'daki askerin zorbalığı, bunu kendi menfaatlerine alet eden devlet adamlarının tahakkümü ve eyalet isyanları gibi gailelerle başa çıkacak durumda değildi. Cülûsundan sonra birbiri ardı sıra ayaklanmalar oldu. Defterdar Yahni-Kapan Abdülkerim Efendi, ertesi yıl Topal Receb Paşa'nın tahrikiyle eski sadrazam Vezir Gürcü Mehmed Paşa öldürüldü. Balıkesir'de Cennetoğlu hükümet kuvvetlerini dağıtacak kadar güce ulaştıktan ve devleti altı ay kadar uğraştırdıktan sonra Manisa'da mağlûp edilerek Denizli'de yakalandı ve Birgi'de idam edildi (Rebîülevvel 1035 / Aralık 1625). Bu zorlu yıllarda IV. Murad'a yaşı ilerledikçe işleri Kızlar Ağası Mustafa Ağa'nın yardımıyla yürüten annesinin vesayeti ağır gelmeye başlamıştı. Kuvvetli bir iradeye sahip olduğunu ispat eden, ara sıra kıyafet değiştirip şehirde dolaşarak her şeyin aslını öğrenmeye çalışan padişah devletin idaresini ele almaya hazırlanıyordu. Kösem Sultan'ın ise oğlunda gördüğü bu temayülden çekinip onu eğlenceye sevkettiği, hediye ve şenliklerle oyalamaya çalıştığı belirtilir.

IV. Murad'ın yönetimi tam anlamıyla eline geçirmesinin başlangıç noktasını, Hüsrev Paşa'nın azli ve ona taraftar olan askerlerin ve zorbaların vezîriâzam olmak isteyen kaymakam Topal Receb Paşa tarafından Hâfız Ahmed Paşa aleyhine kışkırtılması sonucu çıkan isyan hareketi teşkil eder. Zorbalar, 16 Receb 1041'de (7 Şubat 1632) Atmeydanı'nda toplanıp üç gün arka arkaya saraya giderek Hüsrev Paşa'nın azline sebep olan Sadrazam Hâfız Ahmed Paşa, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Yeniçeri Ağası Hasan Halîfe ve Musâhib Mûsâ Çelebi dahil olmak üzere padişahın en yakın adamlarından on yedi kişinin başlarını istediler. IV. Murad, önce

soğuk kanlı davranıp onları oyaladıysa da tahttan indirilme tehditleri ve Topal Receb Paşa'nın ısrarları sonucu durumun vehametini anlayarak âsilerin isteklerini kabul etmek zorunda kaldı. Hâfız Paşa'nın zorbalar tarafından katline şahit olunca da intikam almaya ahdedip ağlayarak dairesine çekildi (19 Receb / 10 Şubat).

Olaylar sonucu Receb Paşa sadrazam oldu. Azledilen Yahyâ Efendi'nin yerine meşihata Ahîzâde Hüseyin Efendi geçti. Padişahın bu olayda rolü bulunduğundan şüphelendiği, o sırada Tokat'ta olan Hüsrev Paşa'yı öldürtmesi Receb Paşa'yı memnun ettiyse de gazabından korktuğu padişahın etrafındaki adamları bertaraf etmek ve böylece rakipsiz kalmak için zorbaları yine harekete geçirdi. 19 Şâban'da (11 Mart) Hüsrev Paşa'nın başının geldiği haberi yayılınca ertesi gün yeni bir isyan başladı. Atmeydanı'nda toplanıp saraya yürüyerek padişaha ayak divanı yaptıran ve burada Yeniçeri Ağası Hasan Halîfe, Musâhib Mûsâ Çelebi ile Başdefterdar Mustafa Paşa'nın öldürülmesini isteyen zorbalar, bu defa padişaha itimatları kalmadığını söyleyip şehzadeleri (Bayezid, Süleyman, Kasım, İbrâhim) görmek üzere Bâbüssaâde önüne çıkarttılar. Şehzade Bayezid ile Süleyman'ın, bu hareketlerinin kendi hayatları için tehlike arzettiği yolundaki sözleri hiçbir tesir yapmadı. Âsileri tatmin için Receb Paşa ile Ahîzâde şehzadelere kefil olduklarını açıkladılar. Ancak karışıklıklar sürdü. Sonunda Hasan Halîfe, Defterdar Mustafa Paşa, hayatının bağışlanması hususunda padişahın Receb Paşa'ya emanet ettiği ve Kaptanıderyâ Canbolatzâde Mustafa Paşa'nın da kefil olduğu Musâhib Mûsâ Çelebi saklandıkları yerlerde bulunup öldürülerek Atmeydanı'ndaki ağaca asıldı. Âsiler bu olayların padişah üzerindeki etkisini hesaba katarak onun bir gün intikam alacağını, bu padişah zamanında artık kendilerine hayat hakkı olmadığını anlayıp onu tahttan indirerek yerine şehzadelerden birini çıkarmayı düşündüler. Fakat aralarında ihtilâf çıktı. Elebaşılardan Rum Mehmed daha fazla ileri gidilmemesi fikrindeydi. Yeniçeri ağalığına getirilen Köse Mehmed Ağa ise dışarıdaki hadiseleri ve Receb ile Canbolatoğlu Mustafa paşaların tertiplerini padişaha bildiriyordu. Alınan tedbirlerle hal‘ konusu bertaraf edildi, ancak İstanbul'da asayişsizlik had safhaya ulaştı. Zorbaların

yeni talepleri, mansıp ve görev almak için çıkardıkları karışıklıklar, ulûfe istekleri Receb Paşa'yı da zorlamaya başladı. Durum bu safhada iken IV.

Murad doğrudan kendi otoritesini kurmak için harekete geçti. Öncelikle zorbalaşan devlet adamlarını bertaraf etmek, bilhassa şahsen nefret ettiği ve yalnız İstanbul'daki isyanlarla değil Anadolu'daki bazı ayaklanmalarla da ilişkili gördüğü Receb Paşa'yı ortadan kaldırmakla işe başladı. Receb Paşa ayrıca etrafına pek çok sarıca ve sekban toplayıp Balıkesir, Bergama, Karesi, Manisa gibi yerlere hâkim olduktan sonra Midilli adasına da el uzatan, kuşatıldığı Bergama Hisarı'nda Küçük Ahmed Paşa'ya teslim olarak Boğaziçi'nde İstavroz bahçesinde huzura kabul edilip bir hayli azar işittikten sonra idam edilen (Rebîülevvel 1042 / Eylül 1632) İlyas Paşa'nın isyanından dolayı da şüphe altındaydı. IV. Murad, 28 Şevval 1041'de (18 Mayıs 1632) divandan sonra Receb Paşa'yı içeri çağırtarak öldürttü ve yerine Tabanıyassı Mehmed Paşa'yı getirdi. Bu âni darbe sipahileri ve onlara yardım edenleri şaşkına çevirdi. 20 Zilkade (8 Haziran) Çarşamba günü sipahiler, Okmeydanı'nda daha önce zorbalıkla ele geçirdikleri "hizmetler"in kendilerine resmen tevcihini istemek bahanesiyle bir araya geldiler. Sadrazamın, sipahilerin eskiden sahip olmadıkları vazifelerin verilmemesine dair bir hatt-ı hümâyun aldığını duyunca Sultanahmet Meydanı'nda toplandılar. Toplantı haber alınınca padişah, Sinan Paşa Köşkü'nde yeniçeri zâbitleri dahil olmak üzere bütün ileri gelenlerin katıldığı bir ayak divanı topladı ve sipahi temsilcilerini çağırtarak herkesin devlete itaat etmesi gerektiğini uzun uzun anlattıktan ve cevapları dinledikten sonra bunlara Kur'an üzerine yemin ettirdi. Konuşulanları ve yeminleri Şeyhî Mehmed Efendi'ye tesbit ettirerek bu belgeyi sadrazam ve şeyhülislâmdan başka Vezir Hüseyin ve Bayram paşalarla Şeyhî Efendi'ye imzalattı. Sinan Paşa Köşkü'ndeki bu kararlara sipahiler karşı çıktıysa da yeniçerilerin desteğini kaybettiklerinden bir şey yapamadılar. IV. Murad, önce Sipahi Ağası Câfer ile Silâhdar Ağası Ahmed'i divana çağırıp derhal elebaşıları yakalama emrini verdi ve Ahmed Ağa'nın âcizlik göstermesi üzerine boynunu vurdurdu. Sinan Paşa Köşkü'ndeki toplantıdan iki gün sonra sadrazamın sarayında yapılan toplantıda Ahîzâde Hüseyin Efendi yeniden isyan çıkaranlara evvelâ nasihat edilmesi, yola gel-mezlerse hepsinin öldürülmesi gerektiğini söyledi. Bunun ardından İstanbul'da ve eyaletlerde zorba takibi başladı ve yakalananlar derhal öldürüldü. Kaynaklara göre sadrazam kıyafet değiştirerek İstanbul sokaklarında dolaşıyor, nerede bir sipahi kılıklı adam görse hemen hakkından geliyor, bu şiddetten zaman zaman yeniçeriler ve şehir halkı da etkileniyordu. IV. Murad'ın kendi katı otoritesini sağlama yolundaki sert hareketlerinin birçok

haksız uygulamaya yol açtığı bilinmekteyse de bunun asayişi ve emniyeti sağladığı açıktır. Ayrıca 1042 başında (Temmuz 1632) Anadolu ve Rumeli beylerbeyilerine timarların hak edenlerine verilmesi için yoklama yaptırılmış, bunun üzerine sipahi ve yeniçerilerden birçoğu ulûfelerini bırakıp timar almaya başlamıştır. Böylece bozulmuş olan timarlı sipahi teşkilâtına çekidüzen verilmiştir.

Merkezde sipahi zorbalarının ortadan kaldırılmasıyla sukûnet sağlanırken taşrada da bu yolda faaliyetler sürüyordu. Cebelilübnan'da âdeta müstakil bir idare kuran Dürzî Emîri Ma'noğlu Fahreddin'in isyanı bastırıldı (1044/1635). Osmanlı idaresinin zaafından istifadeyle birçok bölgeye hâkim olan ve Kevkebân'da para bastırarak müstakil gibi davranan Zeydîler'in imamı Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kāsım, Yemen Valisi Haydar Paşa'yı San'a'da kuşatmış, Habeş Beylerbeyi Aydın Paşa'yı âciz bir vaziyete düşürmüş, Yemen'e tayin edilen Mısır ümerâsından Kansu Paşa'nın "Yemen kulu" adıyla hükümetin gönderdiği sipahiler ve diğer kuvvetlerin başında giriştiği çarpışmalar senelerce sürmüştü. Yemen kulu dönerken Hicaz'a geldiği sırada bir yanlış anlama neticesinde Mekke Emîri Şerîf Zeyd ile muharebeye tutuşup galip gelmiş ve Mekke'ye hâkim olmuştu (Şâban 1040 / Mart 1631). Hicaz'da durumun karışması üzerine Mısır Valisi Halil Paşa, Koca Kāsım Bey'i buraya gönderdi. Zorbaların bir kısmı Basra'ya doğru çekildi ve Araplar tarafından imha edildi, diğerleri de sipahiliklerini istemek üzere başvurdukları Dîvân-ı Hümâyun'dan kovuldu (1042/1633). Öte yandan Kansu Paşa, Yemen'de daha fazla kalamayarak geri dönünce Zeydî imamı bütün ülkeye hâkim oldu.

İstanbul'da Cibalikapısı dışındaki bir gemi kalafatçısının sebebiyet verdiği, rüzgârın şiddetiyle genişleyen yangın şehrin beşte birini kül etti (27 Safer 1043 / 2 Eylül 1633). Kâtib Çelebi, telâfisi imkânsız kayıpları belirtirken ulemâ ve eşrafın konaklarında pek çok yazma eserin mahvolduğunu kaydeder. Bu yangın birçok dedikoduya, bilhassa kahvehanelerde ileri geri konuşmalara yol açtığından kahve ve tütünü haram sayan Kadızâde Mehmed Efendi'nin teşvikiyle IV. Murad kahvehaneleri yeni bir yangın çıkar bahanesiyle yıktırıp yerlerine bekârlara, debbâğ ve nalbantlara mahsus odalar yaptırdı ve tütünü yasakladı. Tütün ve afyondan nefret ettiği rivayetine rağmen içkiye aşırı derecede düşkün olan padişah mutaassıp kesimlerin temayülüne uymayı iç siyaseti için uygun bir fırsat sayıyordu.

Edirne’deki kahvehaneleri de yıktırdığı bilinen padişahın kendisinde marazî bir hal alan tütün düşmanlığı yüzünden gerek başşehirde gerekse Revan ve Bağdat seferleri esnasında bazıları işkenceyle olmak üzere katlettirdiği insanlar önemli bir yekün tutar.

IV. Murad 1043 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1633) çıktığı Bursa seyahatinde av vesilesiyle uğradığı İznik’in kadısını yolların tamirindeki ihmali sebebiyle astırması ilmiye kesiminde tepkilere yol açtı. Âlim bir zat olan Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi, ulemânın nefretini çekmenin tehlikeli olacağını padişaha bildirmesi için Kösem Sultan’a bir tezkire yazdı. İlmiye mensuplarının bir ziyafet sırasında bir araya gelmesi üzerine vâlide sultan onların hal‘ meselesini konuştukları şüphesine düşerek durumu hemen oğluna haber verdi. 1 Receb 1043’te (1 Ocak 1634) gittiği Bursa’da kaldığı beşinci günde ava çıkmış bulunan padişah haberi alınca hemen İstanbul’a gelip şeyhülislâmı azletti ve Kıbrıs’a sürdü.

Fakat öfkesini yenemeyerek gemi fırtına yüzünden daha Marmara’da iken onu Çekmece sahillerinde karaya çıkarttı. Kendisi de yanında Abaza Paşa bulunduğu halde o yöreye gidip Bostancıbaşı Duçe Mehmed Ağa’ya verdiği emirle Ahîzâde’yi boğdurdu (7 Receb 1043 / 7 Ocak 1634). IV. Murad, Osmanlı tarihinde daha önce görülmemiş olan ve kendisinden sonra nâdir rastlanan şeyhülislâm katline tevessül eden ilk padişah olmuştur.

IV. Murad devrinde Kırım Hanlığı, Kazaklar ve Rusya ile alâkalı olmak üzere Osmanlı-Lehistan ilişkilerinde dikkate değer safhalar varsa da bunlar anlaşmalarla sona ermişti. Kırımlılar’ın Kazaklar’a ve Ruslar’a karşı teşebbüsleri İran seferlerinde görevlendirilmeleri yüzünden gerçekleşmedi. Özi Beylerbeyi Murtaza Paşa, Lehliler’le yedi maddelik bir antlaşma imzaladı (1 Safer 1040 / 9 Eylül 1630). Bu antlaşmayla Lehistan Kırım’a vergi vermekte devam edecek, Kazaklar’ı bulundukları adalardan çıkaracak, Osmanlı Devleti ise Kırım akınlarına mani olacaktı. Bir süre sonra ilişkiler tekrar bozularak savaş emareleri belirdiğinde Bosna beylerbeyiliği esnasında Venedik sınırında giriştiği mücadelelerle dikkati çeken ve memleket ahalisine zulmettiği halde padişahın gözünden düşmeyip Özi ve Silistre muhafızlığına getirilen Abaza Paşa harekât için görevlendirildi. IV. Murad, Lehistan’a karşı kendisinden yardım talebinde bulunan Rus Çarı Mihail Romanov’a gönderdiği cevapta durum müsait olunca bu yardımı

yapacağını ve o zamana kadar da İsveç ile dost geçinmesi gerektiğini bildirdi. Bâbıâli'nin İsveç ile ilk defa olarak siyasî ilişkilere başlaması da bu zamanlara rastlar. Lehistan topraklarına giren Abaza Paşa, Hotin Kalesi civarında Eskitabur adlı yere gelerek (18 Rebîülâhir 1043 / 22 Ekim 1633) Kamaniçe (Kamieniec) Kalesi önündeki mevzilere saldırdı. Lehliler'i çekilmeye mecbur ettiyse de kaleyi kuşatmaya imkân bulamadı. Daha sonra geri çekildi. Bu sırada İstanbul'a gelen Leh elçisi Alexandre Trzebinski padişah tarafından kabul edildi. Elçi, iki devlet arasındaki ilişkilerin Kanûnî Sultan Süleyman zamanının şartları altında düzenlenmesini teklif etmiş, buna karşı IV. Murad, Dinyestr (Turla suyu) üzerinde bulunan palankaların tahribini ve Lehistan'ın vergi vermesini isteyince anlaşma zemini bulunamamıştı. Bu durumda padişah, Murtaza Paşa'yı sınır boylarındaki kuvvetlere serdar tayin ettikten sonra Abaza Paşa'yı yanına alıp Edirne'ye hareket etti (16 Şevval 1043 / 15 Nisan 1634). Ruslar'ın şiddetli saldırısına uğrayan Lehistan işin ciddi tutulduğunu görünce yeniden barış teklifinde bulundu. IV. Murad ise İran üzerine sefer yapmayı amaç edindiğinden Leh meselesinde fazla ısrar etmedi ve sorumluluğu Murtaza Paşa'ya bırakarak Edirne'den ayrıldı (1 Safer 1044 / 27 Temmuz 1634). Murtaza Paşa'nın Trzebinski ile akdettiği yedi maddelik antlaşma gereğince Osmanlı Devleti, Bielgorod bozkırlarında yerleşen Tatar oymaklarını bulundukları yerden kaldıracak, Lehistan da Zaporog Kazakları'nı kontrol altına alacaktı. IV. Murad, Edirne'den İstanbul'a döndükten sonra çıkacağı İran seferi öncesinde içki yasağı ilân ettirip meyhaneleri yıktırdı (10 Safer 1044 / 5 Ağustos 1634). Kahve ve tütün yasaklarında olduğu gibi bunu da şiddetle uyguladı.

Devletin idaresini tamamıyla kendi eline alan IV. Murad bizzat yönettiği iki büyük sefere çıktı. 1042'de (1632-33) Şah Safî'nin Gürcistan'ı istilâya başlayıp Tahmuras Han'ın mukavemetini kırması, diğer taraftan da İran ordusunun Van'a saldırması üzerine padişah, Van muhafazasını Murtaza Paşa'ya havale edip büyük bir sefer hazırlığına başladı ve Sadrazam Tabanıyassı Mehmed Paşa kumandasındaki orduyu Üsküdar sahrasına çıkarttı (11 Rebîülâhir 1043 / 15 Ekim 1633). Aynı gün Van muhasaradan kurtulmuş olmakla beraber serdar sefere devam ederek orduyla Halep'e, orada ulûfe bahanesiyle çıkan bir yeniçeri isyanını bastırdıktan sonra Diyarbekir'e gitti. Bu arada IV. Murad, bir zamandan beri en yakın adamı olarak yanında bulundurduğu Abaza Paşa'yı ve ardından çok sevdiği şair

Nef'î'yi öldürttü.

IV. Murad'ın ilk İran seferine fethettiği kalenin adıyla Revan seferi adı verilir. Yanında Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi bulunduğu halde Üsküdar'dan hareketi 9 Şevval 1044'e (28 Mart 1635) rastlar. Padişah ordunun yürüyüşü sırasında uğradığı yerlerde vazifelerini ihmal edenleri, haklarında şikâyet olan kadıları, vezirleri veya tütün içenleri cezalandırıp İzmit, Eskişehir, Konya, Kayseri yolunu takip etti. Sivas'tan ayrıldıktan sonra Sınır ovasında Anadolu ve Rumeli askerine kendisinin de iştirak ettiği büyük bir savaş manevrası yaptırdı. Bu sırada Sadrazam Tabanıyassı Mehmed Paşa hazırlıklarda bulunduğu Erzurum'dan gelerek Bayburt civarında orduya katıldı. Rivayete göre 200.000 asker, yirmi beş balyemez ve 100'den fazla şâhî topla altı günde Soğanlı yaylasını geçip İran serhaddi olan Kars'a ulaştı (1 Safer 1045 / 17 Temmuz 1635) ve oradan İran topraklarına girdi. 10 Safer'de (26 Temmuz) Revan önüne geldi. Kaleden epey uzak bir yerde kurulan otağını surlara daha yakın bir yere naklettirdi ve sonradan buraya Hünkâr tepesi denildi. Revan on bir günlük direnişin ardından teslim oldu (23 Safer 1045 / 8 Ağustos 1635). Padişah, kale hâkimi Emîrgûneoğlu Tahmasp Kulu Han'ı muhteşem bir merasimle huzuruna kabul edip şahın kaleye yerleştirdiği Mîr Fettah kumandasındaki Mâzenderanlı tüfekçileri serbest bıraktı ve kalenin tamirini emretti. Annesiyle birlikte teslim olan ve Osmanlı hizmetine giren Emîrgûneoğlu'na Halep beylerbeyiliğini verdi. Sünnî mezhebine girdiği ve ismi Yûsuf Paşa'ya dönüştürüldüğü halde daima eski adıyla anılan bu şahıs, iki ay kadar kaldığı Halep'te dikkat çekici hareketlerinden dolayı şikâyet üzerine azledilip padişah tarafından yanına çağırılmış ve kendisine vezâret haslarından başka Boğaziçi'nde bir bahçe (Feridun Paşa bahçesi, şimdiki Emirgân), Ahırkapı'da bir saray ve Kâğıthane'de bir çiftlik verilmiş, mûsikiye vukufu, eğlence ve sefahat işlerindeki tecrübesinden dolayı padişahın yakınlarından biri olmuştur.

IV. Murad, Kenan Paşa kumandasında bir kuvveti daha önce yardım edilemediği için düşen Ahıska'nın zaptıyla görevlendirdikten sonra Tebriz'e yürüdü. Hoy'a giderken hastalandı, tahtırevana binmek zorunda kaldı. Bu sırada annesinin kendisine karşı birtakım entrikalar çevirmesinden kaygılandığı için kardeşlerini ortadan kaldırmaya başladı ve Revan zaferinin estireceği olumlu havayı uygun görüp İstanbul'da bulunan

Şehzade Bayezid ile Süleyman'ı öldürttü (13 Rebîülevvel gecesi / 27 Ağustos). Revan'ın fethi müjdesinin İstanbul'a geldiği ve dört gece sürecek şenliklerin başladığı günün gecesi yirmi beşer yaşlarındaki şehzadelerin öldürülmesi herkeste hüzün ve nefret uyandırdı. IV. Murad 28 Rebîülevvel'de (11 Eylül) ulaştığı boşaltılmış Tebriz'i tahrip ettirirken Yahyâ Efendi'nin müdahalesiyle Cihan Şah ve Sultan Hasan camilerine dokunulmadı. Kışın yaklaşması ve hastalığı yüzünden daha ileri gitmeyip geri döndü. İzmit'te kendisini karşılayanlar arasında, Ahıska'yı yirmi üç günlük muhasaranın ardından zapteden ve daha dört beş küçük kale ele geçiren Kenan Paşa ile Emîrgûneoğlu da bulunuyordu. IV. Murad, İzmit'ten kadırgalarla hareket ederek (7 Receb 1045 / 17 Aralık 1635 Salı günü) Üsküdar'a geldi ve perşembe günü büyük bir alayla İstanbul'a girdi.

Osmanlı ordusunun ayrılışından sonra Revan yeniden Safevîler'in eline geçti (24 Şevval 1045 / 1 Nisan 1636). Şah Safî, Revan'ı geri almasına ve ardından Küçük Ahmed Paşa kuvvetlerini Mihriban Kalesi civarında mağlûp etmesine rağmen barış için İstanbul'a Maksud Han'ı göndermiş, fakat padişah nâmenin cevabının Bağdat'ta verileceğini söyleyerek elçiyi huzuruna kabul etmemiş ve büyük bir sefer hazırlığına başlamıştı. Sefere çıkmadan önce kendisi için tehlikeli gördüğü şehzade Kasım'ı idam ettirdi. 23 Zilhicce 1047'de (8 Mayıs 1638) beraberinde Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ile Kaptanıderyâ Kemankeş Kara Mustafa Paşa bulunduğu halde büyük fetihler devrini hatırlatan ve sefer boyunca miktarı artacak olan muazzam ordusu ile Bağdat'a doğru hareket etti. Bu arada mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp Eskişehir ahalisini haraca bağlamaya kalkışan Sakarya şeyhi Ahmed öldürüldü. Ereğli, Adana, İskenderun ve Halep'ten geçerek Ayıntap, Birecik ve Urfa'ya ulaştı. Bu civarda bulunan Cülâb menzilinde Bayram Paşa vefat ettiğinden sadârete Musul Valisi Tayyar Mehmed Paşa'yı tayin etti. Diyarbekir'e vardığında Derviş Paşa'yı öncü olarak gönderdi. 28 Cemâziyelâhir 1048'de (6 Kasım 1638) Musul'a ulaştı. Ordu İmam Mûsâ Türbesi (Kâzımiye) civarına 7 Receb'de (14 Kasım) varmış, padişah ertesi gün İmâm-ı Âzam Türbesi (Âzamiye) karşısındaki otağına inmişti. IV. Murad, Bağdat önünde kuşatmanın bütün safhalarını yakından takip etti ve zaman zaman metrislere kadar gitti. Muhasaranın on dördüncü günü umumi bir hücum yapılması kararlaştırılmakla beraber müdafilerin içeride metrisler hazırladığı şayiası buna engel oldu. Bağdat'ın metris sürmek suretiyle zaptı uygun görüldüğünden kuşatma gittikçe şiddetini arttırarak günlerce sürdü.

Bir gün önce yürüyüşe kalkışmadığı için padişah tarafından azarlanan Tayyar Mehmed Paşa, kendi cephesinin karşısında bulunan kuleleri ele geçirip serdengeçtilerin başında savaşa girdiği sırada alnına isabet eden bir kurşunla şehid olunca yerine Kaptanıderyâ Kemankeş Mustafa Paşa tayin edildi. Ertesi gün (17 Şâban 1048 / 24 Aralık 1638 Cuma) kale kumandanı Bektaş Han, Bağdat'ı teslime karar verip IV. Murad'ın huzuruna merasim ve iltifâtla kabul edildi. Padişah kaleyi teslim etmelerini söyledi ve müdafaada bulunan askerlerin kendi yanında kalma veya şahın yanına gitme hususunda serbest olduklarını bildirdi. Fakat henüz Bağdat'ta bulunan İranlılar'ın Osmanlılar'ın elindeki kulelerin altına lağım yerleştirmekte olduğu haberi yayılınca yeniden başlayan çarpışma bir gün bir gece sürdükten sonra birçok İranlı yakalanmış, hanları hapsedilip diğerlerinden pek çoğu öldürülmüştü.

IV. Murad fethin ardından kalenin, İmâm-ı Âzam ve Abdülkādir Geylânî türbelerinin tamiriyle meşgul oldu. İmâm-ı Âzam Türbesi'ni ziyaret etti ve Kâzımiye civarına geçti. Sadrazamı Bağdat'ta bırakıp 12 Ramazan 1048'de (17 Ocak 1639) İstanbul'a doğru hareket etti. Onun İran topraklarına girerek İsfahan'a kadar gitme tasavvurunu bu defa da gerçekleştirememesine ve barış meselesinin hallini Kemankeş Mustafa Paşa'ya bırakmasına hastalığı sebep gösterilir. Musul'a vardığı zaman seferden önce İstanbul'a geldiği halde kabul etmediği ve Musul'da beklettiği İran elçisi Maksud Han ile İran şahına eskiden beri Osmanlı Devleti'ne ait toprakların iadesini, her yıl hediye ve pîşkeş gönderilmesini, aksi takdirde yine savaşın başlayacağını bildiren bir mektup gönderdi. Diyarbekir'e gelirken hastalandığından kış mevsiminde yolculuktan çekinerek burada yetmiş bir gün kaldıktan sonra 11 Zilhicce 1048'de (15 Nisan 1639) ayrılıp Malatya, Sivas, Tokat ve Ankara üzerinden İzmit'e geldi. Yine deniz yoluyla İstanbul'a hareket edip Sinan Paşa Köşkü'ne indi (8 Safer 1049 / 10 Haziran 1639). Sefer zorluklarının da arttırdığı hastalığı sebebiyle ayakları ıstırap içinde olduğu halde iki gün sonra Bahçekapı'dan büyük bir alayla şehre girdi. Bu arada Kasrışîrin civarındaki Zühâb mevkiinde İran savaşlarına nihayet veren, sonraki asırlarda da esas alınan Kasrışîrin Antlaşması imzalanmıştı (14 Muharrem 1049 / 17 Mayıs 1639). Muahedenâmenin metni İran elçisi Muhammed Kulu Han tarafından İstanbul'a getirilerek IV. Murad'ın tasvibine sunulmuştu.

Diğer taraftan İran meselesi yanında IV. Murad devrinin başından sonuna kadar Kırım Hanlığı’nın karışık durumu ve Kazak taarruzları Osmanlı Devleti’ni uğraştıran başlıca meseleler arasında yer almış, ordu ve donanma sevki, Özi suyu üzerinde kaleler inşasıyla Kazaklar’ın denize çıkmalarının önlenmesi gibi tedbirlerle bu meselelerin halline çalışılmış, fakat o devirde tamamen halli mümkün olmamıştır. Kazaklar’ın yaptığı diğer faaliyetler yanında 4 Şevval 1033’te (20 Temmuz 1624) Boğaziçi’ne kadar girip Sarıyer, Tarabya ve bilhassa Yeniköy’de yağmacılık yapmalarının kısa süre içinde bertaraf edilmekle beraber İstanbul’da büyük heyecan uyandırdığı bilinmektedir. Osmanlı Devleti buna, Kaptanıderyâ Receb Paşa kumandasındaki donanmasıyla takip ettiği Kazaklar’ı Köstence’nin kuzeyindeki Karaharman açıklarında mağlûbiyete uğratarak cevap vermişti (Muharrem 1035 / Ekim 1625).

IV. Murad, Bağdat seferinde iken Arnavutluk’un çeşitli yerlerinde ve Bosna’da çıkan karışıklıkların yatıştırılması işiyle Duçe Mehmed Paşa’yı görevlendirmişti. Duçe’nin buralardaki faaliyetlerinin pek başarılı olmadığı ve meselenin IV. Murad’ın son zamanlarına kadar sürdüğü görülmektedir. Yine onun döneminde, Osmanlı Devleti ile Venedik Cumhuriyeti arasındaki münasebetlerin bir müddet kesilmesine sebep olacak kadar önem kazanan olay Avlonya hadisesidir. Akdeniz’in emniyetini teminle görevli Cezayir ve Tunus donanmalarının başındaki Ali Piçinoğlu, Girit ve İtalya sahillerinde faaliyette bulunduktan sonra Avlonya Limanı’na gelmiş, Venedik hükümeti, Marino Capello kumandasındaki yirmi sekiz kadırga ve bir büyük gemiden oluşan donanmasıyla Avlonya’yı abluka etmiş, kale ve şehri topa tutmuş, Piçinoğlu’nun gemilerini alıp götürmüştü (1048/1638). Olayı haber alan IV. Murad büyük bir hiddete kapılmış, antlaşmayı bozan Venedik ile ticarî münasebetlerin kesilmesini ve yılda 50 yük akçe gelir getiren Spalato Gümrüğü’nün kapatılmasını emretmişti. Sonunda eskiden beri sürmekte olan ticarî münasebetlerin korunması esasına dayalı ve tazminatı ihtiva eden bir antlaşma imzalandı (15 Rebîülevvel 1049 / 16 Temmuz 1639).

Padişah Revan seferinde başlayan ve gittikçe artan damla (gut) hastalığına müptelâ idi. Bağdat seferinde bazan tahtırevanla yolculuk etmek zorunda kalmış ve dönüşte kendisine şiddetli bir baş ağrısı ve ardından titreme

gelerek yatağa düşmüştü. Bunu önce sıtmaya hamleden hekimler ardından felç teşhisi koydular. Sefer sonrası biraz düzelmekle beraber İstanbul'daki zafer alayında zorlukla bulunabildi. Kasım ayında avlanmak üzere gittiği Beykoz taraflarında tekrar ağırlaşınca etrafındakilerin tavsiyesiyle aşırı derecede kullandığı içkiden vazgeçti. Üsküdar sarayında on gün istirahat neticesinde iyileşmekle beraber mâneviyatı çok bozuktu; güneş tutulmasından ve hazinede bulduğu bir cifir kitabından hayatıyla ilgili olumsuz anlamlar çıkarıyordu. Bununla beraber geleceğe yönelik tasavvurlarda bulunuyor, Venedikliler'e karşı karadan ve denizden yapmayı düşündüğü büyük bir seferin hazırlıklarını sürdürüyordu. Tersane ve tophanede yeni gemiler inşa ettirmek, top döktürmek, Selânik taraflarına asker sevketmek gibi faaliyetleri Batı'da büyük bir endişe uyandırmıştı. Bu seferin Malta korsanlarına yönelik olduğu ve padişahın bir adam gönderip adanın planını aldırdığı hakkında rivayetler vardır.

IV. Murad, 1 Şevval 1049'da (25 Ocak 1640) bayram tebriklerini kabul ettikten ve Sinan Paşa Köşkü'nde iç ağalarının çeşitli hünerlerini seyredip biraz at koşturduktan sonra Atmeydanı'nda Silâhdar Mustafa Paşa'ya tahsis edilen saraya giderek istirahat etti ve akşam yemeğinde Silâhdar ve Emîrgûneoğlu gibi yakınlarının teklifiyle eskisi gibi yiyip içti. Bu gecenin ertesi günü hastalandı; bütün tedavilere rağmen günden güne fenalaştı. Yanında bulunmuş olan İmâm-ı Sultânî Şâmî Yûsuf Efendi'nin nakline göre ara sıra şuurunu kaybediyordu. 15 Şevval 1049 (8 Şubat 1640) Perşembe yatsıdan sonra Şehzade Kasım'ı boğdurduğu odada vefat etti. Cenazesi, gazâlarda bindiği üç at tersine eyerlenmiş olarak tabutu önünde götürüldüğü halde büyük merasimle kaldırılıp Sultan Ahmed Camii yanındaki babası I. Ahmed'in türbesine defnedildi.

IV. Murad, Osmanlı padişahları arasında farklı karakterde bir şahsiyettir. İrade ve hâfızası kuvvetli, gözü hiçbir şeyden yılmayan bu hükümdar vesâyet altında yaşadığı yıllarda devlet işleriyle ilgilenmiş, tebdil gezerek her şeyi yakından görüp anlamaya çalışmış, memleketin iç ve dış durumunu düzeltebilmiştir. Gittikçe artan sert tutumunu daha çok kötülüklerine inandığı kimseler hakkında göstermiştir. Bazı Batı kaynaklarında, onun her tarafta hafiye bulundurduğu ve bir mühtediye tercüme ettirdiği Machiavel'i okuduğu rivayet edilir.

Askerin başında savaşa katılan Osmanlı padişahları arasında yer alan IV. Murad kaynaklarda uzun boylu, geniş omuzlu, heybetli bir kişi olarak tanımlanır. Yine çağdaş kaynaklarda çok kuvvetli olduğu, iri yarı bir adam olan Silâhdar Mûsâ'yı (Paşa) kuşağından tutup kaldırarak Has Oda'yı birkaç defa dolaştırdığı, devrin meşhur pehlivanlarıyla güreştiği, 200 okkalık gürz kullandığı, kılıç, ok, harbe vb. silâhları kullanmakta mahir olduğu belirtilir. Topkapı Sarayı'ndaki demir (gümüş) kapıyı, Bağdat seferi sırasında Musul'da Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'ın elçisi Mîr Zarîf'in takdim ettiği hediyeler arasında bulunan ve ok, kurşun geçirmediği söylenen gergedan derisi kaplı kalkanı harbe ve okla deldiği, Eski Saray'dan attığı ciridi Beyazıt Camii minaresinin altına, Halep Kalesi'nden attığını da şehrin Saraçhane civarına düşürdüğü, kemankeşliğindeki maharetini de çeşitli vesilelerle ispat ettiği bilinmektedir.

IV. Murad'ın birçok çocuğu dünyaya gelmiştir. Evliya Çelebi bunların sayısını otuz iki olarak göstermekteyse de tesbit edilebilenler beşi erkek olmak üzere on altı kadardır. Daha babalarının sağlığında ölen şehzadelerinin ismi Süleyman, Mehmed, Alâeddin, Ahmed ve Mahmud'dur. Kızlarından Kaya İsmihan Sultan Melek Ahmed Paşa ile, Rukiye Sultan Melek (Şeytan) İbrâhim Paşa ile, Hafize Sultan Hüseyin Paşa ile evlenmiş, diğerleri daha küçük yaşta ölmüştür. Kardeşlerinden üçünü (Bayezid, Süleyman ve Kasım) ve bir rivayete göre amcası I. Mustafa'yı öldürttüğünden kendisine halef olacak İbrâhim'den başka kimse kalmamıştı. Ağır hastalığında hastalığının iyileştirilmemesine sebep olarak gördüğü Şehzade İbrâhim'in de öldürülmesini emrettiği, Kösem Sultan'ın emrin görevlilere ulaşmasına engel olarak İbrâhim'in hayatta kalmasını sağladığı da söylenir.

IV. Murad dönemi âlim, şair, tarihçi, hattat ve mûsikişinas gibi muhtelif sahalarda yetişmiş fikir adamları bakımından Osmanlı Devleti'nin en dikkate değer bir devresi olmuştur. Evliya Çelebi, Kâtib Çelebi, Nef'î, Şeyhülislâm Yahyâ, Veysî, Koçi Bey, Azmîzâde Hâletî gibi isimler edebiyat sahasında dönemin önde gelen şahsiyetlerinden sadece birkaçıdır.

Arapça ve Farsça bilen IV. Murad yüksek bir edebî kabiliyeti olmamakla birlikte Murâdî mahlasıyla şiirler yazmış, mûsikiyle ilgisi besteler yapacak düzeye ulaşmış (aş. bk.), kimden öğrendiği bilinmemekle beraber özellikle

ta'lik hattını güzel yazmış, siyasî gayeleri için kullanmak istemiş olsa bile zamanının tartışma konularıyla uğraşmaya özenmiştir. Onun dinî meselelerdeki anlayış farklarından ortaya çıkan münakaşalarda daha ziyade Kadızâde Mehmed Efendi'nin tesiri altında kaldığı açıktır. Ancak Abdülmecid Sivâsî'yi de hoş tutar, onun taraftarlarını gücendirmek istemezdi.

IV. Murad, bütün saltanatı boyunca seferler ve diğer meselelerle meşgul olduğundan büyük hayrat vücuda getirmemişse de bu sahada bazı faaliyetleri vardır. Üsküdar Çamlıca'da bir cami, Kazak taarruzlarına karşı boğazın müdafaası için Anadolukavağı ile Rumelikavağı'nda müştemilâtı ve camileriyle beraber kaleler yaptırmış, Revan seferinde iken verdiği emir üzerine Bayram Paşa İstanbul'un imarına çalışarak surları, yanan camileri imar etmiştir. Okmeydanı Namazgâhı'na minber konulması da IV. Murad zamanına rastlar. Kendisi, Üsküdar tarafında İstavroz Sarayı ve Kandilli'de bugün mevcut olmayan bir saray yaptırdığı gibi Topkapı Sarayı'nda Revan ve Bağdat fetihleri

hâtırasına Bağdat ve Revan köşklerini inşa ettirmiştir. 1636 ve 1639 yıllarında tamamlanan bu yapılardan bilhassa Bağdat Köşkü, çeşitli Türk sanat şubelerini bir araya getiren XVII. yüzyıldaki en yüksek sanat eserlerindendir. Şiddetli yağmurlar neticesinde (19 Şâban 1039 / 3 Nisan 1630) Mescidi Harâm'ı basan suların tahrip ettiği Kâbe'yi Kadı Mehmed Efendi ve Mimar Rıdvan Ağa vasıtasıyla esaslı bir surette tamir ettirmiş ve padişahın adı Beytullah'ın tâkı üzerine yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzilnâmesi: Bağdat Seferi Harp Jurnalı (haz. Halil Sahillioğlu, TTK Belgeler, II/3-4 [1965] içinde), s. 11-35; IV. Murad'ın Revan Seferi Menzilnâmesi (haz. Nezihi Aykut, TD, sy. 34 [1984] içinde), s. 191-246; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 783-1134; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 393-451, 460-462, 486; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi

Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 354-410; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 346; II, 38-321; Solakzâde, Târih, s. 721, 736-766; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 10-17; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, tür.yer.; Naîmâ, Târih, II-III, tür.yer.; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 738, 739; Hammer (Atâ Bey), IX, 3-296; Zinkeisen, Geschichte, IV, 3-524; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1910, III, 388, 449-479; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 148-208; Danişmend, Kronoloji2, III, 257, 325-386; K. Teply, Die Kaiserliche Grossbotschaft an Sultan Murad IV. im Jahre 1628 des Freiherrn Hans Ludwig von Kuefsteins Fahrt zur Hohen Pforte, Wien 1976, s. 17, 29-31, 42; Kerim Yans, IV. Murad Devrinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak., s. 77-214; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 340-343, 521-523; Midhat Sertoğlu, IV. Murad, Ankara 1987; Önder Bayır, IV. Murad'ın Hatt-ı Humâyunları (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüsrev Subaşı, "Hattat Osmanlı Padişahları", Osmanlı, Ankara 1999, XI, 54-55; Süheyl Ünver, "Dördüncü Sultan Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi", TTK Belleten, XVI/64 (1952), s. 547-576; Mehmet İnbaşı, "The Register of Expenditures of Murat IV's Bagdad Campaign", AO, LIV/4 (2001), s. 497-508; M. Cavid Baysun, "Murâd IV.", İA, VIII, 625-647; A. H. de Groot, "Murād IV", EI² (İng.), VII, 597-599; Öztuna, TMA, II, 39-40.

Ziya Yılmazer

MÛSİKİ.

XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı siyasî ve iktisadî problemler yüzünden sarayda duraklayan mûsiki faaliyetleri IV. Murad döneminde yeniden canlanarak yaygınlaşmış ve bir gelişme göstermiştir. Saltanatı boyunca ilim ve sanat adamlarını destekleyen IV. Murad, Tebriz'i fethedince en meşhuru Şeştârî Murad Ağa olan on iki mûsikişinası İstanbul'a getirerek Enderun'a yeni sanatkârlar kazandırmış, bunlar dönemin mûsiki çalışmalarına büyük katkıda bulunmuştur. Padişahın hânende ve musâhibleri arasında yer alan Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde saray meşkhânesinde ve Sultan Murad'ın huzurunda yapılan edebiyat ve mûsiki cemiyetlerinden bahseder. Cuma geceleri ulemâ, meşâyih ve

hâfızların katılımıyla toplantıların yapıldığını, cumartesi geceleri de ilâhihan, hânende ve sâzendelerin iştirakiyle dinî eserlerin geçildiğini ve fasıllar düzenlendiğini anlatır. Sultan Murad'dan himaye ve teşvik görerek bu dönemde meşhur olmuş mûsikişinaslar içinde özellikle dinî eserleriyle tanınan Hâfız Kumral ve Derviş Sadâyî'nin yanı sıra tarihçi Solakzâde Mehmed Hemdemî Efendi, Âmâ Kadri, Benli Hasan Ağa, neyzen ve çengî Yûsuf Dede Efendi, Tokatlı Derviş Ömer Efendi, Avvâd Mehmed Ağa ve Kasımpaşalı Koca Osman Efendi zikredilebilir. Evliya Çelebi, aynı zamanda musâhib-i şehriyârîler arasında bulunan Derviş Ömer'in kâr, nakış ve şarkılarının çoğunu Sultan Murad'ın çok sevdiği segâh makamında bestelediğini ve padişahın kendisine "peder" diye hitap ettiğini söyler.

Mehter mûsikisinin önde gelen bestekârları arasında sayılan IV. Murad sözlü eserlerle saz eserleri de bestelemiştir. Ali Ufkî Bey'in Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı kitabında ve Kantemiroğlu'nun Kitâbü İlmi'l-mûsikî alâ vechi'l-hurûfât'ında onun bestelerine rastlanmaktadır. Mûsiki kaynaklarında bu iki eserde yer alan "Şah Murad" adlı bestekârın Sultan Murad olduğu kabul edilmektedir. Yılmaz Öztuna, IV. Murad'ın altısı hüseynî makamında olmak üzere on üç peşrevi ile yürük semâi ve ilâhiden müteşekkil on beş eserinin listesini vermektedir. Bunlar arasında sözleri de IV. Murad'a ait olan, "Uyan ey gözlerim gafletten uyan" mısraıyla başlayan eviç ilâhisi günümüzde de okunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ufkî Bey, Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz (nşr. M. Hakan Cevher), İzmir 2003, s. 222-225, 524, 771, 786-787, 829-831; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 632-633; a.e. (Dağlı), I, 99-103; Kantemiroğlu, Kitâbu İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, II, 94, 137-141, 311-312; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 565-566; a.mlf., "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", TTK Belleten, XLI/161 (1977), s. 89-90; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 258-259; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 44; Hayri

Yenigün, “IV. Sultan Murad Devrinin Lâdînî Bestekârları”, MM, sy. 136 (1959), s. 103-104; Öztuna, BTMA, II, 67-68.

Nuri Özcan

MURAD V

(مراد)

(1840-1904)

Osmanlı padişahı (1876).

25 Receb 1256’da (22 Eylül 1840) doğdu. Asıl adı Mehmed olup babası Abdülmecid, annesi Şevkefzâ Kadınefendi’dir. Şehzadeliğinde iyi bir eğitim gördü. Çeşitli hocalardan Türkçe, Arapça, Fransızca, Osmanlı tarihi ve fen dersleri okudu; iki İtalyan hocadan piyano ve Batı müziği dersleri aldı. Amcası Abdülaziz tahta çıkınca veliaht ilân edildi (1861). Abdülaziz’in Mısır (1863) ve Avrupa (1867) seyahatlerine veliaht sıfatıyla katıldı. Vaktinin çoğunu, Abdülaziz’in kendisine tahsis ettiği Kadıköy Kurbağalıdere’deki çiftlik evinde geçiriyordu. Bu dönemlerde meşrutî rejimi savunan Yeni Osmanlılar’la temas kurdu. Sık görüştüğü Şinâsi, Nâmık Kemal ve Ziyâ (Paşa) beylerle meşrutiyet, demokrasi ve hürriyet konusunda fikir alışverişinde bulunuyordu. Ziyâ Paşa ve özel doktoru Kapoleon Efendi aracılığıyla, Abdülaziz’in yönetiminden hoşnut olmayan muhalif grubun lideri Midhat Paşa ile de haberleşmekteydi. Bu yıllarda Osmanlı Devleti çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmıştı. Hersek isyanıyla (1875) başlayan Balkan buhranı, Bulgaristan ayaklanması (2 Mayıs 1876) ve iki konsolosun öldürülmesiyle sonuçlanan Selânik vak‘ası (6 Mayıs 1876)

dış gelişmeleri tehlikeli bir noktaya getirmişti. Büyük güçlerin Osmanlı Devleti’ne müdahaleye hazırlandığı bir sırada muhalif grup Abdülaziz’i hal‘edip Murad’ı tahta çıkarma hazırlığına girişti. Midhat Paşa’nın köşkünde yapılan toplantıda, Abdülaziz’in tahtta kalmasının hem ülke hem kendileri için tehlikeli olacağı kanaatine varılarak medrese talebelerinin ayaklandırılmasına karar verildi. Murad Efendi de talebeye dağıtılmak üzere sarrafı Hristaki Efendi’den sağladığı paraları Midhat Paşa’ya gönderdi. “Talebe-i ulûm” veya “softalar ayaklanması” adı verilen gösteriler 10 Mayıs 1876’da başladı. Mütercim Rüşdü Paşa’nın

sadrazamlığa, İmâm-ı Sultânî Hasan Hayrullah Efendi'nin şeyhülislâmlığa, Hüseyin Avni Paşa'nın seraskerliğe ve Midhat Paşa'nın Meclisi Vükelâ memuriyetine tayin edildiği açıklanınca (12 Mayıs) isyancılar dağıldı. Abdülaziz düşmanlığında ittifak eden ve "erkân-ı erbaa" adı verilen bu grup iktidar koltuğuna oturduktan sonra Abdülaziz'in hal'i konusunda anlaşarak durumu veliahda bildirdiler. Hal' işinin 31 Mayıs'ta yapılması kararlaştırıldığı halde bazı gelişmeler yüzünden 29-30 Mayıs gecesine alındı. Dolmabahçe Sarayı karadan ve denizden kuşatılarak giriş çıkışlar yasaklandı ve telefon hatları kesildi. Öğrencileri silâhlandırarak Taşkışla'da hazırladığı üs taburla Dolmabahçe Sarayı'nı karadan kuşatan Askerî Mektepler Nâzırı Süleyman Paşa, saraydaki veliaht dairesine gidip Murad Efendi'yi almak istedi. Harekâtın öne alındığından haberi olmayan veliaht tutuklanacağı korkusuyla heyecanlandı ve dairesinden çıkmak istemedi. Süleyman Paşa zorla ikna ettiği Murad Efendi'yi karakola götürürken arkadan Hüseyin Avni Paşa yetişti. Arabadan inmeden veliahdı yanına alarak rıhtıma doğru hareket etti. Arabası süngülü askerler tarafından birkaç defa durdurulan Murad Efendi, şiddetli fırtına ve sağanak halinde yağan yağmur altında rıhtımda bekleyen bir kayığa bindirildi. Denizde de üç vasıta değiştirildikten sonra güçlükle Sirkeci İskelesi'ne gelindi. Hüseyin Avni Paşa bir kira arabasına bindirdiği veliahdı Beyazıt'taki Serasker Kapısı'na getirdi. Burada beklemekte olan sadrazam, şeyhülislâm ve diğer bazı devlet erkânı V. Murad'a biat ettiler. Arkasından Abdülaziz'in hal'ine dair fetva okundu. Fetva gerekçesinde Abdülaziz'in cinnet geçirdiği ve devlet işlerinden anlamadığı ileri sürülüyordu. Resmî tebliğde Abdülaziz'in hal'inin "ittifâk-ı umûmî" ile olduğu söylenmişse de aslında bu iş birkaç kişinin düzenlediği bir darbe ile gerçekleşmişti. Pek çok devlet adamı ile askerin Abdülaziz'in öldüğü haberleriyle aldatıldığı daha sonra anlaşıldı. Eski padişah Topkapı Sarayı'na nakledilince V. Murad Dolmabahçe Sarayı'na götürüldü. Top atışlarıyla cülûs duyuruldu ve sarayda toplanan devlet erkânı için ikinci biat merasimi düzenlendi. Geleneğe göre yeni padişahın Topkapı Sarayı'ndaki altın tahta oturması gerekirken V. Murad yaldızlı bir koltuğa oturtularak biat merasimi icra edildi. Bu sırada Dolmabahçe Sarayı'nda Abdülaziz'e ve yakınlarına ait eşya yağmalandı. Para ve mücevheratın bir kısmını yeni padişahın annesi alırken bir kısmı da V. Murad'ın 1 milyona varan borçları için sarrafı Hristaki'ye verildi. Büyük bir kısmına devlet adamları el koydu.

V. Murad, tahta çıkmasında önemli rol oynayan Ziyâ Paşa'yı kendisine başkâtip tayin etti; sadrazama haber yollayarak Abdülaziz'in sürgüne gönderdiği Nâmık Kemal ve arkadaşlarının geri çağrılmasını istedi, fakat bu isteği yerine getirilmedi. Kendisini tahta çıkaran "erkân-ı erbaa" arasında kısa zamanda fikir ayrılığı belirdi. Hürriyetçi demokrasiyi samimiyetle savunan tek kişi Midhat Paşa idi; diğerleri eski rejimin devamından yanaydılar. Nitekim cülûsun üçüncü günü yayımlanan hatt-ı hümâyunda meşrutiyet konusu birkaç parlak sözle geçiştirilmişti. Diğer taraftan Serasker Hüseyin Avni Paşa tam bir diktatör gibi davranıyor ve her işe müdahale ediyordu. Saraya giriş çıkışları kontrol altına alan serasker padişahla görüşecek kişilerin kendisinden izin alması gerektiğini bildirdi. Ziyâ Paşa başkâtiplikten azledilerek yerine Sâdullah Paşa getirildi. Eski padişah Fer'iye Sarayı'na nakledildikten üç gün sonra dairesinde ölü bulundu (4 Haziran). Abdülaziz'in kayınbiraderi Kolağası Çerkez Hasan Bey, eniştesinin ölümünden sorumlu tuttuğu Hüseyin Avni Paşa'yı Midhat Paşa'nın konağında yapılan Meclisi Vükelâ toplantısını basarak öldürdü (15-16 Haziran gecesi).

Eskiden beri rahatsızlığı bilinen V. Murad'ın birbiri ardına gelen olaylar yüzünden sinirleri iyice bozulmuştu. Cülûs günü Serasker Kapısı'na götürülürken yaşadığı hadiseler sebebiyle mânen çökmüş ve bilincini yitirmiş bir görünümdeydi. Anormal davranışlarından dolayı vükelâ biat merasimini kısa kesmek zorunda kalmıştı. Şuurunda bir bozukluk olduğu Ayasofya Camii'nde yapılan ilk cuma selâmlığında da görüldü. Amcasının esrarengiz ölümü üzerine şok geçiren padişah Yıldız Sarayı'na nakledildi. Burada cinnet geçirerek kendini havuza atması üzerine tekrar Dolmabahçe Sarayı'na getirildi. İkinci cuma selâmlığındaki davranışları aklî dengesinin tamamen bozulduğunu ortaya koydu. Saraya kapatılan padişah kimseyle görüştürülmedi ve artık cuma selâmlığına da çıkarılmadı. Eyüpsultan'da icra edilmesi gereken kılıç kuşanma merasimi yapılamadı, yabancı elçiler de itimadnâmelerini yeni padişaha sunamadılar. V. Murad'ın hastalığını gizlemeye çalışan hükümet padişahın yüzünde ve sırtında çıban çıktığı rivayetini yayıyor ve bu yüzden merasimin yapılamadığını söylüyordu. Fakat padişahın hastalığı biliniyor, sadrazamın saltanat nâibi gibi davranması ve ülkeyi padişahsız yönetmesi şiddetle eleştiriliyordu. Ulemâ ise padişahı aklen rahatsız olan bir ülkede cuma namazının kılınamayacağını ileri sürüyordu. Bu durum karşısında hükümet padişahı

tekrar cuma selâmlığına çıkarmaya başladı. Araba ile en yakın camiye götürülen padişahın karşısına usule aykırı olarak iki mâbeyinci oturuyor, kendisi de bir köşeye büzülüyordu. Bir selâmlık dönüşünde elbiselerini çıkarmadan yatağa giren padişah sabahleyin camları kırarak kendini öldürmek istedi, bunun üzerine bir doktorlar heyeti tarafından muayene edildi. Heyetin verdiği raporda padişahın iyileşme ihtimalinin çok az olduğu belirtiliyordu. Hükümet, İngiliz elçisinin tavsiyesine uyarak padişahı Viyanalı doktor Leidesdorf'a da muayene ettirdi. O da olumsuz rapor verince V. Murad'ın hal'i

gündeme geldi. Midhat Paşa veliaht Abdülhamid Efendi'yle görüştü. Vükelâ Meclisi 30 Ağustos 1876'da yaptığı toplantıda V. Murad'ın hal'ine ve Abdülhamid'in cülûsuna karar verdi. Ertesi sabah Kubbealtı'nda toplanan devlet adamlarının huzurunda hal' fetvası okundu. Fetvada Sultan Murad'ın dâimî cinnet halinde olduğu ve görevini yapamadığı açıklanıyordu. V. Murad hal'edilerek kardeşi Abdülhamid tahta çıkarıldı (31 Ağustos 1876). Böylece doksan üç gün süren V. Murad'ın saltanat dönemi sona erdi. Bu doksan üç günün sadece yedi gününde kendine mâlik olduğundan söz edilmektedir.

Hal'edildikten sonra Çırağan Sarayı'nda oturmasına izin verildi; tedavisi için her türlü yola başvurulduysa da bir sonuç alınamadı. Başta mason çevreleri olmak üzere taraftarları onun sağlığının iyi olduğu ve haksız yere hal'edildiği propagandasını yayıyorlardı. Bunun üzerine II. Abdülhamid, Murad'ı yerli ve yabancı doktorlardan oluşan bir heyete muayene ettirerek hastalığının sürdüğüne ve tedavisinin imkânsız olduğuna dair rapor aldı. Ancak üç ay sonra eski padişah kaçırılmak istendi. İkisi Türk, ikisi yabancı olan dört kişilik bir komite, Murad'ı Avrupa'ya kaçırmak ve hükümdarlığını kabul ettirmek için kadın kılığında Çırağan Sarayı'na girmeye çalışırken yakalandı (Kasım 1876). Bundan sonra Cleanti Scalieri-Aziz Bey mason komitesi, onu kaçırıp tahta çıkarma planı yaptı. Murad'ı kaçırarak bir camide biat edip yeniden padişah ilân etmeyi tasarlayan komite üyeleri içlerinden birinin ihbarı üzerine harekete geçmeden yakalandı (15 Nisan 1877). Üçüncü kaçırma girişimini ise Ali Suâvi başlattı. Çırağan Vak'ası olarak bilinen hadise Ali Suâvi'nin öldürülmesiyle sonuçlandı (20 Mayıs 1878).

Bu kaçırma girişimleri II. Abdülhamid'i rahatsız etti. V. Murad bundan sonra daha sıkı koruma altına alındı. Yirmi sekiz yıl boyunca tam bir mahpus hayatı yaşadı. 29 Ağustos 1904'te şeker hastalığından öldü ve Yenicami Türbesi'nde annesinin yanına defnedildi. Yumuşak bir tabiata sahip olan, tahtta en az kalan Osmanlı padişahı olarak tarihe geçen V. Murad'ın resim ve mûsikiyle ilgilendiği ve bazı eserler ortaya koyduğu bilinmektedir. Ayrıca mimarlığa da ilgi duyduğu belirtilir. Fazla alafranga davranması ve mason teşkilâtına girmesi (23 Ekim 1872) özellikle kardeşleri tarafından hoş karşılanmamıştır. En büyük zaafının aşırı içki düşkünlüğü ve müsrifliği olduğu kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294, I, 228-274; Ahmed Sâib, Târîh-i Sultan Murâd-ı Hâmis, Kahire 1326; a.mlf., Vak'a-i Sultan Abdülaziz, Kahire 1326, s. 134-215; Süleyman [Paşa], Hiss-i İnkılâb yâhud Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murâd-ı Hâmis'in Cülûsu, İstanbul 1326; Mehmed Memduh [Paşa], Mir'ât-ı Şuûnât, İzmir 1328; a.mlf., Hal'ler ve İclâslar, İstanbul 1329; Mir'ât-ı Hakîkat, I, 91-167; Ziya Şakir, Çırağan Sarayı'nda 28 Sene: Beşinci Murad'ın Hayatı, İstanbul 1943; Halûk Y. Şehsuvaroğlu, Sultan Aziz: Husûsî, Siyâsî Hayatı, Devri ve Ölümü, İstanbul 1949, s. 73-200; Danişmend, Kronoloji, IV, 265-284; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1972, VI, 3223-3279; Semih S. Tezcan - İsmail İşmen, İlk Türk Masonları ve Sultan Murat V, İstanbul 1998, s. 27-68; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suâvi ve Çırağan Sarayı Vak'ası", TTK Belleten, VIII/29 (1944), s. 71-118; a.mlf., "V. Murad'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi", a.e., VIII/ 30 (1944), s. 245-328; a.mlf., "Beşinci Murad ile Oğlu Salahaddin Efendiyi Kaçırmak İçin Kadın Kıyafetinde Çırağan'a Girmek İsteyen Şahıslar", a.e., VIII/32 (1944), s. 589-597; a.mlf., "Beşinci Murad'ı Avrupa'ya Kaçırma Teşebbüsü", a.e., X/37 (1946), s. 195-209; a.mlf., "Beşinci Sultan Murad'ın Tedavisine ve Ölümüne Ait Rapor ve Mektuplar, 1876-1905", a.e., X/38 (1946), s. 317-367; a.mlf., "Murad V", İA, VIII, 647-651; Baha Gürfırat, "Bir Rus Yazarına Göre V. Murad'ın Hastalığı ve Mithat Paşa'nın Muhakemesi",

BTTD, II/11 (1968), s. 42-45; Suha Umur, “Belgelere Göre 5. Murad’ın Masonluğu”, TT, VII/38 (1987), s. 100-103; Hüseyin Çelik, “Sultan V. Murad ile İlgili İngiliz Gizli Belgeleri”, MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 173-186; E. J. Zürcher, “Murād V”, EI^2 (İng.), VII, 599.

Cevdet Küçük

MURAD AĞA, Şeştârî

(ö. 1084/1673)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

1019'da (1610) doğdu. Aslen Nahcıvanlı bir Âzerî'dir. Sultan IV. Murad'ın Revan seferinden sonra İstanbul'a getirdiği on iki sanatkâr arasında yer alan Murad Ağa onu sâzende olan bu sanatkâr grubunun iki hânendesinden biridir. Evliya Çelebi onun çârtâ (çârtâr), Behcetî Hüseyin şeştâ, Ebûishakzâde Esad Efendi şeştâr çaldığından bahseder ve şeştâr ustası olmasından dolayı mûsikişinaslar arasında Şeştârî Murad Ağa olarak tanınır. Şöhretinin en parlak zamanı IV. Murad ile (1623-1640) IV. Mehmed (1648-1687) devirleri arasıdır. İstanbul'a gelince Beşiktaş semtine yerleşti ve daha sonra burada vefat etti. Hezargradlı Hüseyin Behcetî vefatına, "İtdi âheng-i fenâ hayf bem-i sâz-ı Murâd" mısraını tarih düşürmüştür (Ergun, II, 785).

Murad Ağa, tabii ses güzelliğinin yanı sıra şeştârîliği ve özellikle bestelediği eserlerle dönemin önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Doğduğu yörede almaya başladığı ilk mûsiki bilgilerini İstanbul'da çeşitli hocalardan aldığı derslerle ilerleterek üstat seviyesine ulaştı. Behcetî'nin tarih manzumesinde şairliğinden de söz edilen Murad Ağa'nın beste, nakış ve şarkı formlarında 100'e yakın eser bestelediği Atrabü'l-âsâr'da kaydedilmiştir. Günümüze bunlardan sadece kârçe, beste ve semâi formlarında hepsinin de sözleri Farsça olan beş bestesi ulaşmıştır. Bazı güfte mecmualarında bu eserlerin bir kısmının Abdülkādir-i Merâgī adına kaydedildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 637; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 29b; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, III, 155-157; IV, 19-24; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, II, 785; Hüseyin Sadettin Arel, Türk Musikisi Kimindir, Ankara 1988, s. 5; a.mlf., "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri", MM, sy. 19 (1950), s. 10; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 51, 97, 246, 247, 346; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, I, 356, 381-382; Hayri Yenigün, "IV. Sultan Murad Devrinin Lâdînî Bestekârları", MM, sy. 136 (1959), s. 104; sy. 137 (1959), s. 137; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", TTK Belleten, XLI/161 (1977), s. 90; Öztuna, BTMA, II, 68-69.

Nuri Özcan

MURAD BUHÂRÎ

(مراد البخاري)

Muhammed Murâd b. Alî b. Dâvûd b. Kemâliddîn el-Hüseynî el-Buhârî en-Nakşibendî (ö. 1132/1720)

Nakşibendî-Müceddidî şeyhi.

1050 (1640) yılında Semerkant'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1055 (1645) olarak verilmekteyse de torununun oğlu Muhammed Halîl el-Murâdî'nin kaydettiği ilk tarih (Silkü'd-dürer, IV, 129) daha doğru olmalıdır. Semerkant nakîbüleşrafı Seyyid Ali'nin oğludur. Üç yaşında geçirdiği felç yüzünden kötürüm olan Murad Buhârî tahsilini bölgedeki âlimlerden ders alarak tamamladı. Yirmi üç yaşında iken ilim öğrenmek için Hindistan'a gitti. Burada İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu ve halifesi Hâce Muhammed Ma'sûm ile tanıştı ve ona intisap etti. İlmî konularda kendini yetiştirip seyrü sülûkünü tamamladıktan sonra hac vazifesi için yola çıktı ve haccın ardından üç yıl Hicaz bölgesinde kaldı. Memleketine dönerken Bağdat'a uğradı, oradan İsfahan'a geçti. Bu seyahati

sırasında tanıştığı âlim ve şeyhlerle dostluk kurdu. İsfahan'dan Bağdat'a döndü. Memleketine dönmekten vazgeçip ikinci haccını ifa ettikten sonra Kahire'ye gitti. 1080 (1669) yıllarında Şam'a geldi ve burada evlendi (a.g.e., IV, 129).

Aldığı bir davet üzerine 1092'de (1681) İstanbul'a giden Murad Buhârî, ulemâ ve devlet ricâli tarafından sıcak bir ilgiyle karşılandı. Beş yıl kadar Eyüp'te Nişancıpaşa sokağında kendisine tahsis edilen konakta oturdu. Anadolu Kazaskeri Çankırılı Mustafa Râsih Efendi'nin XVII. yüzyılın son çeyreğinde medrese olarak yaptırdığı binayı Râsih Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Damadzâde Ahmed Efendi onun için tekke şeklinde düzenledi. Burada kısa bir süre kalan Murad Buhârî, tekkenin şeyhliğini halifesi Kilisli Ali Efendi'ye bırakarak 1097 (1686) yılında Şam'a döndü. Kendisi için inşa edilen Berrâniyye Tekkesi'nde uzun yıllar irşad faaliyetinde bulunduktan

sonra üçüncü defa Hicaz bölgesine gitti. Bir yıl kadar orada kalıp tekrar Şam'a dönünce tekkenin postnişinliğini oğlu Muhammed Bahâeddin'e bırakarak 1120'de (1708) İstanbul'a gitti. Bu gidişinde Eyüp Nişanca'daki tekkeye gitmeyip Sultan Selim Camii civarındaki bir evde ikamet etti. Onun halk ve bazı saray mensupları üzerindeki nüfuzundan rahatsız olan Sadrazam Çorlulu Ali Paşa, Kaptanıderyâ İbrâhim Paşa'ya şeyhin hacca gitmek istediğini ve bunun için hazırlık yapmasını emretti. Bir gemiye bindirilip uğurlanan Şeyh Alanya'da sahile çıkarıldığında sürgün edildiğini anladı. Daha sonra Konya ve Kütahya üzerinden Bursa'ya gitti. Halifesi Hüseyin Lâdikî tarafından yazılıp Şeyhülislâm Mehmed Mekkî Efendi tarafından derlenen Menâkıb'ından 1126'da (1714) Bursa'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda onun İstanbul'da beş yıl kadar kaldığı söylenebilir. 1130'da (1718) Bursa'dan tekrar İstanbul'a giden Murad Buhârî, bir süre Eyüp'te Hüseyin Efendizâde bahçesinde ve Reîsületibbâ Nuh Efendi'nin yalısında ikamet etti, ardından Eyüp Nişanca'sındaki tekkeye yerleşti (bk. ŞEYH MURAD TEKKESİ). 12 Rebîülâhir 1132 (22 Şubat 1720) tarihinde burada vefat etti. Eyüp Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından tekkesinin dershanesine defnedildi. Bazı çağdaş araştırmalarda ölüm tarihinin 1141 (1729) (Gündüz, s. 61; Algar, Naqshbandis, s. 27, 137) ve 1192 (1778) (Ocak, s. 64) olarak verilmesi doğru değildir.

Abdülbaki Gölpınarlı La'lîzâde Abdülbâki Efendi'nin bir ifadesine dayanarak onun Hamzavî kutbu Şeyhülislâm Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'ye intisap ettiğini söyler. Şeyhî ise şeyhülislâmın Murad Buhârî'nin müridi olduğunu kaydeder. Hamzavîler'in önemli isimlerinden La'lîzâde Abdülbâki Efendi'nin kendisine intisabı onun Hamzavîler tarafından da benimsendiğini ortaya koymaktadır. Harîrîzâde, Murad Buhârî'ye nisbetle Murâdiyye olarak anılan Nakşibendiyye'nin bir kolu bulunduğunu kaydetmekteyse de böyle bir tarikat fiilen oluşmamıştır.

Nakşibendiyye-Müceddidiyye'yi Anadolu'ya getiren ilk sûfî diye bilinen Murad Buhârî halkın yanı sıra şeyhülislâm, vezir ve paşalardan şeyhler ve medrese âlimlerine kadar toplumun hemen her kesiminden insanlar üzerinde etkili olmuştur. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, La'lîzâde Abdülbâki, Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi, Ebû Saîd el-Hâdimî ona intisap eden önemli şahsiyetler arasında

zikredilebilir. Bazı kaynaklarda oğlu Muhammed Bahâeddin Murâdî’ye dair bilgiler onun hakkındaki bilgilerle karıştırılmıştır. Murâdî nisbesiyle anılan aile mensupları arasından birçok âlim ve sûfî yetişmiş, bunlardan bazıları Şam’da Hanefî müftüsü olarak görev yapmıştır (EI2 [İng.], VII, 602).

Eserleri. 1. Câmiʿu müfredâti’l-Ḳurʾân (Râgıb Paşa Ktp., nr. 102). Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınan eser, müellifin hayatından bahseden bir kısım kaynakta belirtildiği gibi tefsir değil bir ulûmü’l-Kur’ân çalışmasıdır. Orijinal bir tertibi olan eserin ilk kısmında, mushaf sırasına göre sûreleri de belirtilmek suretiyle önce bütün âyetlerin son kelimeleri, ardından âyetlerin ilk kelimeleri verilmiş, sonraki bölümlerde ise eliften başlayarak sırasıyla Arap alfabesinin yirmi dokuz harfinin kelime başında kullanımını esas alan alfabetik bir sistemle tasnif edilmiştir. Meselâ elif harfinde “Kitâbü’l-Elif mine’t-tertîb” başlığıyla elifle başlayan kelimeler belirlenmiş ve bunların içinde yer aldıkları âyetler sûre sırasına göre verilmiştir. Daha sonra söz konusu sıralamaya göre tesbit edilen bu kelimeler “Kitâbü’l-Elif mine’l-Arabî” başlığı altında Arapça olarak açıklanmıştır. Ardından “Kitâbü’l-Elif mine’l-Fârisî” başlığıyla aynı kelimeler Farsça ve “Kitâbü’l-Elif mine’t-Türkî” başlığıyla Türkçe izah edilmiştir. Kelimelerin açıklanmasında genellikle Râgıb el-İsfahânî’nin ifadelerine yer verilmekle beraber İsmâil b. Hammâd el-Cevherî ve Ali b. Hamza el-Kisâî gibi Arap dilcilerinin görüşlerine de atıfta bulunulmuştur. Eser, üç dilde yazılması ve kendine has tertibiyle türünde ilk sayılabilecek bir çalışmadır. 2. Silsiletü’ẕ-ẕeheb. Nakşibendiyye silsilesini ve müellifin tarikatın âdâbı hakkındaki görüşlerini ihtiva eden Arapça bir risâledir. La‘lîzâde Abdülbâki tarafından Türkçe (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2456), müellifin oğlu Muhammed Bahâeddin’in müridi Ahmed Trabzonî tarafından Tuḥfetü’l-aḥbâb fi’s-sülûki’ṭ-ṭarîḳati’n-Naḳşibendiyye adıyla Arapça (Çorum Hasan Paşa Ktp., nr. 781) olarak şerhedilmiştir. Risâlenin, Mehmed Rüstem Râşid’in yaptığı Dürrü’l-müntehab min bahri’l-edeb fî tercemeti Silsileti’z-zeheb adlı Türkçe bir tercümesi daha vardır (İstanbul 1274). Bu tercümenin kenarında açıklanmaya gerek duyulan meseleler hakkında mütercim tarafından eklenmiş notlar ve sonunda da bir zeyil bulunmaktadır. 3. Mektûbât. Murad Buhârî’nin müridlerine, halifelerine, çocuklarına, bazı devlet erkânına ve diğer kişilere yazdığı mektuplardan derlenmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2456). 4. Risâle-i Nakşibendiyye. Müridlerinden Karababazâde İbrâhim’in şeyhin sohbetlerinde tuttuğu

notları ihtiva eder (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2886). 5. Mesmûât. Sohbetlerinin müridleri tarafından derlenmesiyle oluşan bir eserdir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1780).

BİBLİYOGRAFYA :

Murad Buhârî, Câmiʿu müfredâti'l-Ḳurʾân, Râgıb Paşa Ktp., nr. 102, vr. 4b-12b, 54b, 56a; a.mlf., Silsiletü'ẕ-ẕeheb, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 206; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 673-675; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 292-294; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 74a; a.mlf., Mecelletü'n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 281b-282a; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 25-30, 145-147; II, 70-72, 218-219; III, 219-228; IV, 114-116, 129-130; a.mlf., ʿArfü'l-beşâm fî men vüliye fetvâ Dımaşḳı'ş-Şâm (nşr. M. Mutî' el-Hâfız - Riyâz Abdülhamîd), Dımaşk 1399/1979, s. 135-136, 142-153, 220-224; Mehmed Mekkî, Menâkıb-ı Şeyh Muhammed Murad, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 256; Zikr-i Vefât-ı Şeyh Muhammed Murad el-Buhârî, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2886, vr. 26a-28a; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 100b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 55; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 164; Kasım Kufralı, Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı (doktora tezi, 1949), İÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi, nr. 337, s. 160-170; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 56; İrfan Gündüz, Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, s. 61; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 27-28; a.mlf., "Political Aspects of Naqshbandi History", a.e., s. 137; Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım, Ankara 1992, s. 64; Dina le Gall, The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and Its Transmission (doktora tezi, 1992), Princeton University, s. 172-173; Murat Demir, Murad-ı Nakşibendî ve Menâkıbı (yüksek lisans tezi, 1998), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4-12; Halil İbrahim Şimşek, Osmanlı'da Müceddidlik XVII/XVIII. Yüzyıl, Ankara 2004, s. 105-155; Butrus Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", WI, XXII/1-4 (1982), s. 17; H. A. R. Gibb, "al-Murādī", EI² (İng.), VII, 602; M. Baha Tanman, "Murad Buharî", DBİst.A, V, 513-514.

Halil İbrahim Şimşek

MURAD MOLLA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

İstanbul Fatih'te Çarşamba semtinde bir kütüphane ile tekkeden oluşan külliye, "Molla" lakaplı Rumeli Kazaskeri Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından kurulmuş olup tekke 1183'te (1769), kütüphane 1189'da (1775) yaptırılmıştır. Kütüphanenin günümüze kadar özgün tasarımını ve kullanımını koruyabilmesine karşılık tekke II. Abdülhamid tarafından 1308'de (1890) yenilenmiş, 1930'larda tekkenin tevhidhâne binası yanarak ortadan kalkmış, meşrutası bir müddet Biçki İhtisas Mektebi olarak kullanıldıktan sonra Vakıflar İdaresi'nin kiracılarına mesken olmuştur.

Bazı kaynaklarda Murad Efendi Tekkesi diye anılan binada pazar günleri mukabele yapıldığı, Dahiliye Nezâreti'nin 1301 (1884) tarihli istatistik cetveline göre burada altı erkekle iki kadının barındığı tesbit edilmektedir. Nakşibendîliğe bağlı olan Murad Molla Tekkesi'nin postnişliğini "Beyzâde" lakabıyla tanınan Ahıskalı Şeyh Ebü'l-İşrak el-Hac Seyyid Mustafa Efendi (ö. 1199/1785), Mustafa Efendi'nin halifesi Ahıskalı Şeyh el-Hac Seyyid Abdülhalim Efendi (ö. 1815), aynı semtte bulunan Mesnevîhâne Tekkesi'nin bânisi, Sultan Ahmed Camii vâizi, dönemin ünlü mesnevihanlarından, Abdülhalim Efendi'nin oğlu Şeyh el-Hac Hâfız Seyyid Mehmed Murad Efendi (ö. 1848), Mehmed Murad Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Ârif Efendi (ö. 1889) ve Şeyh Ali Tâlib Efendi (ö. 1913) yapmıştır.

Tekkenin arsası batıda Muratmolla caddesi, diğer yönlerde komşu parsellerle çevrilidir. Caddeye açılan cümle kapısı kesme küfeki taşı ile örülmüş, basık kemerinin üzerine yan yana iki kitâbe yerleştirilmiştir. Sülüs hatlı üç satırlık kitâbenin ilk iki satırında bir âyet, son satırında bâninin adı ve vefat tarihi (1192/1778) yazılıdır. Ta'lik hatlı ve manzum olan sağdaki kitâbe 1308'de (1890) tekkenin II. Abdülhamid tarafından yenilendiğini göstermektedir. Arsanın kuzeybatı kesimi kütüphane ile bunun meşrutasına, güneydoğu kesimi tekke binalarına tahsis edilmiştir. 1929 tarihli Pervititch paftasında henüz ayakta olan tevhidhânenin güneydoğu köşesinde arsanın

sınırına teğet konumunda yaklaşık 10 × 8,50 m. boyutlarında iki katlı ahşap bir yapı olduğu görülür. Günümüzde mevcut olan tekke meşrutası da sırtını arsanın doğu yönündeki çevre duvarına dayamış, 10 × 10 m. boyutlarında, iki katlı ahşap bir meskendir. Alelâde bir eski İstanbul evinin özelliklerini taşıyan yapının üst katı avlu (batı) yönüne doğru bir çıkma ile genişletilmiştir.

Kütüphanenin ana binası cümle kapısından tekke meşrutasına doğru ilerleyen yolun solunda yer alır. Yapı Bizans dönemine ait tonozlu bir alt yapının üzerine oturtulmuş, kitaplara zarar veren zemin rutubetini önlemek amacıyla alt katın duvarlarında karşılıklı küçük pencereler açılarak havalandırma sağlanmıştır. Yaklaşık 13 × 13 m. boyutlarında bir alanı kaplayan yapının duvarları tuğla ve moloz taş sıralarıyla düzensiz bir şekilde örülmüş, köşeler kesme küfeki taşından pilastırlarla takviye edilmiştir. Güney cephesinin ekseninde yer alan basık kemerli giriş yanlardan mermer pilastırlarla kuşatılmış ve iki adet ince mermer sütuna oturan, kurşun kaplı ahşap bir sundurma altına alınmıştır. Kapının üzerinde metni şair Fıtnat Hanım'a ait, ta'lik hatlı manzum kitâbe kütüphanenin inşa tarihini (1189/1775) vermektedir.

Kütüphane binasının ilginç yönü, Türk-İslâm mimarisinin en erken örneklerini oluşturan Karahanlı camilerinden başlayarak daha sonra Anadolu'da XV. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı cami tasarımında geliştirilen, merkezî kubbeli ve dört yarım kubbeli şemayı yansıtmasıdır. Kare planlı mekânın ortasında dört adet sütuna oturan kemerlerin üzerinde pandantifli bir kubbe yükselmekte, dikdörtgen planlı birer aynalı tonoz bunu dört yönden kuşatmakta, köşelerde kalan kare planlı alanların üzerinde de birer ufak kubbe yer almaktadır. Beden duvarları saçak hizasından yukarıya doğru devam ederek kurşunla kaplanmış ve alemlerle taçlandırılmış olan bu örtü öğelerini gizlemektedir. Cephelerdeki pencereler

iki sıra halinde düzenlenmiş, dikdörtgen açıklıklı olan alttakiler kesme küfekiden sövelerle çerçevelenmiş, demir parmaklıklar ve tuğladan sivri hafifletme kemerleriyle donatılmış, tepe pencereleri ise yuvarlak kemerli ve alçı revzenli olarak tasarlanmıştır. Osmanlı mimarisine tamamen barok üslûbun hâkim olduğu I. Abdülhamid dönemine ait bu yapının cephelerinde klasik üslûbun âdeta simgelerinden biri olan sivri kemerin kullanılması

dikkati çekmektedir. Cümle kapısından girilince solda arsanın batı yönündeki çevre duvarına bitişik şekilde yer alan, malzemesi ve mimari ayrıntıları ile esas kütüphane binasının özelliklerini tekrar eden tek katlı kâgir binanın bir meşruta olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 98-99, nr. 151; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 9; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 16; Muzaffer Gökman, Murat Molla: Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri, İstanbul 1943, s. 7 vd.; Semavi Eyice, Istanbul, petit guide à travers les monuments, byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 63; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 107; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 396; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 110; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 257-258, 288; M. Baha Tanman, “Osmanlı Dönemi Eserleri”, Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul, ts. (Fatih Belediyesi), s. 115; a.mlf., “Murad Molla Tekkesi”, DBİst.A, V, 516-518; Hatice Aynur, “Saliha Sultan’ın Düğün Töreni ve Şenlikler”, TT, XI/61 (1989), s. 36-37.

M. Baha Tanman

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESİ

Murad Molla’nın İstanbul Çarşamba semtinde kurduğu kütüphane.

1189 (1775) yılında Murad Molla lakabıyla anılan Rumeli Kazaskeri Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından yaptırılmıştır. Koleksiyonun temelini, Murad Molla’nın daha önce aynı semtte inşa ettirdiği Nakşibendî tekkesinde oluşturduğu küçük kütüphane teşkil etmiş, ardından kurucusunun dedesi Ebü’l-Hayr Damadzâde Ahmed Efendi, babası Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ile yine aynı aileden Minkārîzâde Abdullah Efendi’nin kitaplarıyla gelişmiştir. Ancak vakfiyesi bulunamadığından kütüphanenin kuruluşunda mevcut olan kitap sayısını tesbit etmek mümkün değildir. 1893 yılına ait sayıma göre kitap mevcudu 1836 idi. Kütüphane Mehmed Murad, Mehmed Ârif ve Gelibolulu Tâhir Efendi’nin koleksiyonlarının buraya vakfedilmesiyle daha da zenginleşmiştir. Bazı vakıf kütüphanelerindeki küçük koleksiyonların 1910 yılında binaları yenilenen kütüphanelere nakli sırasında Çarşamba’daki Esad Efendi (BA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evrak nr. 20) ve Eski Ali Paşa civarındaki Sâliha Hatun kütüphaneleri de buraya nakledilmiştir (BA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evrak nr. 51).

Kütüphane Cumhuriyet’in ilk yıllarında Hamidiye Kütüphanesi’yle Düğümlü Baba, İzmirli Mustafa Efendi, Mahmud Paşa, Mehmed Ağa, Rüstem Paşa, Servili, Sâliha Hatun, Şeyh Mehmed Murad ve Yûsuf Ağa gibi bazı medrese ve tekke kütüphanelerindeki koleksiyonların bir süre muhafazası için kullanıldığında kitap sayısı 10.825’e ulaşmıştır (Gökman, İstanbul Kütüphaneleri, s. 24). Ancak 1949-1954 yıllarında Mehmed Murad, Mehmed Ârif ve Gelibolulu Tâhir Efendi’nin kitaplarıyla bu koleksiyonlar Süleymaniye Kütüphanesi’ne nakledilmiş (Dener, s. 32), burada sadece Murad Molla’nın esas koleksiyonu bırakılmıştır. Günümüzde bu koleksiyondaki yazma kitapların sayısı 1856’dır. 1999 yılındaki depremde kütüphane binası hasar gördüğünden bu koleksiyon da Süleymaniye Kütüphanesi’ne götürülmüştür.

Murad Molla Kütüphanesi’nin işleyişi ve personel düzeni hakkında fazla

bilgi yoktur. Zilkade 1194'teki (Kasım 1780) bir vakıf kaydından bu tarihte kütüphane mütevellisinin Murad Molla'nın oğlu Mehmed

Ârif Molla Efendi olduğu ve kütüphanede beş hâfız-ı kütübün görevli bulunduğu anlaşılmaktadır (VGMA, Dolap, nr. 1628). Murad Molla Kütüphanesi'nin "devr-i Hamîdî" katalogları arasında basılmış bir katalogu ile (Defteri Kütübhâne-i Dâmadzâde Kazasker Mehmed Murad, Dersaâdet 1311) yazma katalogu (VGMA, Dolap, nr. 1628) mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Muzaffer Gökman, İstanbul Kütüphaneleri, İstanbul 1938, s. 24; a.mlf., Murat Molla: Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri, İstanbul 1943, s. 12; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 32; Neriman Malkoç Öztürkmen, İstanbul ve Ankara Kütüphaneleri, Ankara 1957, s. 20-22; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 174-177; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 110, 209, 273; Mehmed Serhan Tayşi, "Fatih İlçesi Kütüphaneleri", Fatih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 257-258; M. Baha Tanman, "Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", DBİst.A, V, 516-518.

İsmail E. Erünsal

MURAD NAKŞİBENDÎ

(مراد نقشبندي)

(1788-1848)

Nakşibendî şeyhi, mesnevîhan.

Asıl adı Mehmed Murad'dır. 23 Muharrem 1203'te (24 Ekim 1788) İstanbul'un Çarşamba semtinde doğdu. Aynı semtteki Murad Molla Tekkesi şeyhi Ahıskalı Abdülhalim Efendi'nin oğludur. Tekke ve kütüphaneden oluşan Murad Molla Külliyesi'nin bânisi Rumeli Kazaskeri Damadzâde Mehmed Murad Molla ile aynı ismi taşıması onunla karıştırılmasına sebep olmuştur. Hayatı hakkındaki bilgiler, geniş ölçüde Mâ Hazar adlı eserinin sonunda yer alan hal tercümesiyle Vekāyi'nâme adlı eserine dayanmaktadır.

Çarşamba'da Mehmed Himmet Efendi'nin mektebinde öğrenim hayatına başladığını, on yaşında hıfzını tamamladıktan sonra iki yıl Gebzeli Ahmed Efendi'nin mektebine devam ettiğini söyleyen Murad Nakşibendî on sekiz yaşına kadar çeşitli hocalardan özel dersler alarak kendini yetiştirdi. Daha sonra Hoca Neşet Efendi'nin talebelerinden Hoca Mehmed Efendi'nin derslerine devam etti. Nakşibendî şeyhi Abdullah Kâşgarî'nin halifesi Sâlih Afîf Efendi'den Fars edebiyatının bazı klasiklerini, yine Hoca Neşet'in talebelerinden Süleyman Vahyî Efendi'den Şevket-i Buhârî divanını ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sini okudu. Kethüdâzâde Ârif

Efendi'den de istifade etti. Bu dönemde babasının isteği üzerine, o sırada Gülhane'deki Zeynep Hatun Camii'nde ikamet eden ve daha sonra Üsküdar Selimiye Tekkesi'ne şeyh olan Ni'metullah Nakşibendî'ye intisap etti. Aynı yıllarda reîsülkurrâ Şeyh Coşkun (Coşgun) Efendi'den Kur'an ve kıraat ilimlerini tahsil etmeye başladı, onun ölümünün ardından reîsülkurrâ olan Abdullah Efendi'nin derslerine devam etti.

Murad Nakşibendî, babasının ölümünden (1230/1815) sonra onun yerine Murad Molla Tekkesi'nin meşihatına tayin edildi. Bu dönemde de tahsilini

sürdürerek 1824 yılında Galata Sarayı kütüphane hocası İmamzâde Mehmed Esad Efendi'den dinî ilimler, Benlizâde Ahmed Efendi'den kıraat icâzeti aldı. Hal tercümesini yazdığı 1833 yılında tekkede Mes̱nevî, Şifâʾ-i Şerîf, Şevket ve Sâib-i Tebrîzî divanlarını ve diğer eserleri okuttuğunu, kıraat, aruz ve fıkıh dersleri verdiğini söyleyen Murad Nakşibendî 1844'te tekkenin yanında bir dârülmesnevî inşa ettirdi. Dârülmesnevî 18 Ocak 1845'te Sultan Abdülmecid'in katıldığı bir törenle açıldı.

XIX. yüzyılda Nakşibendî-Mevlevî yakınlaşmasını temsil eden önemli Nakşibendî şeyhlerinden ve dönemin ünlü mesnevîhanlarından olan Mehmed Murad Efendi, tekke şeyhliğinin yanı sıra Sultan Ahmed Camii cuma vâizliği görevini de uzun yıllar sürdürdü. 27 Şevval 1264 (26 Eylül 1848) tarihinde vefat etti ve tekkesinin hazîresine defnedildi. Cevdet Paşa, Murad Molla Tekkesi'ni her türlü ilmin okutulduğu bir dârülfününa benzetir ve Şeyh Murad Efendi'nin haftanın belli günlerinde Mes̱nevî, diğer günlerde çeşitli ilimlere dair dersler okuttuğunu, her kesimden insanın tekkeye geldiğini, kendisinin de zaman zaman oraya gittiğini, birçok müridi olan şeyhin istidatlı yüksek bir kişi kendisine intisap etmek istediğinde, "Bu bizim işimiz değildir" diyerek Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye gönderecek kadar mütevazi olduğunu kaydeder.

Eserleri. 1. Hulâsatü'ş-şürûh. Mes̱nevî şerhlerinden yaptığı derlemeleri içerir (İÜ Ktp., TY, nr. 6309-6314). 2. Mâ Hazar. Ferîdüddin Attâr'a nisbet edilen Pendnâme'nin şerhidir. Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Mehmed Ârif, nr. 260) dokuz defa basılmıştır (Özege, Katalog, III, 994). 3. Kavâid-i Fârisiyye. Birçok defa basılan eseri (a.g.e., II, 842-843) Mehmed Tevfik Efendi Şerh-i Kavâid-i Fârisiyye adıyla şerhetmiştir (İstanbul 1267, 1285). 4. Vekāyiʿnâme. Murad Nakşibendî, bu eserinde inşa ettirdiği mesnevîhânenin 1845 yılında yapılan açılış törenini anlatır. Ayrıca o yıl içinde İstanbul'da meydana gelen çeşitli olaylardan, meselâ Galata'da çıkan yangından, mübarek gün ve gecelerde yapılan dinî törenlerden, II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan'ın nikâh merasiminden, bazı memurların azil, tayin ve vefatlarından bahseder. Tek nüshası Ali Emîrî Kütüphanesi'nde bulunan eser (nr. 103) M. Hüdai Şentürk tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 5. Divan. Baş tarafındaki dört naʿttan sonra Hz. Ali, Hz. Hatice, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin (ayrıca Hz. Hüseyin hakkında iki mersiye), tarikat kurucuları, büyük velîler

ve mutasavvıflar hakkında yazılmış methiyelerden oluşan eser Dîvân-ı Molla Murad adıyla basılmıştır (İstanbul 1290). 6. Mesmûât. Bazı müridleri tarafından derlenen eser şeyhin sohbet ve vaazlarından nakiller içermektedir (İbrahim Hakkı Konyalı Vakıf Ktp., nr. 113). 7. Mektûbât. Arapça mektupları ihtiva eden risâleyi Mehmed İsmet adlı bir müridi derlemiştir (İbrahim Hakkı Konyalı Vakıf Ktp., nr. 114). 8. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî (İstanbul 1256). 9. Muînü'l-vâizîn (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 268). 10. Mefâtîhu'd-dürriyye Tercümesi (İstanbul 1251).

BİBLİYOGRAFYA

Murad Nakşibendî, Mâ Hazar, İstanbul 1286, s. 230-256; Fatin, Tezkire, s. 374; Cevdet, Târih, II, 97-99; a.mlf., Tezâkir, IV, 13, 15-17, 223, 230; Lutfî, Târih, VIII, 71-72; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 133; Osmanlı Müellifleri, I, 169-170; Fatma Âliye Hanım, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 22-29; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 365, 367; a.e., İstanbul 1928, II, 65, 66; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 236, 1671; Muzaffer Gökman, Murat Molla: Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri, İstanbul 1943, s. 40; Özege, Katalog, II, 842-843; III, 994; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 16; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984, s. 68, 83, 84, 177; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 279-281; Fevziye Abdullah Tansel, "Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divân'ı ve Sünbül Sinan", AÜİFD, XVI (1968), s. 67-78; M. Hüdai Şentürk, "Şeyh Mehmed Murâd-ı Nakşibendî ve Vekayi'nâmesi", İstanbul Araştırmaları, sy. 1, İstanbul 1997, s. 17-62.

M. Hüdai Şentürk

MURAD PAŞA, Kuyucu

(bk. KUYUCU MURAD PAŞA).

MURAD PAŞA CAMİİ

Antalya’da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami.

Kale dışında yer alan cami Karaman Beylerbeyi Murad Paşa tarafından 978’de (1570-71) yaptırılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde bulunan 982 Cemâziyelevvel evâhiri (1574 Eylül ortası) tarihli vakfiyesinden bir de imaretinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca caminin yakınında Bekir Efendi tarafından kurulmuş bir medresenin bulunduğu bilinmektedir (Süleyman Fikri, Antalya Livâsı Tarihi, s. 93, 98, 101). Evliya Çelebi aynı adı taşıyan bir hanının da vaktiyle mevcut olduğunu belirtir (Seyahatnâme, IX, 288). Cami 1960 yılında esaslı bir tamir görmüş, imaret, medrese ve han ise günümüze ulaşmamıştır.

Asırlık çınar ağaçlarının bulunduğu geniş bir bahçe içindeki cami yaklaşık 19.00 × 18.00 m. ebadında olup kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir. Önde bulunan üç birimli son cemaat yeri cephede iki renkli taşla örülü sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Kemerler biri mukarnaslı, diğer üçü akantus yapraklı devşirme başlıkları olan sütunlara oturtulmuştur. Birimlerin üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülüdür. Mihrap ekseninde yer alan ve silmelerle oluşturulmuş dikdörtgen bir çerçeveyle sınırlanan kapı basık kemerli açıklığa sahiptir. Üstte mevcut sülüs hatlı, altı mısralı kitâbe üç satır halinde düzenlenmiş olup inşa tarihini vermektedir. Kapının iki yanında sivri kemerli alınlıklı, dikdörtgen açıklıklı birer pencere ile küçük mihrap nişleri yer almıştır. Mihrap nişlerinden soldaki mukarnaslı, sağdaki süslemesizdir.

Cami harimi iki sıra pencereyle aydınlanmaktadır. Altta sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı ikişer pencere, üstte sivri kemerli iki pencere ile bunların ortasında birer yuvarlak pencere bulunmaktadır. Harimin üzeri dıştan sekizgen kasnaklı ve kurşun kaplı kubbeyle örtülü olup kubbeye geçiş tromplarla sağlanmış, harim kuzeyde derin ve yüksek tutulmuş büyük bir sivri kemerle biraz genişletilmiştir. Burada yer alan ahşap mahfil önde dört ahşap üzerindeki kemerlere oturmaktadır.

Mermer mihrap ve minber oldukça sadedir. Mihrap zikzaklı bir bordürle çevrelenmiştir. Yarım daire şeklindeki nişin köşelerinde yer alan sütunçeler mukarnaslı başlıklara sahiptir. Minberin korkuluk levhaları ve yan aynaları düz ve süslemesizdir. Kapısı üzerinde mukarnaslı bir taç vardır. Önde iki zarif sütuna, arkada duvardaki konsollara oturan köşk kısmı iki renkli taştan sivri kemerli açıklıklı ve sivri kubbemsi külâhla örtülüdür.

Yapıda son cemaat yerindeki kubbe ve pandantifler, harimde kubbenin içi, tromplar, pandantifler ve üst sıra pencere çevreleri girift bitkisel kompozisyonlu kalem işleriyle süslüdür. Ayrıca duvarların üst hizasında mekânı dolanan bir kitâbe kuşağı bulunmaktadır. Kalem işlerinin son yıllarda yapılan tamirlerde yenilendiği anlaşılmaktadır. Harimde doğu, batı ve güney yönünde yer alan pencerelerin alınlıkları çini kaplıdır. Sır altı tekniğinde imal edilen bu çini alınlıklarda oranlar bozuk olup üç farklı kompozisyon ikişer defa tekrar edilmiştir. Alınlıklardan dört tanesi yazılı ve bitkisel süslemeli, diğer ikisi yazısız olup tamamen bitkisel süslemelidir. Mihrap duvarında beyaz zemin üzerine lacivert harflerle yazılı olan alınlıklarda bahar dallı kompozisyon görülür. İki yan duvardaki lâcivert zemin üzerine beyaz harflerle yazılı alınlıklarda ise kıvrık dallı bitkisel süsleme vardır. Yan duvarlardaki diğer iki alınlıkta yazı olmayıp iki farklı zemin üzerine bitkisel kompozisyonlar uygulanmıştır.

Kuzeybatı köşesinde yer alan minareye son cemaat yerinden dikdörtgen açıklıklı bir kapıyla ulaşılmaktadır. 1913-1914 yılında inşa edilen minare kesme taştan silindirik gövdeli, iki şerefeli ve kurşun külâhlıdır. Eski minarenin ise tek şerefeli olduğu bilinmektedir (Süleyman Fikri, Antalya Livâsı Tarihi, s. 99). Caminin kuzeyindeki şadırvan, baklavalı başlıklı sekiz mermer sütunun taşıdığı kurşun kaplı geniş saçaklı ve piramidal çatı ile örtülü olup mermerden sekizgen su haznesine sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 596, s. 64’te Arapça vakfiye; nr. 1967, s. 186, sıra nr. 43’te vakfiyenin Türkçe sûreti; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX,

287-288, 290; Süleyman Fikri [Erten], Antalya Livâsı Tarihi, İstanbul 1338-40, s. 92-101; a.mlf., Antalya Vilayeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 104; İsmet Ekiz, Antalya Mimari Eserleri (mezuniyet tezi, 1965), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 33-35; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 85; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 543-547; Leyla Yılmaz, Antalya: Bir Ortaçağ Türk Şehrinin Mimarlık Mirası ve Şehir Dokusunun Gelişimi (16. Yüzyıl Sonuna Kadar), Ankara 2002, s. 28-33; İsmail Ünal, "Antalya Bölgesindeki Çinili Eserler", TEt.D, sy. 14 (1974), s. 23; Filiz Yenişehirlioğlu, "Antalya Murad Paşa Camii Çinileri", Kültür ve Sanat, sy. 2, Ankara 1989, s. 34-38; Giray Ercenk, "Hangi Murat Paşa?", Adalya, sy. 1, Antalya 1996, s. 111-113.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MURAD PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Aksaray'da Vatan ve Millet caddelerinin kavşağındaki külliye, Fâtih Sultan Mehmed'in vezirlerinden Has Murad Paşa tarafından 876 (1471-72) yılında yaptırılmıştır. Şevval 877 (Mart 1473) tarihli vakfiyesine göre ilk binalar cami, imaret, hamam ve Murad Paşa'nın ölümünden sonra 882'de (1477) kardeşi Sadrazam Mesih Paşa tarafından tamamlanan medreseden oluşmaktaydı. XVII. yüzyılda Kara Dâvud Paşa'nın yaptırdığı şadırvanla çeşme dışında zaman içinde caminin güneyinde bir de hazîre oluşmuştur. 1050'deki (1640) bir fırtınada zarar gören cami yanında 1660 ve 1693 yıllarında Aksaray semtini harap eden yangınlarda da tahrip olan yapılarından çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Caminin batısındaki medrese 1929-1930'da belediye tarafından, doğudaki çifte hamamın kadınlar kısmı ile erkekler kısmının soğukluğu XX. yüzyıl başında, geri kalanları ise 1956'da yol çalışmaları sebebiyle yıktırılmıştır. Ayrıca 1957-1958 yıllarında Vatan ve Millet caddeleri açılırken hazîresi oldukça daraltılmış, avlu duvarı ve çeşme yıkılıp içeri çekilmiş, Şîrmerd Çavuş Türbesi ile Oğlanlar Tekkesi'nin türbe, sebil ve çeşmesi de cami avlusuna taşınmıştır. Cami 1935'te Mimar Vasfi Egeli tarafından onarılmıştır.

Murad Paşa Camii, kesme taştan alçak bir ihata duvarı ile çevrili avlunun ortasında yer alır. Avluya giriş farklı iki yönde bulunan basık kemerli birer kapı ile sağlanmaktadır. Tabhâneli cami tipinde inşa edilen yapı, kıble ekseninde eşit büyüklükte ve 10,5 m. çapında kubbeli iki birimle iki tarafta yer alan kare planlı ve kubbeli ikişer tabhâneden oluşmaktadır. Tabhânelerin harimden alçak tutulduğu yapıda dıştan kademeli bir görünüm sağlanmıştır. Kuzey cepheyi kaplayan son cemaat yeri kesme taş olup diğer duvarlar bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla almaşık örgüye sahiptir.

Beş birimli ve sivri kemerli son cemaat yerinde altı sütunun taşıdığı kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Bu sütunlardan ikisi baklavalı başlıklı ve granit, diğerleri mukarnaslı başlıklı yeşil somakidir. Sütunlar arasındaki yükseklik farkı mermer yastıklarla dengelenmiştir. Ortada yer

alan kubbe kasnağı diğerlerinden daha yüksek tutularak girişmihrap aksı vurgulanmıştır. Kuzey cephede kapının iki yanında altta dikdörtgen formlu ikişer, üstte sivri kemerli birer pencere yer alır. Biri harime, diğerleri tabhânelere açılan pencerelerin arasında mukarnaslı yaşmağa sahip birer mihrap nişi vardır. Basık kemerli cümle kapısı Bursa kemerli niş içine alınmış olup iki yanında yaşmağı mukarnaslı birer niş mevcuttur. Girişin üzerinde yapının tarihini veren kitâbe ile bunun üzerinde palmet formlu aynalı hatla yazılmış "Rabbenâ" duası bulunur. Burada altıgen ve altı kollu yıldız şeklinde renkli taş kakmalar dikkati çekmektedir.

İlk dönem tabhâneli cami örneklerinin sofasında yer alan aydınlık feneri ve havuzun kaldırıldığı yapıda iki basamakla çıkılan asıl harim tabhâne kapısına kadar uzatılarak ibadet için daha geniş bir alan sağlanmıştır. On altı dilimli sofa kubbesine prizmatik üçgenlerle geçilmesine karşılık harim kubbesine sivri kör kemerler üzerine oturan mukarnaslı pandantiflerle geçilmesi ve tabhâne girişlerinin sofaya açılmasıyla da klasik anlayış devam ettirilmiştir.

Sofa giriş cephesinde altta dikdörtgen çerçeveli, üstte sivri kemerli iki sıra pencere, diğer cephelerde yan akslarda yer alan tabhânelerden dolayı kasnağa yakın konumda bulunan bir sıra sivri kemerli pencere ile aydınlatılmaktadır. Kubbe kasnağında da her yönde birer sivri kemerli pencere açılmıştır. Girişin iki yanında derin nişler içine alınmış pencereler sonradan ahşap kapılarla kapatılarak birer mekân elde edilmiştir. Yan duvarlarda sivri kemerli derin nişler içinde basık kemerli açıklıklı iki tabhâne kapısı vardır. Bunlar arasında zeminden yükseltilmiş mukarnaslı yaşmaklı birer niş yer almaktadır. Sofanın kuzeybatısında ahşap direkler üzerine oturan ufak bir mahfil bulunmaktadır.

İki basamakla çıkılan ve mermer korkulukla sofadan ayrılan asıl ibadet mekânı her yönde alt sıradakiler dikdörtgen çerçeveli, üst sıradakiler sivri kemerli üç sıra pencere ile aydınlatılmaktadır. Harimde de sofada olduğu gibi kasnakta dört yönde birer sivri kemerli pencere açılmıştır. Yapının mihrabı ve minberi yenidir. Dikdörtgen kuruluşlu, beş köşeli mermer mihrap mukarnaslı yaşmağa sahiptir. Mermer minber oldukça sadedir. Yan aynalar düz bırakılıp yanlarına birer sivri kör kemer yapılmıştır. Giriş üzerinde bir sıra mukarnas dizisi ve bunun üzerinde yer alan palmet dizisi

klasik bir görünüm sağlamıştır. Kürsü sekizgen külâhla örtülüdür. Son dönemde yenilenen ahşap vaaz kürsüsü de kare şeklinde olup geometrik bezemelidir.

Yan akslarda yer alan tabhâneler birbirine geniş sivri kemerlerle bağlanmış, birimlerin üzerindeki kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. İki sıra pencere ile aydınlatılan mekânda alt sıra pencereler dikdörtgen çerçeveli, üsttekiler sivri kemerlidir. Batıda yer alan tabhânede minare kaidesi yönünde sivri kemerli bir niş vardır. Kuzeydeki her iki tabhâne biriminde pencerelerden biri sonradan kapıya dönüştürülmüş, böylece dışarı ile bağlantı

sağlanmıştır. Her tabhâne biriminde birer ocak nişi yer almaktadır.

Yapının içi ile son cemaat yeri yakın zamanda kalem işleriyle donatılmıştır. Kare kaideden silindir gövdeye geçiş baklavalı pabuçlukla sağlanan minare caminin kuzeybatı köşesinde yer alır. Şerefesinin altı mukarnaslı olup petek kısmında görülen girland motifi minarenin XIX. yüzyılda tamir gördüğüne işaret eder. Kaidede tarihsiz iki adet güneş saati bulunmaktadır.

Caminin güneyinde yer alan ve Sadrazam Mesih Paşa, Kara Dâvud Paşa, Şeyhülislâm Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi, Altıparmak İbrâhim Efendi gibi önemli şahısların gömüldüğü hazîrede farklı yüzyılların tezyinat anlayışını aksettiren mezar taşları dikkati çekmektedir.

XVI. yüzyılın başına tarihlenen Şîrmerd Çavuş Türbesi eskiden Haseki Hastahanesi önünde yer almaktaydı. Millet caddesinin açılması sırasında yerinden sökülmüş ve cami avlusuna taşınmıştır. Kare planlı yapı açık türbe olarak düzenlenmiş olup kesme taş pâyeler üzerinde sivri kemerlerin taşıdığı pandantifli kubbe ile örtülüdür. Klasik Osmanlı üslûbunu yansıtan türbede Şîrmerd Çavuş ile kızı Kamerşah Hatun yatmaktadır. Caminin kuzeyindeki avluda bulunan sekizgen şadırvan son dönemde yenilenmiştir. Millet caddesine açılan kapının yanında yer alan klasik tarzdaki sivri kemerli çeşmenin ayna taşı düz bırakılmış olup kitâbesinde 1960 tarihi okunmaktadır.

Günümüzde mevcut olmayan medrese caminin batısında yer almaktaydı.

XX. yüzyılın başına kadar bazı onarımlar geçiren kâgir yapı 1885'te yıktırılıp ahşap olarak yeniden yaptırılmış, on iki olan oda sayısı yeni yapıda on altı olmuş, sonradan köşe odaları üzerine birer oda daha yapılarak sayı on sekize çıkarılmıştır. Bina 1918 yılında hem harikzedelere barınak hem de aşevi olarak kullanılmıştır. Alçak revaklı olduğu bilinen medresenin kitâbesi günümüzde Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır. İmaretin yeri ve planıyla ilgili bir bilgi yoktur.

Horhor veya Aksaray Hamamı adları ile caminin güneyinde vaktiyle yer alan çifte hamam İstanbul'un en büyük ve eski su yapılarındandı. Her iki kısımda da soğukluklar kare planlı olup erkekler kısmının kubbe ile örtülü soğukluğuna büyük bir sivri tonozla girilmekteydi. Buradan kare planlı bir birimle ılıklığa geçilirdi. Sıcaklık bölümü, kubbeli sekizgen merkez etrafında üç eyvanlı ve dört halvet hücreli olup dikdörtgen planlı eyvanları ortada kubbe, iki yanında çapraz tonoz, kare planlı halvet hücreleri ise kubbe ile örtülüydü. Kadınlar kısmında da sıcaklık bölümü kubbeli sekizgen merkez etrafında üç eyvanlı olup kare planlı ve kubbeli iki halvet hücresi bulunmaktaydı. Son yıllarda metro inşaatı için yapılan kazılar sırasında bugünkü yol seviyesinden yaklaşık 3 m. kadar derinde hamamın cehennemlik denilen alt yapısı ortaya çıkmıştır.

1957'de yıktırılan ve 1964 yılında cami avlusunun kuzeyinde yeniden kurulan Olanlar Tekkesi'nin türbe-sebil-çeşme grubu mermer cephelidir. Sebilde ortada yuvarlak kemerli iki pencere ve iki yanında daha dar birer pencere olup bunlar aynı zamanda türbenin hâcet pencereleridir. Yapıyı üstte yivli bir kuşak dolaşmaktadır. Cephede Kādirî güllerinin dikkat çektiği ampir üslûptaki yapı 1870-1871 yılına tarihlenir. Türbede tekkenin ilk bânisi Yâkub Ağa ile Olan Şeyh İbrâhim Efendi'nin de içinde bulunduğu bazı şeyhler yatmaktadır. İki yanda iyon başlıklara sahip ikişer sütunla sınırlanan çeşmenin kitâbesi 1874 tarihlidir. Çeşme ile sebil arasında lentosu üzerinde Kādirî gülü ve bunun üzerinde beş kollu yıldızın bulunduğu bir kapı yer almaktadır. Murad Paşa Külliyesi, İstanbul'un fethinden hemen sonra yapılmış geniş kapsamlı bir vezir külliyesidir. Tabhâneli camisiyle bu plan tipinin İstanbul'daki örneklerden biri olması açısından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 307-308; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 204-205; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 94-96; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933, s. 37-38; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 287-289; İstanbul Âbideleri, İstanbul, ts. (Yedigün Neşriyatı), s. 73-74; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 466-474; a.mlf., Fâtih Devri Mi'mârîsi, İstanbul 1953, s. 190-194; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 108; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 41; a.mlf., "Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 43; Hülya Göl, Aksaray Murat Paşa Külliyesi (mezuniyet tezi, 1966), İÜ. Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü; Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 16-18; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 114-115; W. Meyer, İstanbul'daki Güneş Saatleri, İstanbul 1985, s. 39-40; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990, s. 50; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 177-179; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 621; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 245-247; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 273-274; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 220, 444-446; R. Ekrem Koçu, "Aksaray Hamamı", İst.A, I, 536; M. Baha Tanman, "Murad Paşa Külliyesi", DBİst.A, V, 518-519; a.mlf., "Oğlanlar Tekkesi", a.e., VI, 123-124; Emine Naza, "Şirmerd Çavuş Türbesi", a.e., VII, 184.

Zeynep Hatice Kurtbil

MURADÂBÂDÎ

(مراد آبادي)

(1883-1948)

Hintli müfessir ve eğitimci.

21 Safer 1300 (1 Ocak 1883) tarihinde Muradâbâd'da (Uttar Pradeş) doğdu. Adı Muhammed Naîmüddin'dir. Ataları, Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb zamanında İran'ın Meşhed şehrinden Hindistan'a gelip yerleşmiş ve kendilerine Muradâbâd'da arazi verilmişti. Babası Mevlânâ Muhammed Muînüddin Nüzhet şair ve âlim bir kişiydi. İlk eğitimini babasından aldı, ondan Urduca ve Farsça öğrendi. Sekiz yaşında hâfız oldu Muradâbâd'daki Diyûbendî ekolüne ait Medrese-i İmdâdiyye'de medrese eğitimi alarak 1902 yılında

mezun oldu. Başta gelen hocası Seyyid Şah Gûl Muhammed olup ondan felsefe, mantık, matematik ve dinî ilimler okudu. Şah Fazl Ahmed Amruhavî'den geleneksel tıp öğrendi. Babası gibi o da genç yaşta Dârülulûm-i Diyûbend'in kurucularından Muhammed Kāsım Nânevtevî'nin müridi oldu. Daha sonra bu ekolden ayrılıp Birelvî (Ehl-i sünnet) cemaatinin kurucusu Ahmed Rızâ Han Birelvî'nin hareketine katıldı ve ona büyük destek verdi. Birelvî cemaati içinde aktif rol alan Muradâbâdî, kurumlarda hep üst düzey görevlerde bulundu. Cemaatin düşüncelerini yaymak için çeşitli şehirlerde konuşmalar yaptı. Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın 1912 yılında çıkarmaya başladığı el-Hilâl gazetesinde yazılar yayımladı.

Hz. Peygamber'e bağlılıktaki aşırılığıyla bilinen Birelvî hareketine katıldıktan sonra şahsî yazılarında genellikle Gulâm-ı Mustafa lakabını kullanan Muradâbâdî 1920'de Medrese-i Encümen-i Ehl-i Sünnet adıyla bir medrese kurdu; medresenin ismi 1932'de Câmia Naîmiyye olarak değiştirildi. Daha sonra burası, Birelvî medreseleri içerisinde en çok rağbet gören bir kurum haline geldi. Birelvî ekolünün önde gelen âlimlerinin büyük kısmı bu medresede Muradâbâdî'nin eğitiminden geçmiştir. Bu

sebeple Muradâbâdî “şeyhü’l-efâzıl” lakabıyla da anılır (İhsan İlâhî Zahîr, s. 52). Cemaatin liderlerinden Ahmed Yâr Han Naîmî, Muhammed Ahmed Kādirî ve Pîr Kerem Şah Ezherî de onun talebelerindendir. Muradâbâdî, Ahmed Rızâ Han’ın 1921’de vefatından sonra Birelvî ekolüne bağlı kurumların başına geçti ve Ahmed Rızâ Han’ın büyük oğlu Hâmid Rızâ Han ile birlikte hareket etti.

1925 ve 1928 yıllarında Muradâbâd’da yapılan All India Sunni Conference adlı toplantılarda aktif rol aldı. Bu toplantılarda hem cemaatin geleceği hem de Hindistan’ın siyasî durumuyla ilgili kararlar alınmasını sağladı. 26 Nisan 1946’da Benâres’teki toplantıda Hindistan’ın ikiye bölünerek istan adıyla yeni bir devletin kurulmasını isteyenlerin arasında yer aldı. Kendisi Pakistan’a hicret etmediyse de ölümünden bir süre önce cemaatin faaliyetlerini organize etmek için Pakistan’ın birçok şehrini ziyaret etti. Muradâbâdî 8 (10) Ekim 1948 tarihinde vefat etti ve Muradâbâd’da Câmia Naîmiyye’ye defnedildi (Allah Bukhsh, s. 45, 323).

Birelvî ekolü âlimlerinin genel tavrı olan aşırılıklar Muradâbâdî’de de görülür. Özellikle Diyûbendîler’e, ayrıca bid‘at ve hurafeleri reddeden âlimlere karşı çok sert davranmıştır. Ahmed Rızâ Han’a olan aşırı bağlılığı sebebiyle onun başlattığı “tekfir” anlayışına o da katılmış ve başta Eşref Ali et-Tehânevî olmak üzere Diyûbendî ulemâsının küfrüne fetva vermiştir. Birelvî cemaatini “cemaati Ehl-i sünnet” diye adlandırıp Kur’an ve hadislerde geçen “orta yol” ifadesini kendi cemaatinin yolu olarak takdim etmiş, bunun dışındakileri sapıklıkla suçlamıştır. Kur’an âyetlerinin tefsirinde peygamberler, velîler ve şeyhlerle ilgili bâtınî yorumlar yapmıştır. Meselâ Nisâ sûresindeki, “Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni onlara şahit olarak gösterdiğimiz zaman halleri ne olacak” meâlindeki âyetiyle (4/41) Bakara sûresinin 143. âyetini yorumlarken, “Hz. Peygamber ümmetin bütün hal ve hareketlerine şahittir, çünkü enbiya, ümmetinin bütün yaptıklarını bilir” diyerek peygambere sınırsız ilim nisbet etmiştir (Ḫazâʾinü’l-ʿirfân, s. 39-40, 152; bu türden yorumları için bk. Birışık, s. 188-194).

Eserleri. 1. Ḫazâʾinü’l-ʿirfân fî tefsîri’l-Ḳurʾân. Ahmed Rızâ Han’ın Kenzü’l-îmân fî tercemeti’l-Ḳurʾân adlı Urduca Kur’an tercümesine yazdığı kısa notlardan meydana gelen bir çalışma olup Kenzü’l-îmân ile

birlikte neşredilmiş (Muradâbâd 1912), daha sonra müstakil olarak ve Kenzü'l-îmân'ın yanında çeşitli baskıları yapılmıştır (Ahmed Han, s. 41-43, 262; Cemîl Nakvî, s. 59-60; tefsirin özellikleriyle ilgili olarak bk. Hâlid Mahmûd, II, 168-178; Birışık, s. 187-194). 2. Eṭyabü'l-beyân fî reddi Taḳviyeti'l-îmân. Muradâbâdî'nin, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin torunlarından Şah İsmâil Şehîd'in Taḳviyetü'l-îmân'ına reddiye olarak kaleme aldığı bu esere Azîzüddin Muradâbâdî Ekmelü'l-beyân fî teʾyîdi Taḳviyeti'l-îmân adıyla bir cevap yazmıştır (İhsan İlâhî Zahîr, s. 52). 3. el-Kelimetü'l-ulyâ lâ ʿallâme ʿilme'l-Muṣṭafâ. Müellifin gençlik yıllarında yaptığı bir çalışma olup eserde Hz. Peygamber'in gayb bilgisine sahip olduğu ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 52, 234; İştiyâk Tâlib Karaçi, s. 6, 32). 4. Fetâvâ-yı Ṣadrü'l-efâżıl (Fetâvâ-yı Naʿîmiyye). Muradâbâdî'nin fetvalarını ihtiva eden eser Lahor'da basılmıştır (İhsan İlâhî Zahîr, s. 234). Müellifin, sohbetlerinden derlenen Mevâʿiẓ-i Naʿîmiyye adlı bir kitabı daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muradâbâdî, Ḫazâʾinü'l-ʿirfân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (Ahmed Rızâ Han, Kenzü'l-îmân fî tercemeti'l-Ḳurʾân ile birlikte), Lahor, ts. (Ziyâü'l-Kur'ân Publications), s. 39-40, 152; İhsan İlâhî Zahîr, el-Birelviyye: ʿAḳāʾid ve Târîḫ, Lahor 1984, s. 51-52, 234; Hâlid Mahmûd, Müṭâlaʿa-i Birelviyyet, Lahor 1986, II, 168-178; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslamâbâd 1987, s. 41-43, 262; Mahmûd Ahmed Kādirî, 1992, s. 252-253; M. Serfirâz Han Safder, Tenḳīd-i Metîn ber Tefsîr-i Naʿîmüddîn, Gucranvâlâ 1992; Cemîl Nakvî, Urdû Tefâsîr: Kitâbiyât, İslamâbâd 1992, s. 59-60; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 186-194; Allah Bukhsh, The Ahle Sunnat Movement in British India: 1880-1921, Lahore, ts., s. 45, 315-323; İştiyâk Tâlib Karaçi, Mevlânâ Muḥammed Naʿîmüddîn Muradâbâdî, Lahor, ts. (Rızâ Akademi), s. 5, 6, 10-17, 22-25, 31-32.

Abdülhamit Birışık

MURÂDÎ

(ö. XVI. yüzyıl ortaları)

Osmanlı tarihçisi, denizci ve şair.

Hayatı hakkındaki pek az bilgi kendi eserlerinde verdiği mâlûmata dayanır. Murâdî, mahlası olup asıl adı Murad olmalıdır. Kaynaklarda Seyyid Murâdî diye anılır. Kendisi hakkında verdiği ilk bilgi Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinin yazımında görev almış olmasıyla ilgilidir. 930'da (1524) deniz yoluyla Mısır'a giden Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa'nın gemisinde kılavuz olarak bulunduğu sırada sık sık yanında müsvedde halindeki Kitâb-ı Bahriyye'ye başvurduğunu, bu durumu gören İbrâhim Paşa'nın eseri inceleyip hükümdara sunulmak üzere düzenlenmesini ondan istediğini söyler. Murâdî, Pîrî Reis'in müsveddelerini Bahrnâme adıyla kitap haline getirmiştir. Daha sonra hayatının önemli bir kısmını Barbaros Hayreddin Paşa'nın maiyetinde geçirmiştir. Onun hemen bütün deniz seferlerine katıldığı ve 945 (1538) yılında Preveze Deniz Muharebesi'nde Durak Reis'in baştardasında bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman'ın 948 (1541) Macaristan seferine iştirak eden Murâdî bu seferin tarihçesini de kaleme almıştır. Ardından Sadrazam Rüstem Paşa'nın hizmetine girmiştir.

Eserleri. 1. Gazavât-ı Hayreddin Paşa*. Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteği üzerine Barbaros'un ağzından kaleme aldığı bir eserdir. Sade bir dille nazım ve nesir olarak yazılan kitabın başlıca kaynağı bizzat Barbaros Hayreddin Paşa'dır. Ancak Murâdî bazı kısımları kaleme alırken onun gazâ arkadaşlarından nakillerde bulunmuş, bu arada gözlemlerini de ortaya koymuştur. Gazavât-ı Hayreddin Paşa'nın Sinan Çavuş'a izâfe edilmesinin Hammer'den (V, 6) kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Dolayısıyla "Murâdî" Sinan Çavuş'un mahlası değildir.

Sinan Çavuş'un, Hayreddin Paşa'yı İstanbul'a çağırmak üzere Kanûnî Sultan Süleyman'ın hatt-ı hümâyununu götüren kişi olduğu belirlenmiştir (Yurdaydın, TTK Belleten, XXVII/107 [1963], s. 453-466). 2. Kitâb-ı Feth-

i Şikloş ve Estergon ve İstolni-Belgrad. 949-950 (1542-1543) yıllarında cereyan eden Macaristan olaylarına dair bir eserdir. Viyana (Nationalbibliothek, H.O., nr. 47) ve Paris'te (Bibliothèque Nationale, nr. 75) nüshaları olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde de (Hekimoğlu Ali Paşa, Tarih, nr. 700) bir yazması bulunmaktadır. Kitâb-ı Feth-i Şikloş da Hammer tarafından Sinan Çavuş'un eseri olarak gösterilmiştir (V, 4). Yurdaydın'a göre Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha muhtemelen müellif hattıdır. Murâdî, giriş kısmında eserin telif sebebini anlattıktan sonra Şikloş-Estergon ve İstolni Belgrad seferine neden çıkıldığını anlatır. Târîh-i Feth-i Şikloş, 15 Cemâziyelevvel 949 (27 Ağustos 1542) tarihinde Erdel kralının Budin ve Peşte'ye asker sevkiyle başlar. Budin, Estergon ve İstolni Belgrad'ın geri alınması için Kanûnî Sultan Süleyman'ın Edirne'den hareketi, sefer güzergâhı ve yol boyunca alınan kaleler hakkında ayrıntılı bilgi ihtiva eder. 1543'te İstolni Belgrad'ın zaptı ve İstanbul'a dönüşle sona erer. Müellif eserin telif tarihini Receb 952 (Eylül 1545) olarak verir. Üslûbu akıcı ve anlatımı güzel olan eser yer yer Farsça ve Arapça şiirlerle süslenmiş, özellikle savaş sahneleri güzel tasvir edilmiştir. Eser Kültür Bakanlığı'nca Süleymannâme, Târîh-i Feth-i Şikloş, Estergon ve İstol-Belgrad adıyla ve Sinan Çavuş'a nisbet edilerek 1987 yılında Kanûnî sergileri çerçevesi dahilinde tıpkı basım olarak İngilizce özetiyle, 1998'de transkripsiyonlu metin, sadeleştirilmiş şekli ve İngilizce tercümesiyle birlikte İstanbul'da neşredilmiştir (ed. Tülay Duran). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1608) kayıtlı eser Murâdî'ye değil Matrakçı Nasuh'a aittir (DİA, XXVIII, 145). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2475) yine Murâdî'ye atfedilen Kitâb-ı Feth-i Kal'a-i Nova'nın muhtevası Gazavât-ı Hayreddin Paşa'da mevcut olup muhtemelen ayrı bir eser zannedilerek müstakil ciltlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Murâdî, Gazavât-ı Hayreddin Paşa, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1291, vr. 292b; a.e. (nşr. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts., I, 54; a.e.: Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hatıraları (nşr. Ertuğrul Düzdağ), İzmir 1995, s. 3-4; Hammer (Atâ Bey), V, 4, 6; Flügel, Handschriften, II, 226 vd.; Osmanlı

Müellifleri, III, 63, 183; Blochet, Catalogue, I, 28 vd.; TCYK, s. 295; Levend, Gazavatnâmeler, s. 53-55, 167; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 218-219, 444; Babinger (Üçok), s. 86-88; Necib Âsım, "Gazavât-ı Hayreddin Paşa", TOEM, I/4 (1326), s. 233-238; Hüseyin G. Yurdaydın, "Kitâb-ı Bahriyye'nin Telifi Meselesi", DTCFD, X/1-2 (1952), s. 143-146; a.mlf., "Muradî ve Eserleri", TTK Belleten, XXVII/107 (1963), s. 453-466; a.mlf., "Matrakçı Nasuh", DİA, XXVIII, 145; Rhoads Murphey, "Seyyid Muradī's Prose Biography of Hızır Ibn Yakub, Alias Hayreddin Barbarossa", AOH, LIV/4 (2001), s. 519-532; İsmet Parmaksızoğlu, "Murâdî", TA, XXIV, 445; "Murâdî", TDEA, VI, 443.

Abdülkadir Özcan

MURÂDÎ, Hasan b. Kāsım

(bk. İBN ÜMMÜ KĀSIM).

MURÂDÎ, Rebî‘ b. Süleyman

(bk. REBÎ‘ b. SÜLEYMAN el-MURÂDÎ).

MURÂDÎLER

(المراديون)

XVII. yüzyılda Tunus'ta beylerbeyilik ve emîrü'l-evtânlık görevlerinde bulunan aile.

Tunus'un Koca Sinan Paşa tarafından 982'de (1574) fethinden sonra burada bir eyalet kurulmuş ve yönetim beylerbeyilere bırakılmıştı. Ancak çok geçmeden çıkan isyanlar üzerine Tunus'ta dayılar söz sahibi olmaya başlamış ve üçlü bir yönetim meydana gelmiştir. Dayılar Anadolu'dan gelen askerlerin eğitildiği, ocak adı verilen kışlaların kumandanı idi. Eyalet merkezinde ve iç bölgelerde güvenliği sağlamak, vergi toplamakla görevli olanlara ise bey deniliyordu. Bunlardan eyalet merkezi Tunus'ta vazife yapanlara Tunus mirlivâsı veya emîrü'l-evtân adı veriliyordu.

Tunus mirlivâsı Ramazan Bey'in 1022'de (1613) vefatıyla yerine önce kardeşi Receb, ardından küçükken müslüman olan kölesi Korsikalı Murad Bey tayin edildi. Murad Bey, Tunus Dayısı Yûsuf ile iş birliği yaparak eyaletin kalkınması için çalıştı. 1038'de (1629) Cezayir-Tunus sınırında kabileler arasında çıkan çatışmaları önledi ve isyanları bastırdı. Bu dönemde Tunus'a göç eden Endülüs müslümanlarının iskânıyla ilgilendi.

Murad Bey, emrindeki askerlerle birlikte her yıl ilkbaharda Cezayir sınırına, sonbaharda ise güneydoğudaki Kayrevan'dan Bilâdülcerîd'e kadar uzanan bölgeye giderek vergi topluyordu. Askerî sınıf yanında yerlilerden meydana gelen birlikleri sayesinde gücünü arttırdı ve mahallî idarecilerle iyi ilişkiler kurdu. Eyaletin yönetildiği Tunus şehrinin dışında Bardo'da yeni bir saray yaptırarak oraya yerleşti, askerî ve sivil memurları, taşrada kendisini destekleyenleri etrafına topladı. Murad Bey, Tunus'taki Osmanlı askerlerinin kumandanı durumundaki dayı üzerinde kesin bir üstünlük sağladı. Ayrıca Kayrevan'ı elinde tutan ve çevresine zarar veren Şuâbiye Arapları'nı yurtlarından çıkardı. Bu başarıları sebebiyle İstanbul'a hediyeler gönderen Murad Bey paşa rütbesiyle Tunus beylerbeyi oldu (1041/1631);

yerine oğlu Hammûde Bey Tunus mirlivâlığına getirildi. Böylece Tunus yönetiminde Murâdîler dönemi başlamış oldu. İkisinin ortak

hareketiyle eyalette tam bir güvenlik sağlandı, vergiler toplandı ve kabilelerin itaati temin edildi. Murad Paşa ile Tunus dayısının 1047'de (1637) peş peşe ölmesi üzerine Cenevizli Usta Murad dayılık makamına getirildi. Onun zamanında Tunus Limanı yeniden düzenlendi, kaleler tamir edildi ve deniz ganimetleri hakkında bir kanun hazırlandı. Hammûde Bey, üç oğlundan Murad'ı merkezde kendi yerine hazırlarken Mehmed'i sahildeki Sûse, Münestîr (Manastır), Sefâkus (Sfaks) ve Cerbe beyliğine, Hasan'ı da kuzey ve kuzeybatı bölgesinin beyliğine getirdi. Tunus'ta elde ettiği nüfuz sayesinde dayıların tayininde etkili oldu. Hammûde Bey, 1069'da (1659) Tunus'un kalkınmasına ve imarına katkısı dolayısıyla beylerbeyiliğe tayin edildi. Yirmi sekiz yıllık emîrü'l-evtânlık ve iki yıllık beylerbeyilik döneminden sonra 1071'de (1661) uzlete çekilerek yönetimi oğullarına bıraktı. Onun devrinde beyler dayılardan daha üst bir konuma geçti.

Tunus Mirlivâsı Murad Bey 1076'da (1665) Fransa, Hollanda ve İngiltere ile ticaret sözleşmeleri imzaladı. Sözleşmelerin maddeleri arasında esir değişimi, Akdeniz'deki gemilerin güvenliği ve limanlarda karşılıklı ticaret yapılması gibi hususlar yer alıyordu. 1666'da Hammûde Paşa'nın ölümü üzerine beylerle Tunus dayısı arasında çıkan anlaşmazlık çatışmaya dönüştü. Murad Bey, Dayı Şâban Hoca'yı halkın desteğiyle görevinden uzaklaştırdığı gibi (Zilhicce 1082 / Nisan 1672) yeni Tunus dayısı Hacı Laz Ali ile giriştiği mücadeleyi kazanarak bütün muhaliflerini ortadan kaldırdı ve eyaletin tek hâkimi oldu (1084/1673). Daha sonra Bardo Sarayı'na yerleşip oğullarını sancak beyliklerine tayin etti. Murad Bey 1086'da (1675) vefat edince oğulları Mehmed ve Ali ile kardeşi Mehmed el-Hafsî, Tunus beylerbeyiliğini ele geçirmek için mücadeleye giriştiler. Meydana gelen olaylar ve üç yıl süren veba yüzünden çok sayıda insan hayatını kaybetti.

Sultan IV. Mehmed, devletin Tunus'taki hâkimiyetini kuvvetlendirmek için Mehmed el-Hafsî'yi bey tayin edip bir donanma ile Tunus'a gönderdiyse de bunlar halkın ve eyalet ileri gelenlerinin uyarısıyla geri döndüler (Zilkade 1087 / Ocak 1677). İki kardeş arasında Tunus beylerbeyiliği el değiştirerek

on yıl daha bu şekilde devam etti. Ali Bey resmî Tunus beyi sıfatıyla görevini sürdürdü ve Tabak Mehmed'i Tunus dayılığına getirdi. Nihayet Mehmed el-Hafsî sadrazamdan Tunus beylerbeyiliğini alarak uzun süredir âtıl kalan bu makama eski itibarını kazandırmak istedi (1091/1680). Tunus Beyi Ali Bey, bir taraftan kardeşi Mehmed Bey ile uğraşırken diğer taraftan amcası ve Tunus'taki karışıklığı fırsat bilen Cezayir dayısı ile mücadele etti. Sonunda iki kardeş arasındaki anlaşmazlık giderildiyse de yeni beylerbeyinin Tunus'taki gelişmeleri İstanbul'a bildirmesi üzerine padişah adına gelen bir kapıcıbaşı yaptığı incelemeler sonunda Mehmed el-Hafsî'yi alıp İstanbul'a götürdü. Tunus'ta kısa bir süre asayiş sağlanmakla birlikte Ali Bey'in Tunus dayısı ile arası açıldı ve onu idam ettirdi (1093/1682). Yerine geçen Ahmed Çelebi kendi mevkiini güçlendirmek için iki kardeşin arasını açmaya uğraştı. Ali Bey'in vergi toplamak amacıyla eyaletin iç bölgelerine gitmesinden yararlanarak onun Tunus'a geri dönmesini engellemeye çalıştıysa da Mehmed Bey'in kendini bey ilân etmesi üzerine aralarında çatışma çıktı. Ahmed Çelebi ile baş edemeyeceğini anlayan iki kardeş Cezayir Beylerbeyi Mezemorta Hüseyin Paşa'dan yardım istedi. İbrâhim Hoca kumandasında Tunus'a gelen Cezayir ordusu şehri kuşattı (1095/1684). İki yıl süren kuşatmanın ardından Tunus dayısı yakalanarak Ali ve Mehmed beylere teslim edildi. Mezemorta Hüseyin Paşa, iki kardeşin yaptıklarından pişman olduğunu ve affedilmesini isteyen bir mektubu İstanbul'a gönderdi. Nihayet Mehmed Bey emîrü'l-evtân, Ali Bey Tunus dayısı olduysa da kardeşler arasındaki anlaşmazlık sona ermedi. Bundan büyük zarar gören Tunus halkı ayaklandı. Askerler Ali Bey'i öldürdüler (1097/1686), böylece Mehmed Bey tek başına Tunus beyi oldu. Tunus Dayısı Bektaş Hoca'nın aynı zamanda Tunus beylerbeyiliğine tayiniyle eyalette sükûnet sağlandı. 1102'de (1691) bir Cezayir ordusu Trablusgarp ile iş birliği halinde Tunus'a girdi ve Mehmed Bey'i Kâf'ta yenilgiye uğrattı. Bunu fırsat bilen Tunus dayısı, Murad Bey'in küçük oğlu Ramazan Bey'i emîrü'l-evtân yaptıysa da Mehmed Bey'in Tunus'a dönmesi üzerine kardeşi kaçmak zorunda kaldı. Tunus-Cezayir mücadelesi bir süre daha devam etti. Mehmed Bey bir ara yenilip Sahrâ tarafına çekildi, ancak daha sonra yeniden duruma hâkim oldu.

Garp ocakları arasında baş gösteren anlaşmazlıklar Dîvân-ı Hümâyun'da tartışıldı ve eyalet sorumlularından bölgeye gönderilen mübâşirin kararına uymaları istendi. Tunus'a Destarî Mehmed Paşa beylerbeyi tayin edildi.

Mehmed Bey 17 Rebîülevvel 1108'de (14 Ekim 1696) vefat edince yerine kardeşi Ramazan Bey Tunus mirlivâsı oldu. Üç yıl sonra yeğeni Murad halkın desteğini alarak ayaklandı ve Ramazan Bey'i öldürüp yerine geçti (Ramazan 1110/Mart 1699).

Murâdîler ailesinin başına geçen ve III. Murad olarak bilinen bey halka zulmetti. Daha önce Tunus'a yönelik saldırıları sebebiyle Cezayirliler'den intikam almak için Fas Sultanı Mevlây İsmâil ve Trablusgarp Beyi Halil Bey'le anlaştı. 1700'de Kostantîne (Kosantine) beyinin birliklerini iki defa yendi ve şehri beş ay kuşatma altında tuttu. Sonunda Cezayir Dayısı Hacı Mustafa karşısında çok sayıda askerini kaybederek geri çekildi. Bu sırada ayaklanan Kayrevan üzerine asker gönderip şehri tahrip ettirdi. Cezayir ile yeniden savaşa hazırlandığı sırada 13 Muharrem 1114'te (9 Haziran 1702) bir iç isyan sırasında öldürüldü. Bu olayın ardından Murâdî ailesine karşı meydana gelen tepkiler sebebiyle ailenin diğer erkek çocukları da katledildi. Böylece Tunus eyaletinde seksen üç yıl emîrü'l-evtânlık makamını elinde tutan Murâdîler devri sona ermiş oldu.

Tunus'ta Murâdîler zamanında çeşitli şehirlerde cami, mescid, medrese, türbe, saray ve çarşı gibi pek çok bina inşa edildi. Hammûde Paşa kendi adıyla bilinen cami ile Tunus Burcu ve Fransız Hanı'nı yaptırdı. II. Murad Bey Hammûde Camii avlusunda bir türbe, Kābis'te Murad Bey Camii, Tunus ve Cerbe'de Murâdiye medreseleri, Mecezülbâb'da ve Kayrevan'da birer köprü, Becâ'da Hanefî camii ve medresesi inşa ettirdi. Ayrıca Bardo Sarayı'na taşındıktan sonra buraya çeşitli ilâveler yaptırdı. Mehmed el-Hafsî, Zağvân'da bir zâviye, Tunus'ta Hafsî Çarşısı; Mehmed Bey, Tunus'ta kendi adıyla bir cami, Kayrevan Bey Camii ve pek çok yerde medrese inşa ettirdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî - II. Mustafa, nr. 5/412, 414.B.29; nr. 21/2084 (1109.C.04); İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993, s. 226-279; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1704 (haz.

Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 74-75, 514-515, 723, 841; Hüseyin Hoca, Zeylü Beşâʾiri ehli'l-îmân bi-fütûḥâti Âli ʿOs̱mân (nşr. Tâhir el-Maʻmûrî), Libya-Tunus, ts. (ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 92-109; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Tunus'un Devleti Aliyye Tarafından Fethinden Abdülmecid Zamanına Kadar Ahvâli, İÜ Ktp., Nadir Eserler, TY, nr. 6145, vr. 8a-12b; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la porte ottomane avec la puissances étrangères, Paris 1864, I, 322-338, 344-349, 355-356; Mehmed Nuri - Mahmud Nâci, Trablusgarp, İstanbul 1330, s. 136-139; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, II, 137-150; Taoufik Bachrouch, Formation sociale barbarèsque et pouvoir à Tunis au XVIIe siècle, Tunis 1977, s.167-204;

Boubaker Sadok, La régence de Tunis au XVIIe siècle: Ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne, Marseille et Livourne, Zaghouan 1987, s. 38-40, 53-58, 66, 78-93; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, London 1989, s. 60, 96-97; A. Rousseau, el-Ḥavliyyâtü't-Tûnisiyye münz̠ü'l-fetḥi'l-ʿArabî ḥattâ iḥtilâli Fransa li'l-Cezâʾir (M. Abdülkerîm el-Vâfî), Bingazi 1992, s. 118, 126-151; M. Hâdî eş-Şerîf, Târîẖu Tûnis (trc. Muhammed eş-Şâvuş - Muhammed Acîne), Tunus 1993, s. 77-81; a.mlf., "Tunisie", EI² (Fr.), X, 699; Néji Djelloul, Les fortifications côtières ottomanes de la régence de Tunis (XVIe-XIXe siècles), Zaghouan 1995, s. 31, 322; Ahmed Saadaoui, Tunis ville ottomane, Tunus 2001, s. 19-24, 31, 50-51, 60, 63-65, 67, 69, 74-76, 91-97, 100-117, 122, 138, 362, 379-380, 392-394; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 11-12, 20-71, 90-97, 118-119, 137-141, 161-165, 196-198, 200-209, 219-230, 235, 241-243, 247-260; J. Pignon, "La milice des janissaires de Tunis au temps des deys (1590-1650)", Revue internationale d'histoire militaire, sy. 18, Paris 1956, s. 301-325; R. Brunschvig, "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des deys et des beys, jusqu'au milieu du XIXe siècle", St.I, XXIII (1965), s. 27-70; a.mlf., "Tunus", İA, XII/2, s. 76-77; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'ta Hâkimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi", AÜİFD, XV (1967), s. 173-186; a.mlf., "Bey", DİA, VI, 12-13; H. Djait, "Influences ottomanes sur les institutions, la civilisation et la culture tunisiennes du XVIe au XIXe siècle", RHM, sy. 6 (1976), s. 150-156.

Ahmet Kavas

MURÂDİYE KÜLLİYESİ

Bursa’da XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen külliye.

Sultan II. Murad tarafından yaptırılan ve bulunduğu semte adını veren külliye cami, medrese, hamam, imaret, çeşme ve bâninin türbesinden oluşmaktadır. Hazîresine birçok şehzade ve saray mensubu defnedildiğinden zamanla çeşitli ilâvelerle genişlemiştir.

Cami. Külliyenin ana binası olup beş gözlü son cemaat yeri, arka arkaya iki büyük kubbeli harim kısmı ve iki yanda birer kubbeli tabhâneye sahiptir. Duvarlar üç sıra tuğla ve bir sıra moloz taşla örülmüş, fakat taşların ebadı birbirinden farklı olduğundan aralarına düşey tuğlalar yerleştirilmiştir. Basık kemerli cümle kapısı üzerinde yer alan celî sülüs Arapça kitâbeden cami inşaatının 828 Recebinde (Mayıs 1425) başlayıp 830 Muharreminde (Kasım 1426) bittiği anlaşılmaktadır.

Yapının önünde yer alan beş gözlü son cemaat yeri dört mermer pâye ve aralarda iki granit sütun üzerine oturmakta, ortadaki bölüm tamamen mukarnas dolgulu ve mukarnaslı tromplu kubbe, bunun iki yanındaki bölümler prizmatik üçgenli tromplu kubbe, en dışta iki yan bölümler ise aynalı tonozla örtülüdür. Maksûreleri dört basamakla çıkılan son cemaat yerine iki pencere ile doğudaki iç koridora, batıdaki asma katına ait iki kapı açılmaktadır. Pencereden bozma oldukları anlaşılan bu kapıların alınlıkları bitkisel süslemeli, pencerelerin alınlıkları ise geometrik desenli mozaik çinilerle kaplıdır. Batıdakinin çinileri yok olduğundan yerine sıva üzerine boyama yapılarak çini görünümü verilmiştir. Son cemaat yerinde revak cephesi, çeşitli boyut ve biçimde tuğlaların on beş değişik geometrik şekilde örülmesiyle hareketlendirilmiş ve bilhassa kuzey cephesi saçak silmesinin alt kısmında bu süslemeye fîrûze renkli sırlı tuğlalar katılmıştır.

Eni ve boyu yaklaşık aynı ölçülerde olan Bursa kemerli giriş eyvanının iki yanına stalaktitli mihrap nişleri açılmış, kemer alınlığına revakta olduğu gibi mozaik çini ile bitkisel süsleme yapılmıştır. Çok ince bitkisel motiflerle süslenmiş ve birkaç parçası boş bırakılmış kündekârî tekniğindeki ahşap

kapı kanatları devrine aittir. Üst kartuşlarında kûfî hatla, “Yâ hayyü yâ kayyûm yâ ze’l-celâli ve’l-ikrâm”, sülüs hatla da, “Yâ hafiyye’l-eltâf neccinâ mimmâ nehâf” yazılıdır. Giriş holü üzerindeki çini levhalar ve stalaktitlerin ortasında malakârî tavan göbeği yer almaktadır. Burada yaklaşık 6,5 m. yükseklikte bir asma kat vardır. Sağ eyvandan bir kapı ile çıkılan bu katın iç mekâna bakan bir penceresi, son cemaat yerine ise beş şahnişin açılmaktadır.

Girişte, tavanda yer alan yirmi dört kollu yıldızlardan gelişen geometrik süslemeli muhteşem ahşap göbek daha önce mihrap kubbesinin batı ayağı dibinde bulunan müezzin mahfiline ait olup 1855’ten sonra yapılan onarım esnasında buraya monte edilmiştir. Bunun üzerindeki ahşap müezzin mahfili de sonradan yapılmıştır. Girişin sağ ve solundaki maksûrelerin duvarları, mihrap duvarının minber arkasına düşen köşesi ve pencere altlıkları fîrûze renkli altıgen çinilerle, mihrap mekânının doğu ve batı duvarları ise araları üçgen fîrûze sırlı tuğlalarla dolgulanmış altıgen zümrüt yeşili çinilerle kaplıdır. İki ana kubbeyi ayıran kemerin kaideleri de birbirine lâcivert kollarla bağlanan altıgen mavi çinilerle kaplanmış ve aralarına beyaz sırlı üçgen tuğlalar yerleştirilmiştir. Mihrabın doğu tarafında fîrûze ve lâcivert çini ile beyaz konturlardan panolar oluşturulmuştur. Zümrüt yeşili çinilerin ve bütün çini panoları çevreleyen bordürlerin daha önce Yeşilcami’de de kullanılmış olması aynı Tebrizli usta grubunun burada da çalıştığını göstermektedir.

Prizmatik Türk üçgenlerine oturan ana kubbe üçgen trompludur, sağ ve sol eyvanlar yine Türk üçgeni kasnağa oturur, fakat mukarnaslı trompludurlar. Mihrap kubbesi üçgenli kasnağa oturur ve geçiş elemanı olarak çok iri mukarnaslı ve neredeyse duvarın ortasına kadar inen damlalı tromplara sahiptir. Eyvan kemer ayaklarının her ikisinde de celî sülüs besmele, batı eyvanının kıble duvarında muhakkak besmele ve bunun altında sülüsle, “Yüzünü Mescidi Harâm tarafına çevir” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/149) yazılıdır. 1320 (1902) tarihli yazıların hattatı Ömer Vasfi Efendi’dir. Mihrabın batısındaki duvarda mevcut bir levhada Şeyh Sırrı Efendi’nin celî ta‘likiyle yine aynı âyet yazılıdır. Bu yazının tam karşısında aynı ölçülerde bir Kâbe örtüsü asılmıştır.

Caminin 1855 depreminden sonra tamamen alçıdan yapılan mihrabı rokoko

üslûbunda olup hem kavsarası hem süslemesi devrin özelliklerini yansıtır. Yanan minberin yerine birkaç basamaklı, son derece basit olarak yenisi yapılmıştır. Civar köylerin birinden getirilip buraya monte edildiği hakkında bir rivayet de bulunan 1315 (1897-98) tarihli ahşap minber, mihrabın üslûbu ile benzerlik göstermediği gibi beyaz yağlı boya ile boyanmıştır. Tuğla iki minareden doğuda olanı eskidir ve hem aşağıdan hem asma kattan girişi vardır. Batıdaki ise yeni olup sadece asma kattan girilmekte ve kaidesinde 1322 Muharrem (Nisan 1904) tarihi yer almaktadır. 1623 yılına ait bir belgede zikredilen şadırvanın yerine mihrapla beraber yenisi yapılmış olmalıdır. 1855 depreminde cami hafifçe zedelenmiş, minaresi yarılmış, türbe kubbesi ayrılmış, medresenin dershane ve duvarları zarar gördüğü için büyük bir onarım geçirmiştir.

Medrese. Caminin batısında yer alan medrese on altı hücresi, sekizgen şadırvanlı revaklı avlusu ve yazlık dershane eyvanı ile tipik bir erken devir yapısıdır. Tamamen moloz taş ve tuğla hatıllı olarak inşa edilmiştir. Giriş eyvanı Türk üçgenli ve mukarnaslı tromplu kubbelidir. Medresenin revakı odalardan daha yüksektir. Her odada bir ocak, bir pencere ve duvarlarda üçer niş, köşe odalarında ise ikişer pencere ve altışar niş bulunmaktadır. Bina restore edilirken ocak yaşmakları kapanmıştır. Girişte iki adet korint başlıklı sütuna oturan revakın diğer bölümleri tuğla pâyelerle taşınmaktadır. Avluyu üç taraftan çevreleyen revakın yan kolları kubbeyle, giriş tarafı ve bütün medrese hücreleri ise aynalı tonozla örtülmüştür. On basamakla çıkılan ve önünde revak bulunmayan dershane eyvanının kubbesi sekizgen kasnağa oturur, köşelikler yine stalaktitlidir. Dershanenin, pencerelerin üst sövelerine kadar yarısı yok olmuş fîrûze renkli çini ile kaplı olduğu anlaşılmaktadır. Kurşunları tamamen dökülmüş ve duvarları harabe halinde iken 1951 yılında restore ettirilen bina verem savaş dispanseri olarak kullanılmaktadır. Medresenin batısında köşede bulunan çeşme orijinal olup büyük bir kemer içine tuğladan inşa edilmiştir; kitâbe yeri boştur, suyu da akmamaktadır.

Hamam. Külliyenin en batısında ve dört yol ağzında yer alan hamam üç sıra moloz taş ve üç sıra tuğla hatıllı olarak inşa edilmiştir. Sekizgen kasnağa oturan, 10 m. çapında, sivri tromplu bir kubbe ile örtülü olan soğukluk kısmı, iki eyvanlı ve dikdörtgen biçimli sıcaklık kısmı ile iki halvetten oluşan hamam çok basit ve sadedir. 1986 yılına kadar dökümhane olarak

kullanılmakta iken onarılıp aslına döndürülmüştür.

İmaret. Caminin 20 m. kadar kuzeydoğusunda bulunan imaret 13 × 40 m. ebadında olup moloz taştan inşa edilmiş ve alaturka kiremitle kaplanmıştır. Uzun yıllar depo halinde ve bakımsız kaldıktan sonra Aralık 1996'da restore edilmiş olup günümüzde "dârüzziyâfe" olarak kullanılmaktadır.

Sultan Murad Türbesi. 855 (1451) yılında inşa edilen türbe banisinin vasiyetine uygun biçimde üzerine yağmur yağması için üstü açık, hâfızların Kur'an okuması için de etrafı galerili olarak düzenlenmiş, sultanın naaşı doğrudan toprağa gömülmüştür. Bir sıra kesme taş ve iki sıra tuğla duvar örgüsüne sahip türbenin özellikle kalem işleriyle süslü ahşap saçağı çok muhteşemdir. İçinde hiçbir süslemenin bulunmadığı türbe, 13,45 × 13,45 m. ile 6,90 × 6,90 m. ebadında iç içe geçmiş iki kareden oluşmaktadır, arada 3,25 m. genişliğinde bir galeri vardır. Orta bölüm, hem kaideleri hem başlıkları devşirme dört sütun ve dört pâye üzerine sivri kemerlerle oturan tromplu kubbe ile örtülüdür. Kapının bulunduğu duvarla karşısında ikişer, diğerlerinde ise üçer pencere açılmıştır. Doğu kenarında pencereden bozma bir kapı ile girilen Sultan Alâeddin Türbesi vardır. Kare mekânlı bu yapıda II. Murad'ın Alâeddin, Ahmed, Orhan adında üç oğluyla Şehzade Hatun adında bir kızı yatmaktadır.

Bursa'nın çeşitli istimlâklerle kaldırılan mezar taşları ve türbelerinin kitâbelerinin de getirildiği caminin hazîresinde şu türbeler yer almaktadır: Şehzade Ahmed Türbesi. Murâdiye Camii ile II. Murad Türbesi arasında bir sıra kesme taş ve iki sıra tuğladan inşa edilmiş yapı sekizgen planlıdır. Her yüzündeki üçer sıra pencerenin kemerleri tuğla ile işlenmiştir. Önünde Bursa kemerli bir saçağın koruduğu kündekârî kapı kanatları muhteşemdir. Yavuz Sultan Selim'in 919 (1513) tarihli bir fermanıyla inşa edilen yapının mimarı Alâeddin'dir. Türbede Şehzade Ahmed, kardeşi Şehinşah, Şehinşah'ın oğlu Mehmed ve Yavuz'un kardeşi Şehzade Korkut gömülüdür. Şehzade Korkut önce Orhan Gazi Türbesi'ne defnedilmiş, daha sonra Şehzade Ahmed Türbesi'ne nakledilmiştir (Kepecioğlu, sy. 3 [1935], s. 38-39). Türbede yer alan isimsiz iki sandukadan birinin II. Bayezid'in kızı Fatma (Sofu) Sultan'a, diğerinin Şehzade Ahmed'in kızı Kamer Sultan'a ait olduğu kabul edilmektedir. Şehzade Cem Türbesi. Murâdiye türbeleri içinde en zengin süslemeye sahip olan kesme taştan altıgen planlı türbenin önünde

mermer bir revak vardır (bk. CEM SULTAN TÜRBESİ). Şehzade Mustafa Türbesi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 960 (1553) yılında Konya Ereğlisi'nde boğdurulan oğlu Mustafa Çelebi'nin cesedi Bursa'ya getirilerek önce başka bir yere defnedilmişti. Kapısındaki iki satırlık mermer kitâbeden anlaşıldığına göre 981 (1573) yılında II. Selim'in inşa ettirdiği bu türbeye nakledilmiştir. Bir sıra kesme taş ve üç sıra tuğladan üstü kubbeli yapının yerden 3 m. yüksekliğe kadar olan kısmı onikigen olup tamamen XVI. yüzyılın natüralist üslûptaki İznik çinileriyle kaplıdır. Yapı çini kaplamanın bittiği yerde muntazam bir sekizgene dönüşmekte ve burada sülüsler Âyetü'l-kürsî, Haşr sûresinden bazı bölümler ve esmâ-i hüsnânın yer aldığı yazı kuşağı başlamaktadır. Mekân yedisi alt sırada mermer söveli, yedisi üstte sivri kemerli olmak üzere on dört pencere ile aydınlanmaktadır. Türbenin içinde Şehzade Bayezid'in oğulları Ahmed ve Orhan ile Şehzade Mustafa'nın annesi Mâhidevran Kadın'a ait sandukalar da bulunmaktadır. Gülşah Hatun Türbesi. Bir sıra taş ve iki sıra tuğladan kare şeklindeki bina, trompların kuvvetle belirtildiği yüksek sekizgen kasnak üzerine oturan kubbe ile örtülü mütevazi küçük bir örnektir. Güney cephesinde sade bir mihraba sahip olan mekân, aşağıda altı ve kasnakta dört olmak üzere toplam on pencere ile aydınlanmaktadır. Kapı kanatları kündekârî tekniğinde yapılmıştır. Son onarımda özelliğini büyük ölçüde yitiren zemini tuğla döşemeli türbede yer alan iki mermer sandukadan ortadaki, sağlığında bu türbeyi yaptıran Fâtih Sultan Mehmed'in hanımı ve Şehzade Mustafa'nın annesi Gülşah Hatun'a aittir. Diğerinde ise II. Bayezid'in oğlu Şehzade

Ali adı varsa da Bayezid'in bu isimde bir şehzadesi bilinmemektedir. Mükrime Hatun Türbesi. Bir sıra taş ve üç sıra tuğladan yapılmış bina revaklı girişe sahip kare mekânlı, yüksek sekizgen kasnağa oturan kubbeli ve on iki pencerelidir. Zeminden tromplara kadar duvarlarda, üç sıra mukarnaslı mihrabın tepeliği ve pencerelerin alınlıklarında zengin rûmî-palmet tezyinatı ve kündekârî kapı kanatları vardır. Geniş bir kuşak içinde celî sülüsle Âyetü'l-kürsî yapının içini dolanmaktadır. Mihrap üzerinde dairevî ve dilimli madalyonlarda çeşitli âyetler ve esmâ-i hüsnânın bir kısmı yer almaktadır. II. Bayezid'in oğlu Şehinşah'ın hanımı ve Şehzade Mehmed'in annesi Mükrime Hatun'a atfedilen tuğla zeminli türbede Mükrime Hatun'dan başka Şehzade Alemşah'ın kızı Fatma Hatun'a ait olduğu yazılı bir sanduka daha vardır. Ancak Fatma Hatun'un Gülruh Hatun

Türbesi'ne gömülmüş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Şehzade Mahmud Türbesi. Bir sıra kesme taş ve üç sıra tuğla duvardan yapılmış Bursa kemerli, mermer revaklı, kubbeli sekizgen bir mekândır. Çini, kalem işi ve malakârî süsleme açısından çok zengin olan iç mekân 2,90 m. yüksekliğe kadar fîrûze ve lâcivert altıgen çinilerle kaplıdır. Mihrap ve pencerelerin etrafı ile bu süslemelerin üst kesiminde yine mavi-beyaz İznik çinileri kullanılmıştır. Kündekârî kapının üzerinde yine ahşaptan kabartma bir kitâbesinin varlığından bahseden kaynaklara göre bunda 913 (1507) yılı ve mimarı Yâkub Şah b. Sultan Şah adı yazılıydı. Zemini mermer ve tuğla olan türbede Şehzade Mahmud ile onun oğulları Orhan, Emîr ve Mûsâ'ya ait dört mermer sanduka yer alır. Ebe Hatun Türbesi. Baldaken planlı olup Saraylılar Türbesi gibi bunun da etrafı açıktır. Moloz taştan, kenarları 4,46 m. olan kare kaide üzerinde 0,78 × 0,78 m. ebadındaki ayaklar bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla, sivri kemerler ise bir sıra kesme taş, üç sıra tuğladandır. Kubbesi kurşun taklidi betondur. Kitâbesi olmayan türbede yatan kişinin Fâtih Sultan Mehmed'in ebesi olduğu bildirilmektedir. Gülruh Hatun Türbesi. Kare planlı, yüksek sekizgen bir kasnağa oturan mukarnaslı tromplu kubbelidir. Duvarlar bir sıra kesme taş ve iki sıra tuğla ile örülmüştür. Mermer bir revakla girilen kare mekân aşağıda sekiz, yukarıda dört olmak üzere on iki pencere ile aydınlanmaktadır. Güney duvarında mihrap, diğer iki duvarda ahşap kapaklı dolaplar bulunan türbenin içi Âyetü'l-kürsî yazı kuşağı ve rûmîli palmetli bitkisel motiflerle süslüdür. Türbedeki dört mermer sanduka Gülruh Hatun, kızı Kamer Hatun, Şehzade Alemşah'ın kızı Fatma Hatun ve Kamer Hatun'un oğlu Osman'a aittir. Şîrin Hatun Türbesi. Kare planlı, yüksek sekizgen bir kasnağa oturan tromplu kubbeli yapının duvarları bir sıra kesme taş ve iki sıra tuğla ile işlenmiştir. Kare iç mekân aşağıda sekiz, yukarıda dört olmak üzere on iki pencere ile aydınlanır. Kalem işi süslemeleri ve yazı kuşağı Mükrime Hatun Türbesi ile tamamen aynıdır. Türbede II. Bayezid'in kadını Şîrin Hatun, Şehzade Abdullah'ın kızı Aynışah ve karısı Ferahşah Hatun gömülüdür. Hümâ Hatun Türbesi. Arapça kitâbesine göre 853'te (1449) bir sıra taş ve iki sıra tuğladan inşa edilen altıgen planlı ve kubbeli mütevazi yapı II. Murad'ın kadını ve Fâtih'in annesi Hümâ Hatun'a aittir. Türbedeki ikinci sandukanın kime ait olduğu belli değildir. Saraylılar Türbesi. Murâdiye türbeleri içinde etrafı açık iki yapıdan biri olan ve kitâbesi bulunmayan bina hakkında bir belgeye rastlanmamıştır. İçinde iki kabir mevcut olup kimlere ait olduğu

bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 20363; BA, İrâde-i Meclisi Vâlâ, nr. 14251; Hasan Tâib, Hâtıra yâhud Mir'ât-ı Bursa, Bursa 1323, s. 8; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 149-152; a.mlf., "Abideler", Uludağ, sy. 2, Bursa 1935, s. 31; sy. 3 (1935), s. 14-15; A. Gabriel, Une Capitale turque Brousse-Bursa, Paris 1958, I, 105-129, II, lv. XLVII-LXV; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 298-327; Ahmet Işık Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 209; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 38-43; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 71-72, 423; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1985, s. 19, 21-29; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 79 vd.; a.mlf., "Muradiye Türbeleri ve Şehzade Mustafa'nın Türbesi", Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1999, s. 215-220; Şakir Çakmak, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Taçkapılar (1300-1500), Ankara 2001, s. 13, 17, 20, 22 vd.; Abdülhamit Tüfekçioğlu, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı, Ankara 2001, s. 189-192; Kâmil Kepecioğlu, "Muradiye Türbeleri", Uludağ, sy. 3, Bursa 1935, s. 37-40; sy. 4 (1935), s. 42-44; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXIII-1-2 (1963), s. 38; Erhan Yıldızalp, "Muradiye Külliyesi", Bursa Defteri, sy. 19, Bursa 2003, s. 113-119.

Doğan Yavaş

MURÂDİYE KÜLLİYESİ

Edirne’de XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen külliye.

Cami, mevlevîhâne, imaret, çeşme ve mektepten oluşan külliye Murâdiye semtinde Saray ovasına hâkim bir tepede yer almaktadır. Günümüzde hazîresiyle birlikte cami sağlam durumdadır ve ibadete açıktır. Diğer yapıları ise tamamen ortadan kalkmış olup haklarında kaynaklardan bilgi edinilebilmektedir. Caminin kapısı üzerinde yer alan kitâbesi 839 (1435-36) yılını vermekle birlikte bugün kayıp olan II. Murad vakfiyesinin 830 (1427) tarihli olduğu bilinmektedir külliyenin mimarı belli değildir, ancak mimar Şehâbeddin tarafından yapılmış olduğu düşünülmektedir. Etrafı set duvarlarıyla çevrili olan külliyenin kuzey-güney, kuzeybatı ve kuzeydoğuda demir şebekeli birer avlu kapısı bulunmaktadır. Avluya esas giriş güney yönündeki âbidevî kapıdan sağlanmaktadır. Empire üslûbunda olan bu kapıda Hattat Râkım imzalı Sultan Mahmud’un tuğrası görülmektedir.

Tabhâneli / zâviyeli planda olan cami, düzgün kesme taşlarla inşa edilmiş olup güney-kuzey ekseninde arka arkaya iki kubbe, yanlarda birer kubbe ile kuzeyde beş gözlü son cemaat yeri ve kuzeybatıda tek şerefeli bir minareden meydana gelmektedir. Yapının son cemaat yeri tuğla örgülü, yuvarlak kemerli beş gözlü açıklıklara sahiptir. Bu açıklıklar ortada yüksek bir kubbe, yanlarda ikişer aynalı tonozla örtülü olup kalın pâyeler üzerine oturmaktadır. Camiye giriş basık kemerli, mukarnas kavsaralı mermer bir taçkapıdan sağlanmaktadır. Taçkapının iki yanında düşey dikdörtgen planlı, demir şebekeli pencere açıklıkları ile bir mihrap nişi yer almaktadır. Pencere açıklıkları içeriden Bursa kemerli hücrelere açılmakta, bu hücrelerin üzerinde kuzeybatıdan çıkılan bir mahfil bulunmaktadır. Birkaç basamakla çıkılan, kubbe ile örtülü avlu fikrini devam ettiren, prizmatik üçgenler üzerine oturan aydınlık fenerli birinci kubbeden sonra Türk üçgenleri üzerine oturan kubbeli esas ibadet mekânına girilmektedir. Yanlarda ise daha küçük ve alçak tutulmuş kubbeli tabhâne odaları yer almaktadır. Her iki tabhâne odasında da bir ocak, dört adet duvar nişi bulunmaktadır. 2005 yılında tamamlanan restorasyon çalışmasında kuzeydoğuda tabhâne önündeki pâyede bir çeşmenin varlığı ortaya

çıkarılmıştır.

Cami, dıştaki sadeliğine karşılık içeride çok kaliteli çini ve zengin kalem işi bezemesiyle dikkat çekmektedir. Mihrap bölümünün doğu ve batı duvarları alt pencerelerin üst hizasına kadar mihrap da dahil olmak üzere tamamen çini kaplıdır. Sır altı tekniğinde beyaz zemin üzerine mavi, birbirinden farklı bitkisel ve geometrik desenli altıgen çiniler, aralarını dolduran fîrûze renkli üçgen çinilerle bir yıldız meydana getirmektedir. Çinili duvarların üst kenarında kabartma bezemeli palmet frizi yer almaktadır. Bu frizin altında kalem işi bezemenin devam etmesinden dolayı sonradan eklenmiş olduğu düşünülmektedir. İznik mavi-beyaz seramiklerinin kalitesini gösteren bu çinilerle Edirne'de orijinal bir üslûp ortaya çıkmaktadır. Ancak bu çinilerin 2001 yılında birçoğu tahrip edilerek çalınmıştır. Günümüzde çini restorasyonu ile kırılan parçalar tamamlanarak yerlerine takılmış, çalınan çinilerin yerleri alçı sıva ile kaplanıp boş bırakılmıştır. 3,65 × 6,35 m. ölçülerindeki muhteşem mihrapta mavi-beyaz ve renkli sır tekniği birlikte kullanılmıştır. Kabartma geometrik ve bitkisel motifli fîrûze, sarı, lâcivert, açık yeşil renkteki bu levha çiniler teknik ve üslûp bakımından Bursa'daki Yeşilcami'den sonra gelen en güzel örnektir. Mihrapta ayrıca kartuş şeklinde II. Murad'ın adı ile üç satır sülüs ve iki satır kûfî hatla Âl-i İmrân sûresinden âyetlerin yer aldığı yazı kuşakları vardır.

Yapıda farklı dönemlere ait kalem işi bezeme bulunmaktadır. Günümüze kısmen ulaşabilmiş olan parçalardan anlaşıldığına göre duvarların üst yarısı ve örtü sistemi çok renkli kalem işleriyle süslenmişti. Yapıdaki en eski tabaka kırmızı zemin üzerinde siyah tahrirli beyaz, sarı ve lâcivert bezemelerden oluşmaktadır. Bunlar giriş aydınlık fenerli kubbenin yarıya yakın bölümünde, iki orta kubbeyi birbirine bağlayan büyük kemerin iç yüzünde ve mihrap tarafındaki kubbeli mekânın sol tarafındaki duvarda mevcuttur. İlk tabakanın üstünde lâcivert üzerine beyaz yazılardan ibaret yazı şeridi duvarın alt bölümündeki çinilerin hemen yukarısında yer alır. Üçüncü bir tabaka tabhâne odalarında görülmektedir. 1165 (1752) yılındaki depremden kaldığı tahmin edilen bu tabaka yazı frizi ve mimari bezeme parçalarından

meydana gelmektedir. Dördüncü bir tabaka ise mihrap duvarının üst bölümünde bulunmaktadır. Hayalî bir mimarinin işlendiği bu kalem

işlerinin XIX. yüzyıldan kalma olduğu sanılmaktadır. Yapının meandır motifini andıran geometrik süslemeli pencere kapakları ile korkulukları, şebekeli ahşap minberi ve vâiz kürsüsü devrinin ağaç işleri olarak dikkat çekmektedir. Mihrabın batısında üstte çerçeve içinde yer alan taşın halk tarafından Kâbe taşı olarak tanımlanmasından dolayı yapı Edirne'de Eskicami'den sonra ikinci önemli ziyaret yeri olmuştur. Ayrıca son cemaat yerinin kuzeydoğu köşesindeki pâyede alçak kabartma, yıldız bezemeli yuvarlak rozetle taçkapıda, kavsarayı kuşatan sivri kemerin tepe noktasında Mevlevî sikkesi biçiminde, kırmızı renkli taşla yapılmış bir kakma mevcuttur. Bu süslemeler tasavvufa ilişkin birtakım simgeleri ifade etmesi bakımından önemli sayılır.

Minaresi kesme taştan, kare kaide üzerine çokgen gövdeli olup tek şerefeli ve kurşun kaplı konik külâhlıdır. İlk yapıldığında yeşil çinilerle kaplı iken 1165'teki (1752) depremde yıkılması üzerine I. Mahmud devrinde sade olarak inşa ettirilmiştir. 1957 yılındaki depremde bir defa daha yıkılan minare tekrar yenilenmiş ve şimdiki hale getirilmiştir. Avlusunda altı musluklu, kurşun kaplı, beşgen çatıyla örtülü, düzgün kesme taş bir şadırvan yer almaktadır. Beş ahşap sütunla çevrelenmiş olan şadırvanın ahşap korkulukları vardır.

Mevlevîhâne caminin kuzeyinde yer almaktaydı. Ahşaptan olduğu tahmin edilen tekke binaları semâhâne, harem dairesi, derviş hücreleri, dede odaları, imaret, türbe ve kütüphaneden meydana gelmekteydi. Mevlevîhânenin mimarisi hakkında yazılı kaynaklarla yapıya ilişkin fotoğraf ve kroki niteliğindeki çizimlerden bilgi edinilmektedir. Oral Onur kitabında Kadir Dede'nin tarifi üzerine, "Şadırvana karşı kapıdan selâmlığa girildiği zaman sağında şeyhin misafir kabul odası, solda kahve odası, onların arkasında dedelerin oturma ve soyunma odaları, Şeyh Kâmil Efendi'nin mûsiki odası, ortada bir salon, haremlik kapısı ve haremlikte de misafir için ayrı, şeyh ailesi için ayrı birçok oda bulunuyordu. Hücre tabir edilen sekiz tane dede odası, sıra ile evler, salon, türbe ve sağ tarafında semâhânesi vardı. Tekkenin izbe kısmı depo idi. İmarethânesinde aşevi, kiler, ocaklar, fodla fırını, hamur tutma ve malzeme yerleri bulunuyordu" diye naklederken (Edirne Mevlevihanesi, s. 10) Ekrem Hakkı Ayverdi, "1929 yılında gördüğümüz mevlevîhâne kısmı ahşap idi, set duvarı da yeniden yapılmıştı. Daha evvel mevlevîhânenin set duvarıyla beraber kâgir

olması, bu sefer ahşap olarak yapılmış olması pek muhtemeldir. Caminin mihrap tarafında hazîreden sonra kalan sahada da şeyh ikametgâhı olan binalar varmış. Bizim gördüğümüzde bunlar yoktu" şeklinde anlatmaktadır (Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 407). Rifat Osman tarafından çekilmiş 1920 yılına ait fotoğrafta caminin mihrap tarafında solda şeyh konağı, sağda derviş hücreleri yer alırken (Ünver, Edirne Muradiye Camii, s. 2) Ali Saim Ülgen'e ait tarihsiz bir fotoğrafta tekkenin semâhâne kısmı görülebilmektedir (Arseven, II, 447). Ayrıca tekkenin genel görünümü, planı, semâhânesi, derviş hücreleri, şeyh odaları, imareti, türbesi ve mektebin mimarileri hakkında fikir veren kroki niteliğinde çizimleri yayımlanmıştır (Onur, Edirne Mevlevihanesi, s. 1-4, 120-127). Mevlevîhânenin 1935'ten sonra yıkıldığı bilinmektedir.

Caminin kuzeydoğusunda yer alan imarethânesi aşevi, kiler, fodla fırını, hamur tutma bölümlerinden oluşmaktaydı. İmarette Mevlevî dervişlerinin, talebelerin, misafirlerin ve camide hizmet edenlerin yemek ihtiyacı karşılanırdı. Ayrıca cami minaresinin gölgesinin düştüğü yere kadar olan evlere her gün fodla, perşembe günleri pilâv ve zerde dağıtıldığı bilinmektedir. Caminin kuzeyinde şadırvana yakın yerde kare planlı, tek katlı, beşik çatılı olduğu bilinen türbe bulunmaktaydı. Türbede tekke şeyhleri olan Neşâtî, Enîs Receb Dede ve Ali Eşref Dede'nin sandukaları vardı. 1925 yılında Trakya umumi müfettişi Kâzım Dirik tarafından yıktırılan türbedeki mezarlar cami hazîresine nakledilmiştir. Yapının zengin bir kütüphanesi mevcuttu. Ancak kütüphanenin mimarisi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kitaplardan bazılarının Konya Mevlânâ Dergâhı'nda, bazılarının ise Edirne Selimiye Camii Kütüphanesi'nde olduğu bilinmektedir. 1920 yılına ait bir fotoğraftan mektebin güneydeki büyük giriş kapısının yanında olduğu görülmektedir (Ayverdi, s. 415). Buna göre kesme taştan bodrum üzeri iki kat olan mektep kirpi saçaklı ve kiremit kaplı beşik çatıyla örtülü olup bir adet bacası vardır. Cephede altlı üstlü üçer penceresi vardır. Bunlardan alttakiler sivri kemerli alınlıklı olup üstekilere göre biraz daha büyüktür.

Caminin güneyinde ve güneybatısında içinde tekke şeyhlerinin, şairlerin ve din âlimlerinin gömülü olduğu hazîresi yer almaktadır. Girişi doğudaki düzgün kesme taş örgülü, basık kemerli bir kapıdan sağlanan hazîrede Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin evlâdından mevlevîhânenin birinci şeyhi

Celâleddin Çelebi ile ikinci şeyhi Cemâleddin Çelebi'nin yanı sıra tekke şeyhlerinden Mehmed Ârif Dede, Osman Dede, şair Neşâtî, Seyyid Mahmud Dede, şair Enîs Receb Dede, Mehmed Emin Dede, Süleyman Dede, Ahmed Dede, Ali Eşref Dede, son şeyh Selâhaddin Dede ve Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin mezarları bulunmaktadır.

Caminin kuzeydoğusunda giriş kapısının yanında bir çeşme mevcuttur. Kesme taştan kare planlı ve tek cepheli olan çeşme piramidal taş çatı ile örtülüdür. Bugün sivri kemerli ayna taşı ve yalağı kırılarak kapı takılmış olan çeşme depo olarak kullanılmaktadır. Diğer bir çeşme de külliyenin güneydeki giriş kapısının önünde yer almaktadır. Sultan Süleyman Çeşmesi diye bilinen çeşmenin kitâbesi söküldüğünden inşa tarihi belli değildir. Kesme taştan iki cepheli, kemerli ve hazneli olan çeşme de piramidal taş çatı ile örtülüdür. Günümüzde çeşmenin suyu kesilmiş, muslukları sökülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne (nşr. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, I, 47-48, 91; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 59-109; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 83-90; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 51-54; a.mlf., "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1993, s. 224-225; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 234-237; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 203-210; Süheyl Ünver, Edirne Muradiye Camii, İstanbul 1952; a.mlf., "Edirne Mevlevihanesi Tarihine Giriş", Edirne: Serhattaki Payitaht (haz. Emin Nedret İşli - M. Sabri Koz), İstanbul 1998, s. 623-628; Celal Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), II, 447; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 106-108; a.mlf., Edirne Mevlevihanesi, İstanbul 1999, s. 1-4, 10, 102-127; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 76-78; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 405-415; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977, s. 23-24; Yıldız Demiriz,

Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 486-506; a.mlf., “Edirne Camilerinde Kalem İşleri”, Edirne: Serhattaki Payitaht, s. 374-377; E. Gasparini, Le pitture murali della Muradiye di Edirne, Padova 1985; M. Baha Tanman, “Edirne’de Erken Dönem Osmanlı Camileri ve Özellikle Üç Şerefeli Cami Hakkında”, Edirne: Serhattaki Payitaht, s. 334-337; Abdülhamit Tüfekçioğlu, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı, Ankara 2001, s. 224-230; Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler”, İFM, XXIII (1963), s. 39.

N. Çiçek Akçıl - Cebe Özer

MURÂDİYE KÜLLİYESİ

Manisa’da XVI. yüzyılın sonlarında inşa edilen külliye.

Cami, medrese, imaret, çeşmeler ve dükkânlardan meydana gelen külliye Manisa’nın en önemli mimari eserleri arasında yer alır. Şehrin güneyinde Manisa dağının hemen altında, Sultâniye Camii’nin yakınında bulunur. XIX. yüzyılın başında buraya bir kütüphane binası da eklenmiştir. Kapısının üzerinde ve iki yanında yer alan kitâbelere göre yapımı Muharrem 991’de (Şubat 1583) III. Murad tarafından başlatılan caminin inşası Zilhicce 994’te (Kasım-Aralık 1586) tamamlanmış, diğer birimlerinin inşası 1001 (1593) yılına kadar sürmüştür. 1099 (1688) depreminde zarar gören külliye onarıldıktan sonra 1780, 1782-1786 yıllarında da ciddi bir tamir geçirmiş, 1819’dan sonra ve 1952-1964 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir. Aslında külliyenin yerinde III. Murad’ın şehzadeliği sırasında yaptırdığı, yanında bir zâviye olan küçük bir cami bulunuyordu (1570-1572). Cemaati arttığından cami yetersiz kalınca padişah 985 (1577) tarihli bir fermanla, yapının kapısının üzeri ile doğu ve batı duvarlarının yıkılması suretiyle büyütülmesine izin vermiştir. Fakat bina temelinden tamamen yıkılmış ve bugünkü külliye 1583’te bizzat Mimar Sinan tarafından planlanmıştır. İnşası ile görevlendirilen Mimar Mahmud Ağa bir süre sonra vefat edince görevi Mehmed Ağa üstlenmiştir.

Cami. Enine dikdörtgen planlı yapının merkezî kısmının üzeri 10,80 m. çapında bir kubbe ile, bunun iki yanındaki (doğu ve batı) bölümler ise yarım çapraz tonozlarla örtülüdür. Mihrap kısmı güneydoğu cephesinden ileri doğru taşkınlık yapan, üzeri yine bir yarım çapraz tonozla örtülü enlemesine bir mekândır. Beş bölümlü son cemaat yerinin ortası aynalı tonoz, yanları ise kubbe ile örtülmüştür. Altı sütunlu bu revak etrafı duvarla çevrili şadırvan avlusuna açılır.

Son cemaat yeri avlunun zemin seviyesinden yukarıda alçak bir teras teşkil eder. Burada mukarnaslı başlıklara sahip altı mermer sütuna sivri kemerler oturmaktadır. Son cemaat yeri duvarının dış yüzünde iki adet mukarnaslı mihrap ve dört adet pencere vardır. Caminin cümle kapısı kum saati motifli

iki zarif sütunçe arasına alınmış olup üzeri stalaktitlidir. Kapının açıldığı kare planlı orta mekân, kuzey ve güney duvarlarındaki pâyelere oturan kemerler tarafından taşınan ve kasnağında on iki adet pencere bulunan pandantifli bir kubbe ile örtülüdür. Sekizgen kesitli küçük kubbeli dört ağırlık kulesi daha çok dekoratif özelliğe sahiptir. Ana eksende yer alan mihrap, üzeri stalaktitli, iki yanında kum saati motifli somaki sütunçelerin yer aldığı çokgen biçimli bir niş halindedir. Mermer profilli silmelerin kuşattığı mihrabın palmetli bir tacı bulunmaktadır. Mermer minber zengin bir taş işçiliğine sahiptir. Caminin dört sütun üzerine sivri kemerli küçük bir vaaz kürsüsü vardır. Harimin kuzey kısmında dört sütun ve kuzey duvarının desteklediği kaş kemerli kadınlar mahfili, güneydoğu

köşesinde ise iki sütun ve yan duvarların taşıdığı sivri kemerli hünkâr mahfili yer alır.

Caminin gösterişli giriş cephesinde bulunan kademeli saçaklı kemer ve bunun içindeki çift sıra pencereler diğer cephelere göre daha hareketliyse de Mimar Sinan'ın yapılarındaki estetikten çok uzaktır. Bu durum, yapının mimarlarının Sinan'ın tasarımlarına çok fazla bağlı kalmadığını düşündürmektedir. Diğer cephelerde sivri kemerli yüzeysel nişler içinde çifte pencereler (mihrap cephesinde tek pencereler) ve bunun üzerinde sivri kemerli bir sıra pencere vardır. Girişin iki köşesinde yer alan tek şerefeli minareler, avlunun ortasındaki sekizgen biçimli şadırvanla 1956'da asıllarına uygun biçimde restore edilmiştir. Caminin iki yanındaki galeriler dört ince sütuna dayanan Bursa kemerli revaklar halindedir. Bunlardan batıdaki tâli bir kapıya, doğudaki hünkâr mahfilinin kapısına açılmaktadır.

Caminin değişik yerlerinde abartısız oranlarda uygulanmış olan çini, kalem işi, cam, alçı, ahşap ve madenî süsleme yalın bir zarafete sahiptir. XVI. yüzyılın ikinci yarısının son derece kaliteli İznik çinilerinin kullanıldığı camide özellikle mihrap duvarındaki zengin çini süsleme mihrap üstü, pencere alınlığı ve çevresindeki gruplaşmanın dışında doğu ve batı duvarları ile son cemaat revakı pencerelerinin alınlıklarında da mevcuttur. Sır altı tekniğindeki mavi-beyaz çinilerde stilize geometrik motiflerle bitkisel desenler hâkimdir. İstanbul'dan gelen Mehmed Halîfe başkanlığındaki on iki nakkaş tarafından yapılan kubbe içi, pandantifler, pencere çevresi, minber külâhı ve son cemaat yerinin pencere alınlıkları ile

mahfil tavanlarındaki kaliteli ve çok renkli kalem işi süslemelerde klasik motifler kullanılmıştır.

Alçı süsleme, mihrap alınlığındaki mukarnas sırasında görüldüğü gibi mihrap duvarının orta sırasındaki renkli revzenlere sahip pencerelerde de uygulanmıştır. Kapı ve pencere kanatlarındaki zengin ahşap işçiliğini madeni kabaralar ve kapı tokmaklarındaki zarafet tamamlamaktadır. Pencere kemerlerinde kırmızı ve beyaz renklerdeki taşların almaşık olarak kullanılması ile çok renkli ve armonik bir görüntü elde edilmiştir.

Medrese. Caminin kuzeydoğusunda yer alan ve 1000-1001 (1592-1593) yılları arasında inşa edilen yapının mimarları Mahmud ve Mehmed ağalardır. Halen Manisa Arkeoloji ve Etnografya Müzesi olarak kullanılan yapı dikdörtgen planlı, revaklı, açık avlulu ve tek eyvanlıdır. Üzerleri yirmi adet kubbeyle örtülü olan odalar avlunun güney, doğu ve batısında sıralanmakta, önlerinde yine kubbeli revaklar yer almaktadır. Üç bölümlü bir revak bulunan dershane-mescid avlunun güney kenarında tek kubbeli kare planlı bir mekân halindedir. Medresenin kapısı batı cephesine açılmış olup avlunun batı kenarında da bir revak bulunur. Avlunun ortasındaki mermer havuz ise yenidir.

İmaret. Medresenin doğusundaki dikdörtgen planlı, açık avlulu ve revaklı imarete güneybatı köşesindeki kapıdan girilir. Ortasında kare biçimli mermer bir şadırvan bulunan avlunun çevresini yirmi kubbeli bir revak kuşatır. Külliyeye ait dükkânlar imaretin kuzeydoğu duvarına bitişik bir şekilde yan yana sıralanmıştır. Dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü dükkânların ön cepheleri yuvarlak kemerlidir.

Kütüphane. Caminin güneydoğusuna yakın bir yerde avlunun içinde bulunmaktadır. Manisa Arkeoloji ve Etnografya Müzesi’ndeki kitâbesine göre 1221’de (1806) Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa tarafından inşa ettirilmiş olup sekizgen planlı, üzeri alçak kasnaklı ve sekiz dilimli basık bir kubbe ile örtülüdür. Kapısı kuzeye bakan cephesinde olup önünde iki sütuna dayanan üzeri çapraz tonozlu bir revak yer alır. Dört cepheye altlı üstlü ikişer adet olarak yerleştirilmiş sekiz pencereden alt sıradakiler dikdörtgen şeklinde, üst sıradakiler yuvarlak kemerli küçük açıklıklar halindedir. İç mekânda pencerelerin arasında sivri kemerli geniş ve derin nişler bulunur.

Çeşme. Külliyede iki çeşmeden biri cami avlu duvarının kuzeydoğu köşesinde sivri kemerli kesme taştan yapılmıştır ve ayna taşı mermerden kaş kemerlidir. Dört adet kaş kemerli taş yeri bulunmaktadır. Zemin yükseldiği için biraz çukurda kalan diğeri ise medresenin kuzeydoğu köşesinde olup basık kemerli bir niş içinde sivri kemerli olarak düzenlenmiştir. Kesme taştan yapılan çeşmede iki küçük taş yuvası vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 82; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 70, 74-75; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitabeler II, İstanbul 1347/1929, s. 92; Kâmil Su, Mimar Sinan'ın Eserlerinden Muradiye Camii, İstanbul 1940; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 14-18, rs. 21-24; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50, I, 218; II, 160; a.mlf., "Muradiye Camii", Gediz, II/13, Manisa 1938, s. 2-3; Sadık Karaöz, Manisa İli Kütüphaneleri, Ankara 1974, s. 24, 29; Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 546; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 219-222; M. Baha Tanman, "Sinan'ın Mimarisi İmaretler", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 345-346; Oktay Aslanapa,

Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 150-157, rs. 95-101, plan 48-50; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 101-103; a.mlf., "Manisa Muradiye Camii İnşasına Dair", TED, sy. 13 (1987), s. 177-194; İnci Kuyulu, Karaosmanoğlu Ailesine Ait Mimari Eserler, Ankara 1992, s. 100-105; Nusret Köklü, "Manisa'da Osmanlı Eserleri-2", Manisa, sy. 5, Manisa 1994, s. 3-13; Hakkı Acun, Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999, s. 214-243, 336-341, 460-465, 565-568, 588-590; Zekiye Erinç, "Manisa'nın Muhtelif Devirlerinden Tarihi Kıymete Haiz Olan Eserler", Gediz, I/3 (1937), s. 14; M. Çağatay Uluçay, "Manisa Muradiye Camii", a.e., IV/39 (1940), s. 6-7; a. mlf., "Manisa Tarihine Dair Vesikalar: Çeşnigir Sinan Bey Camii, Ali Bey Camii, Muradiye Camii",

a.e., IV/46 (1941), s. 6; a.mlf., “Muradiye Camii Onarılırken”, a.e., VIII/95 (1946), s. 2-5; Aziz Ogan, “Manisa Muradiye Külliyesi”, TTOK Belleteni, sy. 150 (1954), s. 9-11; R. Anhegger, “Beiträge zur Osmanischen Baugeschichte II. Die Üç Şerefeli Cami in Edirne und die Ulu Cami in Manisa zur Baugeschichte der Muradiye Moschee in Manisa”, Istanbuler Mitteilungen, sy. 8, İstanbul 1958, s. 40-56; Erdem Yücel, “Manisa Muradiye Camii Restorasyonu”, Arkitekt, sy. 315, İstanbul 1964, s. 88-90; a.mlf., “Manisa Muradiye Camii ve Külliyesi”, VD, VII (1968), s. 207-214; İlhan Akçay, “Cumhuriyet Devrine Kadar Manisa Kütüphaneleri”, TK, IV/41 (1966), s. 453-457; Semavi Eyice, “Muradiye Camii”, TA, XXIV, 446-448.

Enis Karakaya

MURÂDİYE MEDRESESİ

Tunus'ta XVII. yüzyılda inşa edilen medrese.

Başşehir Tunus'un Medine olarak adlandırılan ilk yerleşim merkezinde yer alan Murâdiye Medresesi, Zeytûne Camii'ni doğu yönünden kuşatan Kumaş Çarşısı ile kuzeyden Leffe Çarşısı ve güneyden Kavaf Çarşısı'nın çevrelediği alandaki bir yeniçeri kışlasının yerine inşa ettirilmiştir. Kitâbesi bulunmayan medrese, Hammûde Paşa'nın oğlu Murad Bey tarafından 1084 (1673) yılında yaptırılmıştır. Kurumun ilk müderrisliğine Şeyh Muhammed el-Gammâd tayin edilmiştir. Kaynaklarda Tevbe Medresesi olarak da geçen ve 1981'de önemli bir onarım geçiren yapıda günümüzde belediyeye ait küçük el sanatı atölyeleri faaliyet göstermektedir. Medrese, revaklı avlu çevresinde sıralanmış talebe hücreleri ve mescidiyle Tunus'taki Osmanlı medreselerinde sıkça rastlanan klasik plan şemasına sahiptir.

Şehrin ticarî faaliyetlerinin yoğun olduğu bölümünde yer alan yapının bütün dış cepheleri dar sokaklara açılan tonoz örtülü dükkânlarla kapatıldığından dıştan kolayca algılanamamaktadır. Yapıya Kumaş Çarşısı'na açılan, dıştan sade silmelerle kuşatılmış düz atkılı bir kapı ile girilmekte, dikdörtgen planlı bir hol ile beşik tonoz örtülü küçük bir hücre içinden 11,75 × 12,75 m. ölçülerindeki dikdörtgen avluya geçilmektedir. Açık kahverengi taş sütunlar üzerinde yükselen on altı atnalı kemerli ve düz çatılı zeminden bir seki ile yükseltilen revaklar, düzgün kesme taş malzeme ile döşenmiş avluyu dört yönden çevrelemektedir. Kare altlıklara oturan sütunların üzerinde Hafsî tipi sütun başlıkları yer almaktadır. Kemerlerin üzerinde iki sade silme ile hareketlendirilen duvarlar ve bunun üzerinde ikinci kat revakları bulunmaktadır. Mescidin atnalı kemerli kapısı ile hücrelerin düz atkılı kapı ve pencere açıklıkları dışında kalan yüzeyler son yıllarda çinilerle kaplanmıştır. Kapı ve pencerelerin üst hizasında alçı kabartmalı olarak kûfî hatlı ince bir kuşak bütün cepheleri dolanmaktadır.

Sadece kuzey ve doğu kenarındaki hücrelerin alt katta bulunan dokuzu beşik tonozlarla örtülmüştür. Bugün dolap ve ocak nişi gibi unsurlara rastlanmayan hücrelerden doğudakilerin ara duvarları kaldırılarak

birleştirilmiştir. Avlunun güneyinde daha küçük bir avlu çevresinde ortada bir sütunun taşıdığı, doğu-batı yönünde uzanan kemerle ayrılan abdest alma yerleri ve helâlar bulunmaktadır. Bu kısma doğu duvarına uzanan, üzeri beşik tonozlarla örtülü yaklaşık 8 m. uzunluğundaki bir holün ucundaki kapıdan girilmektedir.

Avlunun güneydoğu kenarındaki 8,20 × 7 m. ölçülerine sahip mescide kuzeydoğu cephesinin ortasında atnalı kemerli bir kapıdan girilmektedir. Cepheden taşmayan, iki yanda düz atkılı ve mermer söveli iki geniş pencerenin bulunduğu kapı tamamen mermer malzeme ile yapılmıştır. Siyah renkli düz bir çizgiyle çevrelenen sövelerin üzerinde siyah-beyaz taştan yapılmış, kemeri dıştan çevreleyen siyah renkli düz silmeler kemerin yan ve kilit taşı bölümlerinde düğüm oluşturmaktadır. Mescidin üst örtüsü, birbirine atnalı kemerlerle bağlanan dört sütunla taşınan dokuz çapraz tonozdan meydana gelmektedir. Dâirevî altlıklar üzerinde yükselen sütunlar avluda olduğu gibi Hafsî tipi başlıklara sahiptir. Tonozlar, sütun başlıkları üzerinde boş bırakılmış düz bir yüzey halinde uzanan sütun tablalarına oturmaktadır. Düzgün kesme taş söveli kapı ve pencere nişlerinin üst hizasında alçı kabartma sülüs hatlı âyet kuşağı bütün duvarları dolanmaktadır. Bunun üzerindeki duvar yüzeyleri ve üst örtüyü oluşturan tonozlar bezemesizdir.

Mescidin güneydoğu duvarına yerleştirilen mermer mihrap yarım daire planlı olup 1 m. kadar derinliğe sahiptir. Yan kısımların köşelerindeki, duvara bağlı sütunçeler üzerinde yükselen atnalı kemer giriş kapısında olduğu gibi siyah beyaz taşlarla örülmüştür. Kemeri çevreleyen silmeler yanlarda düğümler oluşturmuş, kalın siyah bir konturla çevrelenen alınlıklar boş bırakılmıştır. Alçıdan mihrap kavsarası, kolları üstteki yarım madalyonda birleşen ters üçgenler ve yedi kollu yıldızlarla süslenmiştir.

Avlunun kuzeydoğu köşesindeki bir kapıdan girilen hücrenin içinden merdivenlerle ikinci kata çıkılmaktadır. Giriş katı ile hemen hemen aynı düzenlemenin görüldüğü ikinci katta dört yönde revaklar ve hücreler bulunmaktadır. Revaklar köşelerde “L” şeklinde pâye, ortada ise alt kattakilere göre daha kısa tutulmuş bodur sütunlara dayanmaktadır. Sütunların üzerinde kısa tutulan düz bir yüzeyden sonra tek sıra halinde uzanan konsolla sütunlar üzerine kemersiz olarak oturan çatıya

geçilmektedir. Hücreler alt kattakilerle aynı özelliklere sahiptir. Revaklara açılan düz atkılı kapılardan girilen ikinci kat hücrelerinden kuzeydekiler revaklara, diğerleri dışa açılan pencerelerden ışık almaktadır. Odalar alt katta olduğu gibi burada da ara duvarları kaldırılarak birleştirilmiştir.

Murâdiye Medresesi revaklı avlu çevresinde dizilen beşik tonozlu talebe hücreleri, mescidi, etrafında helâları ve abdest alma yerlerinin bulunduğu küçük tutulmuş ayrı bir iç avludan oluşan planı ile Kābis'te Mehmed Bey Medresesi ve Tunus'taki Nahle, Bâşiyye, Süleymâniye, Âşûriyye medreselerine benzemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'd-Diyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân, Tunus 1963, II, 42-43; G. Marçais, Manuel d'art musulmân, Paris 1927, II, 859-860; a.mlf., L'architecture musulmane d'occident, Paris 1954, s. 466; Slimane Mostafa Zbiss, Les monuments de Tunis, Tunus 1971, s. 55; a.mlf., La medina de Tunis, Tunus 1981, s. 32; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Ḫulâṣatü târîḫi Tûnis, Tunus 1963, s. 169; Jamila Binous, Tunis la ville et les monuments, Tunus 1980, s. 92; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - el-Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985, s. 299-302; Ahmed Saadaoui, Tunus ville ottamane, Tunis 2001, s. 103-105; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 91-93; R. Brunschvig, "Quelques remarques historiques sur les medersas de Tunisie", RT, sy. 6 (1931), s. 282-283; a.mlf., "Tunus", İA, XII/2, s. 65; Mehmed Maksudoğlu, "Tunus'ta Hakimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi", AÜİFD, XV (1968), s. 179-181.

Kadir Pektaş

MURAKABE

(المراقبة)

Kulun, sürekli biçimde Allah Teâlâ'nın gözetimi altında bulunduğunun şuur ve idrakinde olması anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "denetlemek, gözlemek, gözaltında tutmak, kontrol etmek" gibi mânalara gelen murâkabe tasavvufta mânevî bir hali ifade etmek üzere kullanılmış ve çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Aynı kökten rakīb kelimesi Allah'ın isimlerindendir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kullarını (en-Nisâ 4/1) ve her şeyi (el-Ahzâb 33/52) gözetim ve denetimi altında tuttuğu belirtilmektedir.

Mutasavvıflar murakabeyi açıklarken yukarıda zikredilen âyetlere ve Hz. Peygamber'in ihsanı, "Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir" şeklinde tarif etmesine (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 57) atıfta bulunurlar (Serrâc, s. 83; Kuşeyrî, s. 405). Kul zâhir ve bâtınının, dış ve iç âleminin sürekli biçimde Allah'ın gözetimi altında olduğunu ve kendisinin O'nun huzurunda bulunduğunu kesin şekilde bildiği zaman murakabe halini gerçekleştirmiş sayılır. Muhâsibî'ye göre aslolan kalple ilgili bâtınî murakabedir. Eğer bir kimse bâtınını murakabe ve ihlâsla düzgün hale getirirse Allah da onun zâhirini mücahede ve sünnete tâbi olma haliyle süsler (Sülemî, s. 60). Cüneyd-i Bağdâdî, murakabenin hakikatine eren kişinin her an rabbini düşünmesi gerektiğini söyler (Kuşeyrî, s. 407). Hücvîrî, meşâyihten her birinin müridlerini terbiye konusunda kendine has bir yol tuttuğunu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin usulünün murakabe olduğunu belirtir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 245). Sülemî, Hakîm et-Tirmizî'nin çevresindekilere, nazarı üzerlerinde bulunan Allah'ı daima murakabe etmelerini söylediğini belirtir (Ṭabaḳāt, s. 220).

Serrâc'a göre murakabe ehli üç hal üzere bulunur: İç dünyalarını murakabe, mâsivâdan fâni olup Hakk'ı Hak için murakabe ve Allah'ın korumasına sığınıp O'nu murakabe hali (el-Lümaʿ, s. 83). Gazzâlî'ye göre murakabe halini mârifet ve yakīn meydana getirir. Yakīn ve mârifet sahipleri kurbiyet

makamına ulaşmıştır. Bunlar da sıddîklar ve takvâ ehli olmak üzere iki kısım olup her birinin murakabedeki derecesi farklıdır (İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, IV, 386). Sâlik hem rabbini hem kalbini murakabeyle yükümlüdür. Bir yandan Allah'ın kendisini sürekli murakabe ettiğini hatırında tutmalı, öte yandan nefsin ve şeytanın düşmanı olduğunu, kendisini günaha sokmak için fırsat kolladığını unutmamalı ve tedbirli davranmalıdır (a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 85).

Murakabe sâlikin içine dönmesi, dikkatini nefsi ve kalbi üzerinde yoğunlaştırması, gönlünden ve zihninden geçen her şeyi kontrol etmesi, daha sonra da kendini Hakk'a vererek derin düşüncelere dalması, O'ndan başka her şeyi unutmasıyla gerçekleşir. Cüneyd, bu durumdaki sâlikin halini deliğinden çıkması muhtemel fareyi bekleyen kedinin haline benzetmiş ve kendisinin murakabenin ne olduğunu kediden öğrendiğini söylemiş, bununla sâlikin Hak Teâlâ'dan gelmesi muhtemel feyzi tam bir murakabeyle beklemesi gerektiğine işaret etmiştir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî rakīb kelimesinin Allah'ın bir ismi olduğunu (en-Nisâ 4/1; el-Ahzâb 33/52), ancak insanların bu ismin hassalarından istidatları nisbetinde pay aldıklarını söyler. Allah bütün âlemleri rakīb ismiyle denetler ve eşya bu sayede varlığını korur ve sürdürür. Allah, insanları bu ismiyle doğrudan denetlediği gibi rakīb ve atîd (Kāf 50/18) adlı melekler vasıtasıyla da denetler. "Allah'ın gördüğünü bilmiyor mu?" (el-Alak 96/14) meâlindeki âyette hayâ murakabesine işaret edildiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, insanın iç âleminde tecelli eden Allah'ın âyetlerini temaşa etmesine (ez-Zâriyât 51/21) "kalbin murakabesi" adını verir (el-Fütûḥât, II, 275-280).

Murakabeye Nakşibendiyye tarikatında ayrı bir önem verilmiştir. Bahâeddin Nakşibend murakabeyi, "devamlı olarak yaratıcıya nazar halinde bulunan sâlikin yaratılanı görmeyi unutması" şeklinde tanımlar. Ubeydullah-ı Ahrâr'a göre murakabe bekleyişten ibarettir ve sülûkün nihayeti bu beklemenin sonucudur. Allah'ın emir ve yasaklarını gözetmek avamın, muhabbet cezbesiyle sürekli biçimde Hakk'ın vahdet sırrını her şeyde görmek havassın murakabesidir (Nasrullah Bahâî, s. 31, 32, 164). Her şeyde Hakk'ı müşahede ettiklerini söyleyen sûfîlerin kastettikleri bu anlamdaki murakabedir. Nakşibendiyye'de Hakk'a sohbet, râbıta, zikir ve

murakabe ile erildiğine, murakabenin zikirden üstün olduğuna inanılır. Murakabe yolu nefiy ve zikir yolundan daha üstündür (Muhammed b. Abdullah el-Hânî, s. 78-85). Melâmet ehlinin "gönül beklemek" dediği de aslında murakabedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 57; Muhâsibî, el-Veṣâyâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 313; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 31, 83; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 166, 182; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 60, 220; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 405, 407; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 245; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1939, IV, 384-386; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 85; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 142-144; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 275-280; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 286; Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, el-Hadîḳatü'n-nediyye fî âdâbi ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye, İstanbul 1983, s. 84, 85; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, İstanbul 1984, s. 53, 78-85; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl, Kahire 1298, s. 177-180; Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1325, s. 31, 32, 164; Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaẖş, London 1988, X, 38-46.

Süleyman Uludağ

MURAKKA‘

(مرقع)

Güzel yazı örneklerinin bir araya getirilmesiyle hazırlanan albüm.

Arapça’da “yamalı” mânasına gelen murakka‘ kelimesinin albüm anlamındaki aslı murakkaa olup Farsça’dan Türkçe’ye murakka‘ şeklinde geçmiştir. Çoğulu murakkaâttır.

Bir murakkaa girmesi tasarlanan kıtalar, germe (aş. bk.) usulüne göre hazırlanmış bir mukavvaya yapıştırılıp çevresi bezendikten sonra bunlar aynı ebatta kesilerek sırt sırta getirilir ve üç kenarından ince bir deri veya kumaş şeritle birbirine tutturulur. Yapıştırılan bu şeritler aynı zamanda kıta kenarlarının yıpranmasını önler. Daha sonra bu ikili kıta yine deri veya kumaş bir şeritle dibinden bir başka ikili kıtaya bağlanır. Bütün kıtalar böylece bir araya getirilince murakka‘ klasik üslûpta ciltlenerek üzerine kap geçirilir. Bu tarz murakka‘lar “düz murakka‘, kitap murakka‘” veya sadece murakka‘ adıyla bilinir. Sırt sırta gelen iki kıta sadece boğaz tarafından birbirine bağlanır ve bu diğerlerinde de aynen tekrarlanırsa bütün kıtaları aynı anda açıp görmek ve ardından zikzaklı olarak katlamak mümkün olur. Yalnızca birinci kıtasından kabına bağlanan bu cinse “körüklü murakka‘” ismi verilir.

En eski örneklerine XV. yüzyıl sonlarında rastlanan murakka‘lar önceleri kitap şeklinde hazırlanmıştır. Böylece güzel yazılarla beraber farklı zamanlara ait minyatür, katı‘, tezhip gibi değişik sanat dallarının bir araya getirilerek uzun zaman yıpranmadan korunması sağlanmıştır. Muhtevasına göre az veya çok sayıdaki kıtaların bir araya gelmesiyle teşekkül eden murakka‘lar, bazan minyatür ve tezhip al-bümü olarak yapılmışsa da en fazla hüsn-i hat için kullanılmıştır.

Bilhassa tek harfleri ve iki harfin bitişmesini gösteren müfredat meşkı (elifbâ) yahut kelime ve cümle terkibini öğreten mürekkebat meşkı (kasideler, dualar, âyetler ve hadisler) olarak sıralı bir sayfa düzeni içindeki

murakka‘ların kıtaları böyle bir meşk murakkaı için özellikle yazılmışsa hattatının imzası sadece sonuncu kıtada bulunur.

Eski murakka‘larda hat nevi olarak en çok aklâm-ı sitteye ve ta‘lîke rastlanır. Aklâm-ı sittenin büyük cinsleri olan sülüs, muhakkak, tevkī‘ yazılarından biriyle yazılan tek satırın altına ince kalemle yazılan cinslerden (nesih, reyhânî, rikā‘) birinin getirilmesi âdet olmuştur. Bir sıra içinde yazılmış murakka‘ kıtalarında her yazı çeşidinin metni ayrı olarak süregelir. “Müteselsil murakka‘” adını alan bu tarz murakka‘lardaki kıtaların ibareleri yarıda kalmışsa devamı olan kıtalarda tamamlanır. Buna mukabil müstakil kıtaların bir araya getirilmesiyle sonradan hazırlanan ve “toplama murakka‘” denilen murakka‘larda her biri müstakil ve hattatı tarafından ayrı ayrı imzalanmış, hatta muhtelif hattatlarca yazılmış kıtaların bir araya getirildiğine de rastlanır.

Çeşitli kıtaların toplandığı murakka‘larda bir kıtanın ölçüsü diğerine uymuyorsa sadece karşılıklı iki kenarın iç pervazı daha geniş tutularak yahut takoz adı verilen iki yönlü ayrı bir ara pervaz eklenerek ebadın uyumu sağlanmış olur. Buna riayet edilmeden hazırlanmış murakka‘ kıtaları da mevcuttur.

Murakka‘ germek de şöyle uygulanır: Hazır kartonların bulunmadığı eski dönemlerde ebat itibariyle farklı boydaki sağlam kâğıtlar nemlendirilip düzgün bir murakka‘ tahtası üstünde birbirine yama gibi yapıştırılır, kâğıtlar geniş kenar paylarıyla dört tarafından bu tahtaya da yapışmış olurdu. Kuruyunca “mukavva” (takviye edilmiş) adıyla anılan bu gerilmiş kâğıtlar üstüne kıtalar yapıştırılıp etrafı bezendikten sonra cetvel yardımıyla kesilerek yerinden kurtarılırdı.

Murakka‘lar İslâm sanatlarının renk, desen, minyatür ve hat bakımından ince bir zevkle işlenmiş en zengin eserleridir. Celî yazıların gelişmesinden önce hat sanatının en güzel örnekleri daha çok yazma kitaplarda ve murakka‘larda görülürdü. Müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda, bilhassa Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde çok değerli murakka‘ örnekleri bulunmaktadır. Avrupa ve Amerika’da İslâm sanatlarına duyulan ilginin artmasına bağlı olarak Hint, İran ve Osmanlı murakka‘ları sahasında

tıpkıbasımla beraber araştırmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Uğur Derman, "Murakkaalar", Sabancı Koleksiyonu, İstanbul 1995, s. 46-51; a.mlf., "Türk San'atında Murakka'lar", İlgi, sy. 32, İstanbul 1981, s. 40-43; O. F. Akimushkin, Das St. Petersburger Murakka', Salzburg 1996; Mâyil-i Herevî, "Muraḳḳaʿ-ı Sâzî der Devre-i Tîmûriyân", Hüner ü Merdüm, sy. 143, Tahran 1353 hş., s. 32-47; Z. Cihan Özsayıner, "Hat Sanatında Murakkalar", Antika, sy. 14, İstanbul 1986, s. 16-19; B. W. Robinson, "Muraḳḳaʿ", EI² (İng.), VII, 602-603.

M. Uğur Derman

MURASSA‘

(bk. TARSÎ‘).

MURDÂR

(المردار)

Ebû Mûsâ Îsâ b. Sabîh (Subeyh) el-Murdâr el-Basrî (ö. 226/841)

Bağdat Mu‘tezilesi’nin önde gelen kelâmcılarından.

Doğum tarihi ve ailesi hakkında bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda geçen Basrî nisbesinden hareketle (Zehebî, X, 548) Basra asıllı olduğu söylenebilir. Lakabı olan Farsça murdâr (kirli, lekeli) kelimesi İran’la ilişkisini hatıra getirmektedir. Bağdat Mu‘tezile ekolünün kurucusu Bişr b. Mu‘temir’den ders aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. Bişr’in ölümünün ardından onun öğretim faaliyetlerini devam ettiren Murdâr, Bağdat’ta Mu‘tezile mezhebinin gelişmesine ve yayılmasına katkı sağlamıştır. Yaşadığı dönemde kıssa ve haberleri en iyi bilen kişi diye anıldığı ve düşüncesinin berrak, ifadesinin sağlam olduğu belirtilen Murdâr’ın, hakkında reddiye yazdığı Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile de irtibatı bulunduğu bilinmektedir. Hatta Ebü’l-Hüzeyl, onun ders meclisine katıldığı bir sırada kulların sorumluluğu ile Allah’ın adaleti konusundaki görüşlerini dinlemiş ve Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd’in mensuplarını bu seviyede görmekten dolayı memnuniyetini ifade etmiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 277-278; İbnü’l-Murtazâ, s. 70-71). Buna rağmen Murdâr’ın, Ebü’l-Hüzeyl ile ve diğer önde gelen Mu‘tezile kelâmcılarıyla kıyasıya münazaralarda bulunduğu kaydedilmektedir.

Ca‘fer b. Harb ve Ca‘fer b. Mübeşşir gibi âlimler yetiştiren Murdâr aynı zamanda Ebû Züfer, Muhammed b. Süveyd ve Ebû Mücâlid Ahmed b. Hüseyin gibi bilginlerin yetişmesinde büyük katkılar sağlamıştır. Onun kelâm konularındaki düşünceleri, Sümâme b. Eşres, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Nazzâm ve Ali el-Esvârî gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir. Zühd ve takvâsıyla tanınan Murdâr, ölümünün yaklaştığını hissedince haram karışmış olabileceği endişesiyle mallarını ihtiyaç sahiplerine dağıtmış, bundan dolayı kaynaklarda “Mu‘tezile’nin rahibi” diye anılmış, ancak bu ifade muhalifleri tarafından kendisini küçümsemek amacıyla da

kullanılmıştır. Murdâr büyük ihtimalle Bağdat'ta vefat etmiştir.

Eserleri zamanımıza intikal etmeyen Murdâr'ın düşünceleri, kelâm ve

mezhepler tarihi kaynaklarında mevcut nakillerin birleştirilmesiyle kısmen öğrenilebilmektedir. Buna göre, Allah'ın mahiyetini kavramanın insan idrakini aştığı şeklindeki kanaatinde hareket noktasını Mu'tezilî tevhid doktrini teşkil eder. Bu hususta çağdaşı Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın âhirette keyfiyetsiz görüleceği yönündeki anlayışına karşı çıkar. Allah'ın mutlak mânada kādir olduğunu, bu sebeple Mu'tezile'deki hâkim görüşün aksine O'nun her türlü fiili ve bu fiillerin zıddını yapmaya muktedir bulunduğunu, zira kabih fiilleri nefyetmenin Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geleceğini, dolayısıyla teoride meselâ, "Allah kullarına zulmedemez, yalan bir beyan ortaya koyamaz" denilemeyeceğini, ancak pratikte sâlih bir müslümanın bile işlememesi gereken kötü fiillerin Allah'a nisbet edilmesinin çirkin bir durum arzettiğini belirtir (Hayyât, s. 54-55; Eş'arî, s. 200-201, 555-556). Murdâr, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kula ait kudretin (istitâat), fiilin oluşmasını sağlayacak şartların elverişli bulunmasının ötesinde bir araz teşkil ettiği görüşünü benimsemiş, Kur'an'ın kadîm olduğunu söyleyenlerin Allah'ın yanında bir başka kadîm varlık kabul ettikleri için küfre girdiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca edebî açıdan Kur'an gibi bir kitap vücuda getirmenin teoride insanlar için mümkün olduğunu söylemiştir. Murdâr, insanlara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlerle Allah'ın keyfiyetsiz gözle görüleceğini söyleyenleri de tekfir etmiş (Şehristânî, I, 69), aynı şekilde, muhtemelen bazı devlet ricâlinin zulmüne ve dinî konulardaki kayıtsızlığına duyduğu aşırı tepki yüzünden, idarecilerin yanında bulunan ve onların nimetlerinden faydalanan kimseleri küfre sapmakla suçlamış, bu durumdaki insanların miras bırakamayacağını ve kendilerinin de miras alamayacağını iddia etmiştir (Bağdâdî, s.100).

Nâşî el-Ekber'e göre Murdâr'ın imâmet hakkındaki fikirleri hocası Bişr'in düşüncelerine benzemekte ve genel olarak Bağdat Mu'tezile ekolünün telakkilerine uygun düşmektedir. Murdâr, daha faziletli birinin mevcut olması halinde bile aşağı mertebedeki kimsenin imâmete getirilmesini câiz görmüştür (Mesâ'il, s. 52). Bununla birlikte onun, hocası Bişr gibi Hz. Ali'yi fazilet itibariyle ilk sıraya alıp almadığı bilinmemektedir. Murdâr'ın

rey ictihadına muhalif olduğu ve dinî hükümlerde kıyası bâtıl saydığı nakledilmektedir.

Mu‘tezile’nin temel düşünceleri çerçevesinde kendine has fikirlere sahip bulunan Murdâr, bazı mezhepler tarihi müelliflerince Mu‘tezile’nin Murdâriyye kolunun lideri olarak zikrediliyorsa da (Bağdâdî, s. 100-101; Şehristânî, I, 68-70) bu tesbit doğru değildir. Zira kaynaklarda bu nisbetle anılan kişi veya fikirlere rastlanmamaktadır. Bu tür adlandırmaları mezheplerin sayısını yetmiş üçe çıkarmanın bir ürünü şeklinde değerlendirmek mümkündür (Watt, s. 282).

İbnü’n-Nedîm’in kaydettiğine göre Murdâr tevhid, adl, Kur’an’ın mahlûk oluşu, şer problemi, muhalif mezheplere ve İslâm dışı inançlara ait görüş ve düşüncelerin reddi gibi konularda otuzdan fazla risâle kaleme almış olup bunların bir kısmı şunlardır: Kitâbü’t-Tevḥîd, Uṣûlü’d-dîn, el-Maʿrife, et-Taʿdîl ve’t-tecvîr, el-Mesâʾil ve’l-cevâbât, Kitâb ʿale’l-aḫbâr ve’l-Mecûs fi’l-ʿadl ve’t-tecvîr, er-Red ʿale’l-Mücbire, Feḍâʾiḥu Ebi’l-Hüzeyl, Kitâb ʿalâ aṣḥabi ictihâdi’r-reʾy, Kitâbü mâ cerâ beynehû ve beyne’l-Başriyyîn, Kelâmü ehli’l-ʿilm ve’l-cehl, Ḫalḳu’l-Ḳurʾân, Kitâbü’t-Tevbe, Aḫbârü’l-Ḳurʾân (diğer eserleri için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 207). Merzübânî’nin Kitâbü’l-Mürşid’inde yer alan uzunca bir hutbesi Josef van Ess tarafından neşredilmiştir (BEO, XXX [1978], s. 307-308, 311-312).

BİBLİYOGRAFYA

Nâşî el-Ekber, Mesâʾilü’l-imâme (nşr. J.van Ess), Beyrut 1971, s. 52; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 53-56, 58, 59, 63, 72, 73, 74; İbnü’r-Râvendî, Kitab Fadihat al-Mu‘tazilah (nşr. ve trc. Abdulamir al-A‘asam), Paris 1975-77, tür.yer.; Ebü’l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 74; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 190, 200-201, 228, 229, 365, 511, 512, 540, 555-556; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 38; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 206-207; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr.

Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 277-279, 296; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 100-101; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 68-70; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 548; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 70-71, 75, 77, 85; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 180, 250, 273, 281, 282, 284; J. van Ess, "Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār", BEO, XXX (1978), s. 307-318; H. Daiber, "al-Murdār", EI^{2} (İng.) VII, 604-605; Muhammed Cevâd Envârî, "Ebû Mûsâ Murdâr", DMBİ, VI, 307-309.

Mustafa Öz

MÛRİYÂNÎ

(الموریاني)

Ebû Eyyûb Süleymân b. Mahled (Dâvûd) el-Mûriyânî el-Hûzî (ö. 154/771)

Abbâsî veziri.

Fars asıllı olup Süleymoğulları'nın âzatlılarındandır. Hûzistan'da Ahvaz'a bağlı Mûriyân köyünden geldiği için Mûriyânî ve Hûzî nisbeleriyle anılır. Mûriyânî, Hâlid b. Bermek'ten sonra Halife Mansûr'un veziri oldu. Yaygın rivayete göre vezirlik görevine getirilmesinin sebebi Mansûr'un, Emevîler devrinde Fars valisinin Îzec nâibi iken zimmetine para geçirdiği iddiasıyla atıldığı zindandan o sıralarda valinin kâtipliğini yapan Mûriyânî tarafından kurtarılmasıdır. Bunun için Mansûr, hilâfete geldiğinin ertesi yılı veziri Hâlid b. Bermek'i Fars valiliğine gönderdiğinde yerine onu getirmiştir (137/754-55). Hâlid b. Bermek'in başşehirden uzaklaştırılması için aleyhinde yürütülen çalışmalarda Mûriyânî'nin de rolü olduğu bilinmektedir (Ya'kūbî, II, 389; Cehşiyârî, s. 98-100; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 23-24).

Mûriyânî, Abbâsî Devleti'ne kuruluş aşamasında ve daha sonra yıllarca kâtip olarak hizmet verdi, on beş yıldan fazla bir süre Halife Mansûr'un vezirliğini yaptı. Fakat o dönemde vezirlik müessesesi henüz tam anlamıyla teşekkül etmediğinden araştırmacılar onun resmen vezir unvanı taşıyıp taşımadığı konusunda farklı görüştedirler. Mansûr'un disiplinli ve otoriter kişiliği de vezirlerin ön plana çıkmasına fırsat vermemiştir. Onun bütün yetkileri elinde tutmasından dolayı döneminin vezirleri Emevîler'in kâtipleri gibiydi. Ancak Mûriyânî'nin halife nezdinde büyük bir itibara sahip olduğu görülmektedir. Bağdat'ın kuruluşu sırasında devletin masrafları artınca Mûriyânî, Mansûr'a kisrânın sarayını yıktırıp malzemelerini yeni binaların yapımında kullanmasını önermiş ve halife o sırada eski itibarına kavuşmuş olan Hâlid b. Bermek'in bu fikre karşı çıkmasına rağmen önerisini benimsemiştir; daha sonra da şehri dört bölgeye ayırmış ve bunlardan birini ona iktâ etmiştir (Cehşiyârî, s. 100).

Halife Mansûr’a Mûriyânî ile kardeşi Hâlid ve oğulları hakkında pek çok şikâyet gelmekteydi. Mûriyânî’nin mal biriktirme konusunda hırslı davranması ve yakınlarına imkân sağlaması da buna ortam hazırlıyordu (İbnü’t-Tıktakā, s. 176). Mansûr’un

bu konuda şüpheleri artınca hâcibi Rebî‘ b. Yûnus’u onu gizlice takip ettirmekle görevlendirdi. Hâcib rakibine karşı bu fırsatı değerlendirdi ve hakkında halifenin duyduklarını doğru çıkaracak bilgiler verdi. Mûriyânî takip edildiği dönemde çok sıkıntılı günler geçirdi. Nihayet 153 (770) yılında kardeşi Hâlid ve oğullarıyla birlikte çeşitli suçlarla itham edilerek hapse atıldı (Taberî, VIII, 42; İbnü’l-Esîr, V, 609-610; İbn Hallikân, II, 411-414); ertesi yıl iki kardeş de zindanda öldü.

Mûriyânî ileri görüşlü, zeki, faziletli ve şahsiyet sahibi bir kimse olup kendi ifadesine göre edebiyat, felsefe, kimya, tıp, astronomi ve matematik gibi ilimlerde bilgi sahibiydi (Cehşiyârî, s. 97). Uzun müddet Mansûr ile çok iyi geçindiği, çeşitli kabiliyetleri sebebiyle halifenin ona karşı sevgi duyduğu, vezirlikle beraber bütün divanların sorumluluğunu da uhdesine verdiği bilinmektedir (a.g.e., a.y.). Önemli işlerde daima halifenin yanında yer alan Mûriyânî’nin Ebû Müslim-i Horasânî ile İbnü’l-Mukaffâ‘ın öldürülmesi meselelerine de adının karıştığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 284; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 361-363; Belâzürî, Ensâb, III, 186, 204, 228, 242-245, 259; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 389; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 480-481, 486-487, 489, 508, 566, 615, 623, 629; VIII, 42, 44, 85; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 97-100, 101, 102-103, 111-112, 115-116, 118-123; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 298; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 208; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VIII, 166, 174-175; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 221; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 609-610, 612; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 294, 322, 410-414; IV, 210; İbnü’t-

Tıktakā, el-Faḫrî, s. 157, 175-176; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 117-118; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 23-24, 335; a.mlf., el-Müştebih, I, 190; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1959, I, 78-87; Tevfîk Sultân Yûzbekî, el-Vezâre: Neşʾetühâ ve teṭavvüruhâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, s. 53-54, 294; İbrâhim Süleyman el-Kürevî, Niẓâmü'l-vezâre, İskenderiye 1989, s. 53-68; Kasım İlgün, Halife Mansûr ve Dönemi (136-158/754-775) (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 131-133; K. V. Zetterstéen, "Muriyânî", İA, VIII, 656-657; C. E. Bosworth, "al-Mūriyānī", EI² (İng.), VII, 628; M. Mehdî Müezzin-i Câmî, "Ebû Eyyûb Mûriyânî", DMBİ, V, 197-198.

Mehmet Aykaç

MURTAZÂ

(bk. ALİ).

MURTAZA EFENDİ, Nazmîzâde

(bk. NAZMÎZÂDE MURTAZA EFENDİ).

MURTAZA EFENDİ, Seyyid

(bk. SEYYİD MURTAZA EFENDİ).

MURTAZÂ eş-ŞERÎF

(bk. ŞERÎF el-MURTAZÂ).

MURTAZÂ ez-ZEBÎDÎ

(bk. ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ).

MÛSÂ

(موسى)

İsrâiloğulları'na gönderilen ve kendisine Tevrat indirilen peygamber.

Hem Yahudilik ve Hıristiyanlığa hem de İslâm'a göre büyük bir peygamber ve İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturan bir liderdir. Hakkında Ahd-i Atîk'in Tevrat dışındaki bölümleriyle Ahd-i Cedîd'de kısmen bilgi bulunmakla birlikte onunla ilgili yegâne kaynak Tevrat ile Kur'ân-ı Kerîm'dir. Tevrat'ın hemen hemen tamamı Hz. Mûsâ'nın ve önderliğini yaptığı İsrâiloğulları'nın tarihinden ibarettir. Yaşadığı döneme ait diğer kaynaklarda kendisinden bahsedilmemekte, Kitâb-ı Mukaddes'te onun dışında bu adı taşıyan başka bir kimse bulunmamaktadır. Tevrat Mûsâ'yı peygamberlerin en büyüğü olarak takdim eder (Tesniye, 34/10). Bu husus, Maimonides'in tesbit ettiği yahudi âmentüsünde bir iman esası olarak yer almıştır. Hz. Mûsâ, Tevrat'a göre sadece ona ait bir nitelik olmak üzere Tanrı ile yüzyüze söyleşen, Tanrı'nın Sînâ'daki vahyine aracı olarak seçtiği, esaret altındaki halkı kâhinler melekûtu ve mukaddes millet haline getiren, eşsiz ve benzersiz bir kişidir (Çıkış, 19/5-6, 33/11; Sayılar, 12/6-8). Mûsâ, Kur'ân-ı Kerîm'de de adı en çok geçen peygamberdir.

Mûsâ adının İbrânîce'deki karşılığı Moşeh olup kelimenin menşei tartışmalıdır. Tevrat'ta nakledildiğine göre Firavun'un kızı onu sudan çıkardığı için kendisine bu adı vermiştir (Çıkış, 2/10). Buna göre Moşeh kelimesi, İbrânîce'de "çekip çıkarmak" anlamına gelen ve Eski Ahid'de nâdiren kullanılan (II. Samuel, 22/17; Mezmur, 18/16) "mşh" (maşah) kökünden gelmektedir. Ancak bu durumda ismin Maşui olması gerekir ki bu takdirde Moşeh kelimesindeki "o" harfinin izahı mümkün olmaz. Ayrıca Moşeh'in geçişli hali "kurtarılmış" değil "kurtarıcı" anlamındadır. Öte yandan Firavun'un kızı İbrânîce konuşmadığı için Mûsâ kelimesine Tevrat'ta belirtilen anlamı vermiş olamaz; dolayısıyla söz konusu türetme doğru kabul edilmemektedir. Mûsâ kelimesinin Ras Şamra tabletlerinde rastlanan İbrânîce "m(w)ş" kelimesiyle alâkalı olabileceği ileri sürülmüşse

de araştırmacıların çoğu kelimenin Mısır kökenli olduğuna kanidir. Nitekim Hz. Îsâ zamanında İskenderiye yahudileri de bu kanaatte olduklarından kelimeye Kıptîce bir menşe aramışlardır. Yahudi filozofu Philon ve tarihçi Josephus, Mûsâ kelimesinin Kıptîce mô (su) ve uşa' (kurtarmak) kelimelerinden türediğini söylemişlerdir. XIX. yüzyıl Mısır bilimcileri kelimenin kökünün Kıptîce olduğunu kabul etmekle beraber anlamı konusunda farklı bir açıklamayı benimsemişlerdir. Bunlar, Grekçe'si Moses olan Moşeh kelimesinin menşeinin Touthmosis (Touthmes, Touth'un oğlu), Ahmes (Ah'ın oğlu) ve Ramesses (Ramses) gibi firavun isimlerinde de bulunan, Kıptîce'de "çocuk doğurmak" anlamındaki msj kökünden türeyen "çocuk" mânasındaki mes olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yoruma da itiraz edilmiş, ancak diller arasında harf değişikliğinin normal olduğu, dolayısıyla Kıptîce'deki "s"nin İbrânîce'ye "ş" olarak geçtiği göz önünde bulundurularak Kıptîce'deki mes(j) kelimesinin bazı kitâbelerde mş diye yazıldığı belirtilmiş, böylece Moşeh kelimesinin Kıptîce bir kökten geldiği kanaati benimsenmiştir. Mısır bilimcilerin çoğu, Moşeh kelimesinin Mısır dilinde "çocuk" anlamındaki mes / mesu kelimesinin farklı yazılmış şekli olduğunu kabul etmektedir. Kıptîce'de bu kelime yalnız başına veya Amosis, Tuthmosis gibi isimlerde olduğu gibi birleşik halde kullanılmaktadır. Ancak Firavun'un kızının mes kelimesini tek başına mı yoksa bir tanrı adıyla birlikte mi kullandığı bilinmemektedir (Mangenot, DB, IV, 1191; Cazelles, DBS, V, 1320; EJd., XII, 372, 379). Arap dilcileri de Mûsâ kelimesinin menşeini tartışmışlardır. Kelimenin aslının İbrânîce "su" anlamındaki mu ve "ağaç" anlamındaki şa'dan oluşan Moşa olduğu, su ve ağacın yanında veya sudaki bir sandık içinde bulunduğu için Mûsâ'ya bu adın verildiği belirtilmektedir (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 567-568). Câhiliye döneminde

Araplar arasında Mûsâ ismi kullanılmıyordu, bu isim İslâm'ın gelişinden sonra yaygınlaşmıştır.

Yahudilik'te. Tevrat'a göre Mûsâ, Levi kabilesinden Amram ve Yokebed'in oğludur, Mısır'da doğmuştur. Şeceresi Ya'kūb oğlu Levi oğlu Kehat (Kohat) oğlu Amram oğlu Mûsâ olup Amram babasının kız kardeşi Yokebed ile evlenmiş (yahudi inancına göre o dönemde hala ile evlenmek yasak değildi), bu evlilikten Miryam, Hârûn ve Mûsâ dünyaya gelmiştir. Buna göre Mûsâ'nın hem annesi hem babası Levi soyundandır. Üç kardeşin

en büyüğü Miryam, en küçüğü de Hârûn'dan üç yaş küçük olan Mûsâ'dır (Çıkış, 2/1, 6/16-20, 7/7, 15/20; Sayılar, 26/59; I. Târihler, 23/12-14).

Mûsâ, İsrâiloğulları'nın ağır baskı altında tutulduğu ve erkek çocuklarının nehre atılarak öldürüldüğü bir zamanda doğmuştur (Çıkış, 1/8-22). Bu baskı döneminde Levi evinden bir adam bir Levi kızıyla evlenmiş ve Mûsâ dünyaya gelmiştir (Çıkış, 2/1-2). Her ne kadar daha sonra Mûsâ'nın ablasından (Çıkış, 2/4) ve Hârûn'dan bahsediliyorsa da Tevrat'ın bu ifadesinden Mûsâ'nın ilk çocuk olduğu anlamı çıkmaktadır. Mûsâ'nın ailenin üçüncü çocuğu olduğu halde ilk çocukmuş gibi takdim edilmesi Amram'ın, Miryam ve Hârûn'un annesini boşayıp daha sonra tekrar evlendiği ve bu evlilikten Mûsâ'nın doğduğu yahut Amram'ın biri Miryam ve Hârûn'un, diğeri Mûsâ'nın annesi olmak üzere iki kadınla evli bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Fakat Tevrat'ta Amram'ın iki kadınla evli olduğu belirtilmemekte, Mûsâ ilk çocuk olarak nitelendirilmemekte ve onun doğumunun mûcizevî oluşu nakledilmemektedir (Mangenot, DB, IV, 1189-1190).

Yahudi tarihçi Josephus'un naklettiğine göre Amram eşinin hamile olduğunu görünce Allah'a yalvarmış ve kendisine İsrâiloğulları'nı kurtaracak bir çocuğunun olacağı bildirilmiştir. Annesi, çok güzel olan oğlunu (Resullerin İşleri, 7/20) öldürülmekten kurtarmak için üç ay gizlemiş, daha sonra sazdan bir sepeti harç ve ziftle sıvamış, çocuğu içine koyup nehre bırakmış ve Miryam uzaktan onu gözlemiştir. Firavun'un kızı yıkanmak için nehre indiğinde çocuğun içinde bulunduğu sepeti görüp aldırmış, İbrânîler'in çocuklarından olduğunu bildiği halde onu sevmiş ve himaye etmiştir (Çıkış, 2/2-6). Yine Josephus'a göre Firavun'un Mûsâ'yı evlâtlık olarak alan kızı Thermuthis'tir, fakat onun kral II. Thoutmes'in karısı meşhur kraliçe Hatshepsut olup olmadığı tartışılmaktadır (NDB, s. 264, 503). Philon'un naklettiğine göre Firavun'un kızı evli fakat çocuksuzdu. Bu sebeple çocuğu evlât edinmeye karar vermiş, ancak hemen saraya götürmeyip başka bir yerde belli bir yaşa gelinceye kadar kalmasının uygun olacağını düşünmüştür. Philon'a göre Firavun'un kızı onu kendi çocuğu olarak göstermek için hamile gibi davranmıştır. Çocuğu emzirmek için birçok Mısırlı kadın çağırmış, fakat Mûsâ onların sütünü emmemiştir. Tevrat'a göre bu esnada Miryam gelmiş, çocuk için İbrânî bir kadın bulabileceğini söylemiş, Mûsâ'nın annesini getirmiş ve Mûsâ tekrar

annesine kavuşmuştur. Üç veya dört yaşında sütten kesildiğinde annesi onu Firavun'un kızına götürmüş, o da çocuğu evlât edinip adını Mûsâ koymuştur (Çıkış, 2/7-10). Böylece öldürülmesi emredilen çocuk, bu emri verenin sarayında prens olmuştur. Talmud'a göre (Sota, 12b) Mûsâ'ya Mısırlı kadınların sütünü kabul etmeme emri verilmiştir; çünkü Allah'ın kelâmının çıkacağı bir ağzın helâl olmayan şeyi içmemesi gerekirdi. Mûsâ yaşıtlarından daha büyük görünüyordu ve onlardan daha güzeldi. Josephus'a göre kız Mûsâ'yı Firavun'a götürerek tahtın vârisi olmasını önermiş ve kralın kucağına oturtmuştur. Kral onu kucaklamış, tacını başına koymuş, ancak çocuk krallık tacını atıp çiğnemiş, bu da Mısır için müstakbel bir kötülüğün işareti sayılmıştır (Mangenot, DB, IV, 1191).

Yahudi geleneğine ve Kitâb-ı Mukaddes'e göre (Resullerin İşleri, 7/22) Mûsâ aristokratlara has bir eğitim almış, dönemin en kültürlü halkı olan Mısırlılar'ın bütün ilimlerinde yetiştirilmiş ve gerek sözlerinde gerekse işlerinde kudretli bir kimse olmuştur. Asur, Kalde ve gizli Mısır öğretisi dahil olmak üzere Mûsâ'nın öğrendiği bütün ilimleri Philon sıralamakta, kralın torunu ve tahtın vârisi diye kabul edilen, zenginlikler ve eğlenceler arasında mütevazi ve iffetli olarak kalan ve bir filozof gibi hayat süren bu gencin faziletinden övgüyle bahsetmektedir. Mûsâ, tahta yakın bulunması sebebiyle devlet yönetiminde üst görevler için yetiştirildiğinden kuvvetle muhtemeldir ki Mısır hiyeroglifi yanında çivi yazısını da öğrenmiş ve askerî, siyasî, idarî, diplomatik alanlarda yetişmiştir (NDB, s. 503). Josephus'a göre Firavun, Mûsâ'yı Habeşistan seferinde ordunun başına getirmiş ve Mûsâ zafer kazanarak geri dönmüştür (Mangenot, DB, IV, 1192).

Mısır'da bulunan Sâmîler genellikle madencilik ve inşaat gibi ağır işlerde çalıştırılıyor, ayrıca memur ve asker olarak da istihdam ediliyordu. Sâmîler memur olabilmek için eğitim almak zorunda idiler. XVIII ve XIX. sülâleler döneminde Mısır'ın Ken'ân diyarı ile ilişkileri oldukça yoğundu. Bu sebeple Ken'ân ülkesinde yaşayanlarla kurulacak münasebetlerde faydalanılmak üzere yetiştirilen Mûsâ, bilhassa Asyalılar'la meşgul olan Firavun Horemheb'in (m. ö. 1320'li yıllar) özel himayesine mazhar olmuştur. Zira onun döneminde Suriye-Filistin bölgesindeki olaylar Mısır için önem arzediyordu (Cazelles, DBS, V, 1321-1322). I. Séti ile (m. ö. 1312-1298) birlikte XIX. sülâle, Hititler'in muhtemel saldırısına karşı Doğu

Delta'yı güçlendirmek durumundaydı ve bu bölgedeki kabilelerden faydalanması gerekiyordu.

Kitâb-ı Mukaddes'te belirtildiğine göre Mûsâ kırk yaşında iken (Resullerin İşleri, 7/23) Delta'nın doğusuna gönderilmiş ve bu vesile ile kardeşleri olan İsrâiloğulları'nı ziyaret etmiştir. Bu arada bir Mısırlı ile kavga eden İbrânî asıllı bir kişiye yardım ederken kaza ile Mısırlı'yı öldürmüş, ertesi gün yine bir kavgaya şahit olmuş ve aynı İbrânî, Mûsâ'nın bir Mısırlı'yı öldürdüğünü açıklayınca Firavun Mûsâ'nın öldürülmesini emretmiş, o da Medyen'e (Midyân) kaçmıştır (Çıkış, 2/11-15; Resullerin İşleri, 7/23-28). Resullerin İşleri'ne göre Mûsâ'nın kardeşlerine gidişi basit bir ziyaret değil onların kaderlerini paylaşmak içindir. Mûsâ imanla büyüyünce Firavun'un kızının oğlu olarak anılmayı reddetmiş ve Allah'ın kavmiyle beraber hakaret görmeyi günahın sefasını sürmeye tercih etmiştir (Resullerin İşleri, 7/23-29; İbrânîler'e Mektup, 11/24-25). Medyen'de bir kuyu başına varan Mûsâ, Medyen kâhininin kızlarına yardım ederek hayvanlarını sulamış, bunun üzerine Medyen kâhini Mûsâ'yı çağırmış ve yanında çalışmasını istemiştir. Mûsâ kırk yıl orada kalmış (Resullerin İşleri, 7/30), onun kızlarından Tsippora ile (Sefora = Zipporah) evlenmiş ve Gerşom ile Eliezer adında iki oğlu olmuştur (Çıkış, 2/16-22, 18/3-4; I. Târihler, 23/15-17).

Mûsâ Medyen'de iken başta Mısır kralı olmak üzere kendisini öldürmek isteyenlerin hepsi ölmüştür (Çıkış, 2/23; 4/19). Saltanatın değişmesi muhtemelen yönetimde de değişikliklere sebep olmuş ve Mûsâ'nın beraber yetiştiği kişilerden biri II. Ramses'in tahta geçişinden sonra önemli bir mevkiye gelmiş, böylece Mûsâ'nın Mısır'a dönüp yönetimle görüşme şartları oluşmuştur (a.g.e., V, 1324). Diğer taraftan İsrâiloğulları üzerindeki baskı devam etmiş ve Allah onlara acımıştır. Mûsâ,

Medyen'deki ikametinin kırkıncı yılında (Resullerin İşleri, 7/30) Horeb dağı çevresinde kayınpederinin sürüsünü otlatırken dağda gördüğü ateşten Tanrı veya O'nun meleği tarafından kendisine seslenilerek peygamber seçildiği bildirilmiş ve İsrâiloğulları'nı kurtarmak için Firavun'a gitmekle görevlendirilmiştir. Mûsâ'nın kendini bu işe ehil görmemesi üzerine başarılı olacağı bildirilmiştir (Çıkış, 3/1-12; Resullerin İşleri, 7/30-35). Tanrı Mûsâ'ya ilk defa Yahve olan adını açıklar (Çıkış, 3/13-15). Kavminin kendisine inanması için ona asâ ve beyaz el mûcizeleri verilir, yine de

inanmadıkları takdirde suların kana dönüşeceği belirtilir (Çıkış, 4/1-9). Mûsâ bu defa da rahat konuşamadığını, ağzının ve dilinin ağır olduğunu öne sürünce kendisine kardeşi Hârûn yardımcı olarak verilir, ayrıca çeşitli mûcizelerin gerçekleşeceği asâsını yanına alması istenir (Çıkış, 4/10-17).

Medyen'e dönen Mûsâ, olanlar hakkında bilgi vermeden Mısır'a gitmek istediğini bildirip ailesiyle birlikte yola çıkar ve Allah'ın emriyle kendisini karşılamaya gelen Hârûn ile Sînâ dağında buluşur (Çıkış, 4/18-27). İsrâiloğulları'nı yeni görevlerine inandıran Mûsâ ve Hârûn, Allah'ın İsrâiloğulları'nı salıvermesini istediğini Firavun'a söyler. Firavun bu isteği reddettiği gibi İsrâiloğulları'nın yükünü daha da ağırlaştırır. Bunun üzerine İsrâiloğulları Mûsâ ve Hârûn'a tepki gösterirler (Çıkış, 5/1-21).

Mûsâ ve Hârûn, Allah'ın emriyle tekrar Firavun'a giderek İsrâiloğulları'nı salıvermesini isterlerse de Firavun kabul etmez. Mûsâ ve Hârûn çeşitli mûcizeler gösterir. Öncelikle Hârûn'un asâsı yılana dönüşüp sihirbazların değneklerini yutar. Firavun'un kalbi katılaşarak İsrâiloğulları'nı göndermeyince bu defa Firavun ve Mısır halkına suların kana dönüşmesi, kurbağalar, tatarcık, at sineği, hayvanların ölümü, çıbanlar, dolu, çekirge, üç gün süren karanlık, ilk doğanların ölümü şeklinde sıralanan on musibet gelir. Her musibette Firavun, İsrâiloğulları'nı salıvereceğini vaad eder, fakat sıkıntı geçince yine inadında ısrar eder (Çıkış, 7/1-11/10). Nihayet her evde ilk doğanların ölümüne Mısırlılar'ın baskısı da eklenince Firavun gitmelerine izin verir (Çıkış, 12/12, 29-36).

İsrâiloğulları 430 yıl kaldıkları Mısır'dan çıkmak üzere gece vakti aceleyle yola koyulurlar, Ramses'ten Sukkot'a, oradan da Etam'a giderler. Mûsâ, Hz. Yûsuf'un kemiklerini taşımaktadır. İsrâiloğulları ilâhî tâlimatla sahil yolu yerine Kızıldeniz çölü yolunu seçerler. Öte yandan pişman olan Firavun ordusuyla yola çıkarak deniz kıyısında konaklayan İsrâiloğulları'na yetişir. İsrâiloğulları bu durum karşısında Mûsâ'ya sitem ederler. Mûsâ asâsını uzatınca Kızıldeniz'in içinde sular ayrılarak yol oluşur, İsrâiloğulları geçer ve Firavun ile ordusu boğulur (Çıkış, 12/1-14/1-31).

Denizde boğulan firavun muhtemelen II. Ramses'tir; zira onun halefi olan Menephtah, tahta geçişinin beşinci yılında (m.ö. 1229 veya 1219) bölgeye yaptığı sefer sırasında İsrâil ile Ken'ân'da karşılaşmıştır. Mısır'dan çıkış

hadisesi milâttan önce XIII. yüzyılın başlarında ve XIX. sülâle döneminde gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü XVIII. sülâle Delta'da ikamet etmiyordu. I. Ramses'in kısa saltanatından sonra iş başına geçen I. Séti, Mısır'ın gücünü sağlamlaştırmaya koyulmuş, tehlikeyi önlemek için Delta'yı güçlendirmiş ve Filistin yolunu birçok kale ile donatmıştır. Ken'ânlılar'a karşı seferler düzenleyerek, ayrıca İsrâiloğulları'nı muhkem şehirlerin inşasında çalıştırarak (Çıkış, 1/11) Ken'ânlılar'ın soydaşlarına güvenmediğini göstermiştir. Bütün bunlar, I. Séti'nin İsrâiloğulları'na baskı uygulayan firavun olduğunu ve halefi II. Ramses'in tahta geçişinin ilk zamanlarında Mûsâ'nın saraya döndüğünü ortaya koymaktadır (a.g.e., V, 1324-1325). İsrâiloğulları'nın Rabb'e takdimede bulunmaları için (Çıkış, 5/3) Hz. Mûsâ'nın Firavun'dan izin talebinin reddedilmesinin sebebi muhtemelen bunun Ken'ânlılar'ın isyanlarıyla aynı döneme rastlamasıdır. Zira II. Ramses'in saltanatının yedinci yılında (m. ö. 1291 veya 1281) Ken'ânlılar isyan etmişlerdi ve isyanlar Güney Filistin'e kadar yayılmıştı. Böyle bir ortamda İbrânîler'in çölde dolaşmak için serbest bırakılmaları tedbirsizlik olurdu (a.g.e., V, 1325). Bununla birlikte Mısır'dan çıkışın kesin tarihi bilinmemektedir. Bu konuda iki görüş vardır. Olay ya milâttan önce 1290'larda II. Ramses döneminde veya milâttan önce 1441'de XVIII. sülâleden Kral Amenofis devrinde cereyan etmiştir (NDB, s. 263-264).

Tevrat'ta nakledildiğine göre denizi aşarak Firavun'dan kurtulan İsrâiloğulları, Mûsâ'nın önderliğinde Kızıldeniz sahili boyunca Sûr çölünde susuz bir halde üç gün boyunca yürür, nihayet bir su kaynağına ulaşırlar; ancak su acı olduğundan Hz. Mûsâ'ya tepki gösterirler, bunun üzerine Mûsâ mûcize ile suları tatlı hale getirir (Çıkış, 15/22-26). Mara adı verilen bu yerden Elim'e, oradan Elim ile Sînâ arasındaki Sin çölüne varırlar. Burada açlıktan şikâyet edince onlara çöl hayatı boyunca devam edecek olan men ve selvâ verilir (Çıkış, 16/1-31). Refidim'de Mûsâ asâsı ile kayaya vurur ve su fışkırır (Çıkış, 17/1-7). Burada da Amalek ile savaş yapılır; Mûsâ elini kaldırdığında İsrâil, indirdiğinde ise Amalek galip gelir (Çıkış, 17/8-16). Yetro, Mûsâ'nın eşini ve iki oğlunu getirir; Yetro'nun tavsiyesi üzerine Mûsâ bazı işlerin yürütülmesi için hâkimler tayin eder (Çıkış, 18/1-27).

Mısır'dan çıkışın üçüncü ayında İsrâiloğulları Sînâ dağına varırlar. Allah Mûsâ'yı dağa çağırır. Daha sonra Mûsâ dağa tekrar çıkar ve orada oruçlu olarak kırk gün kalır. Bu sürede Allah, Mûsâ'ya ibadet eşyası ve ruhbanlık

giysileriyle ilgili kurallar bildirir ve on emri ihtiva eden taş levhaları verir (Çıkış, 19/1-23/33; 25/1-31/18). Mûsâ Sînâ dağından döner, yokluğunda kavminin taptığı altın buzağıyı parçalar, buzağıya tapan kavmini cezalandırır. Ertesi gün Sînâ'ya giderek affedilmelerini ister (Çıkış, 32/30-35) ve İsrâiloğulları affedilir. Mûsâ kırılanların yerine tekrar iki taş tablet hazırlar ve Sînâ'ya çıkar (Çıkış, 34/1-4). İlâhî emirleri alarak yemeden içmeden kırk gün dağda kalır (Çıkış, 34/27-28). Diğer emirler ve yasaklar kendisine bildirilir (Çıkış, 35/4-39/42, 40/1-36; Levililer, I-IV; XI-XV).

Hz. Mûsâ, ikinci kırk günlük oruç döneminden sonra dağdan indiğinde Tanrı ile yüzyüze görüşmesi sebebiyle yüzü kavmini korkutacak derecede parlar (Çıkış, 34/29). Mısır'dan çıkışın ikinci yılının ikinci ayında Mûsâ, İsrâiloğulları'nın nüfus sayımını yapar. Daha sonra İsrâiloğulları Sînâ'dan göç ederek Paran çölüne giderler (Sayılar, 10/11-28). Tevrat'ta Mûsâ'nın Habeşî bir hanımından ve Miryam ile Hârûn'un tepkilerinden bahsedilir (Sayılar, 12/1). Mûsâ, Ken'ân diyarı hakkında bilgi almak için heyet gönderir (Sayılar, 13/1-14/39). İsrâiloğulları vaad edilmiş topraklara girmek istemeyince orası onlara kırk yıl yasaklanır ve bu süre çölde geçer (Sayılar, 14/34; Tesniye, 2/14).

İsrâiloğulları Kadeş'te iken Korah (Kārûn) Mûsâ'ya karşı çıkınca bütün malı ve mülküyle toprağa gömülerek cezalandırılır (Sayılar, 16/1-40). Burada yine susuz kalırlar, Mûsâ asâsı ile kayaya vurur ve su çıkar (Sayılar, 20/2-12). Tevrat'a göre Mûsâ ve Hârûn bu mûcize esnasında kendilerinde bir güç vehmederek Tanrı'ya itaatsizlik etmiş olurlar ve vaad edilen topraklara girmekten mahrum bırakılırlar. Mûsâ vaad edilmiş topraklara girmek için niyazda bulunur, fakat kabul edilmez

(Tesniye, 3/25). Mısır'dan çıkışın kırkıncı yılının on birinci ayında Mûsâ, Sînâ'dan itibaren vuku bulan olayları anlatır, yeni kurallar bildirir (Tesniye, 1/1-4/43).

120 yaşına gelen Hz. Mûsâ artık onlara liderlik yapamayacağını bildirir ve görevlerini Yeşu'a devreder (Sayılar, 27/16-23; Tesniye, 1/9, 31/1-3,14, 23). Tevrat'ı Levililer'e teslim eder ve her yedi yılda onu okumalarını ister (Tesniye, 31/9-13). Daha sonra Nebo dağına çıkan Mûsâ orada vefat eder ve bizzat Tanrı tarafından Beytpeor'un karşısına defnedilir. İsrâiloğulları Moab

ovasında Mûsâ için otuz gün yas tutarlar (Tesniye, 34/1-8). Josephus ve Philon'a göre Mûsâ ölümünün yakın olduğunu söylemiş ve yazmıştı. Onun defnedilişine şahit olan yoktur, kabri de bilinmemektedir. Yahudi din âlimleri hiç kimsenin ölümünden sonra Mûsâ kadar yüceltilmediğini, çünkü onun defin işiyle bizzat Tanrı'nın meşgul olduğunu söylemişlerdir. Assomption de Moise adlı apokrifte melek Mîkâil'in Mûsâ'nın naaşı hususunda şeytanla tartıştığı nakledilmektedir. Mîkâil, Mûsâ'nın naaşını defnetmek isterken şeytan Mısırlı'yı öldürmesi yüzünden onun bir kabrinin olamayacağını söyleyerek buna engel olmaya çalışmıştır. Diğer taraftan Mûsâ'nın ölmeyip semaya alındığı da ifade edilmektedir. İbrânîler putperestliğe mütemayil oldukları için Tanrı'nın Mûsâ'nın kabrinin yerini meçhul bıraktığı da belirtilmektedir (Mangenot, DB, IV, 1207).

Hz. Mûsâ Yahudilik'te çok önemli bir şahsiyettir. Kitâb-ı Mukaddes ondan övgüyle bahseder. Tesniye'de, "Rabb'in Mısır diyarında Firavun'a ve bütün kullarına ve bütün memleketine yapmak için Mûsâ'yı gönderdiği alâmetler ve hârikalarda ve bütün İsrâil'in gözü önünde Mûsâ'nın gösterdiği bütün kuvvetli elde ve bütün dehşette Mûsâ gibi Rabb'in yüzyüze bildiği bir peygamber daha İsrâil'de çıkmadı" denilmektedir (Tesniye, 34/10-12). Eski Ahid'in yahudilerce reddedilen, ancak Katolikler'ce kutsal kabul edilen Siracide bölümünde (45/1-6) Mûsâ'nın özellik ve üstünlükleri sayılarak Tanrı'nın onu krallara karşı yücelttiği, onun eliyle mûcizeler gösterdiği, onunla yüzyüze görüştüğü, onun imanı sebebiyle Tanrı ile İsrâiloğulları arasında aracı olduğu belirtilmekte, Yeni Ahid'de de Îsâ ile mukayese edilmektedir (İbrânîler'e Mektup, 3/1-6). Ancak hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ'nın görev ve konumu ondan daha üstündür; semavî babanın evinde Îsâ ailenin oğlu, Mûsâ ise hizmetçidir (a.g.e., IV, 1208).

Mûsâ'nın görevi iki yönlüdür, o hem dinî hem sosyal liderdir. İlk ve en önemli işi kavmini Firavun'un zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturmaktır. İkinci önemli yönü şeriatı (Tevrat) getirmiş olmasıdır. Tevrat'ta Mûsâ'nın eşsiz, benzersiz olduğu, Tanrı diğer peygamberlerle rüya veya rü'yette konuştuğu halde onunla açıkça ağız ağıza söyleştiği, sadece onun Tanrı'nın sûretini göreceği belirtilmektedir (Sayılar, 12/6-8; Tesniye, 34/10).

Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları ile geçirdiği kırk yıllık sürede çok sayıda güçlükle

karşılaşmıştır. Önceleri kavminin bütün işlerini kendisi görürken daha sonra Yetro'nun tavsiyesine uyarak hâkimler tayin etmiştir (Çıkış, 18/13-23). Çöl hayatı boyunca İsrâiloğulları'nın bitmek bilmeyen şikâyetlerine ve karşı çıkmalarına mâruz kalmıştır. İsrâiloğulları her defasında açlık, susuzluk gibi problemleri öne sürerek Mısır'a dönmek istediklerini söylemişler, Mûsâ onları teskin etmiş, Allah'a karşı gelmemeleri hususunda uyarmıştır. Daha sonra yeğeni Korah, İbrânîler'in ileri gelenlerinden topladığı 250 kişi ile isyana kalkışmış (Sayılar, 16/1-19), nihayet ağabeyi Hârûn ve ablası Miryam, peygamberlikte kendisine eşit olduklarını söyleyip Habeşî bir kadın aldığı için onu eleştirmişlerdir (Sayılar, 12/1-15).

Helenistik yahudi literatürü Hz. Mûsâ'ya dair bilgilere mitolojik pek çok unsur katmıştır. Eupoleme'e göre Mûsâ ilk yahudi bilgesi ve İbrânî yazısının mûcididir. Artapanos'a göre Orphee'nin üstadı, yazı sanatının ve çeşitli savaş makinelerinin mûcidi, aynı zamanda ilk filozoftur. Apokaliptik geleneğe göre Mûsâ dünya kurulmadan önce ahdin ilâhî aracısı olarak hazırlanmıştır. Mûsâ ile halkı arasındaki alâka ölümüyle sona ermemiştir, zira Tanrı onu mâna âleminde şefaatçi olarak seçmiştir. Ona Sînâ'da geçmiş ve geleceğin gizli ilimleri verilmiştir.

Rabbinik literatür Mûsâ'yı övmek ve yüceltmekle beraber ona ilâhî hiçbir nitelik atfetmemiştir. O üstün nitelik ve özelliklerine rağmen bir insandır. Tanrı Tevrat'ı kendisine yazdırmış ve Mûsâ "Moşeh rabenu" (Mûsâ efendimiz) diye adlandırılmıştır. Geleneğe göre Mûsâ 7 Adar'da doğmuş ve 120. yıl dönümü günü vefat etmiştir. Daha sonra bu tarih mezarı bilinmeyenlerin anıldığı gün olarak kabul edilmiştir. Bilgeler Mûsâ'yı genelde bir kral ve rehber diye takdim etmektedir. Çocukları onun görevlerine vâris olmamıştır. Yahudiler, Mûsâ'nın hayatını kırk yıl Mısır'da, kırk yıl Medyen'de ve kırk yıl çölde olmak üzere üç devreye ayırmaktadır. Gök ve yer onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Mûsâ'nın kutsiyeti daha doğduğu zaman görülmekteydi. O sünnetli olarak doğmuş, doğar doğmaz konuşmaya başlamış, üç aylık iken gelecekle ilgili haberler vermiştir. Hayvanları nasıl kendini vererek otlattığını görünce Tanrı onu peygamber olarak seçmeye karar vermiştir (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 764-768). Kendisine sadece yazılı Tevrat değil, şifahi Tevrat da verilmiştir.

Hz. Mûsâ’nın hayatıyla ilgili olarak Kitâb-ı Mukaddes’in Tevrat dışındaki bölümlerinde yer alan bilgiler genelde yine Tevrat’a dayanmaktadır, ancak Tevrat’taki bilgilerin geçerliliği konusunda Kitâb-ı Mukaddes’i tenkit hareketinin farklı yorumları söz konusudur. Rasyonalist eleştiriciler umumiyetle kutsal kitabın verdiği bilgilere fazla önem vermemekte, Mûsâ’ya dair yahudi geleneğinin tarihî değerinin pek fazla olmadığını ileri sürmektedir. Onlar edebî tenkit hareketinin ulaştığı neticeleri doğru kabul etmekte, Tevrat’ın farklı dönemlerde kaleme alındığını, dolayısıyla olaylarla verilen bilgiler arasında uzun fâsılaların olduğunu söylemektedir.

Mûsâ’nın dünyaya gelişi ve nehre bırakılışına benzer hikâyeler Cyrus ve Sargon kıssalarında da vardır. Meselâ Akkad Kralı Sargon’u annesi gizlice dünyaya getirmiş, ziftle sıvadığı bir sepete koyarak nehre bırakmıştır. Diğer taraftan bir Mısır mitine göre annesi çocuk Tanrı Horus’u Séti’nin gazabından korumak için gizlemiştir (Cazelles, DBS, V, 1321; EJd., XII, 379). Mûsâ’nın Medyen’e kaçışı ve orada kâhinin kızı ile evlenme hikâyesi, Mûsâ’dan birkaç asır önce yaşayan ve Suriye’ye kaçarak orada bir şeyh tarafından kabul edilip kızı ile evlenen Mısırlı Sinouhe’nin kıssasına benzemektedir (Cazelles, DBS, V, 1323; EJd., XII, 380). Ayrıca Medyen kıssasında bazı müphem taraflar vardır. Meselâ Mûsâ’nın kayınpederinin adı Reuel (Çıkış, 2/18), Hobab (Hâkimler, 4/11) ve Yetro (Çıkış, 3/1) şeklinde geçmektedir. Bütün bunlara rağmen Mûsâ’nın tarihî bir şahsiyet olduğunda şüphe yoktur.

İslâm’da. Hz. Mûsâ, Kur’ân-ı Kerîm’in otuz dört sûresinde 136 yerde zikredilmektedir ve Kur’an ile sahih hadislerde geçmiş peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilen peygamberdir. Kur’an’da Hz. Mûsâ’nın nesebinden bahsedilmemekte, diğer İslâmî kaynaklarda nesebi Mûsâ b. İmrân b. Kahes b. Lâvi b. Ya‘kūb

(Mes‘ûdî, I, 48) veya Mûsâ b. İmrân (Amram) b. Yeshur (Yitshar, Jitsehar) b. Kahes (Kehat) b. Lâvi (Levi) b. Ya‘kūb (Taberî, I, 385; Sa‘lebî, s. 127) olarak verilmektedir. Bu şeceredeki Yeshur, Tevrat’a göre Mûsâ’nın babası Amram’ın erkek kardeşidir (Çıkış, 6/18). Kur’ân-ı Kerîm, İsrâiloğulları’na hakkında ihtilâf edegeldikleri şeylerin pek çoğunu anlatmakta (en-Neml 27/76), bu çerçevede Mûsâ ile Firavun’un haberlerinden bir kısmını gerçek şekliyle nakletmektedir (el-Kasas 28/3). Kur’an’da Hz. Mûsâ’ya dair

verilen bilgiler büyük ölçüde Tevrat'la paralellik arzetmektedir. Diğer taraftan İslâmî kaynaklarda yer alan bilgilerin çoğu yahudi dinî literatüründe bulunmaktadır. Kur'an'da onun dünyaya gelişi, saraya intikali, Medyen'e gidişi, peygamber olarak seçilişi, İsrâiloğulları'nı kurtarmak için Firavun'a gönderilişi, Firavun'la mücadelesi ve İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarışı, Sînâ'da ilâhî emirleri alışı, çöldeki olaylar ve İsrâiloğulları'na rehberlik edişi anlatılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, Mûsâ'nın dünyaya geldiği dönemde Mısır'ın ve İsrâiloğulları'nın durumunu naklederken Firavun'un halkını çeşitli zümrelere böldüğünü, bir kısmını güçsüz bulup baskı ve zulüm yaptığını, erkek çocuklarını öldürüp kız çocuklarını sağ bıraktığını bildirmektedir (el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/141; İbrâhîm 14/6; el-Kasas 28/4).

İslâmî kaynaklara göre Amram yetmiş yaşında iken Mûsâ gelmiştir (Sa'lebî, s. 127). Bu sırada iş başında Velîd b. Mus'ab b. Muâviye b. Ebû Nümeyr adlı firavun vardı. Bu zat, rüyasında Beytülmakdis'ten çıkan bir ateşin Mısır'a sıçradığını ve Mısır'ın evlerini yaktığını, bütün Kıbtîler'i yok ettiğini, ancak İsrâiloğulları'na zarar vermediğini görmüştür. Rüyanın yorumunu yapanlar İsrâiloğulları içinden doğacak bir çocuğun elinden saltanatını alacağını, düzenini bozacağını ve dinini değiştireceğini söyleyince Firavun, İsrâiloğulları'ndan doğan her erkek çocuğun öldürülmesini emretmiş, daha sonra da bir yıl öldürülmelerini, bir yıl sağ bırakılmasını istemiş ve böyle bir yasak yılda Hz. Mûsâ doğmuştur (Taberî, I, 386; Mes'ûdî, I, 48; Sa'lebî, s. 128; İbn Kesîr, I, 238).

Mûsâ dünyaya geldiğinde annesine çocuğunu emzirmesi, endişelendiği takdirde onu bir sandığa koyarak nehre bırakması ve kaygılanmaması bildirilerek; oğlunun kendisine geri getirileceği ve ileride peygamber olacağı müjdelenir. Annesi onu daha fazla gizleyemeyeceğini anlayınca söyleneni yapar ve çocuğu bir sandık içinde nehre bırakır, Mûsâ'nın ablasına da kardeşinin âkıbetini uzaktan gözlemesini söyler. Firavun'un ailesi onu nehirde bulup alır; Firavun'un karısı öldürülmemesini, evlât edinilmesini ister. Mûsâ, Mısırlı hiçbir sütanneyi kabul etmeyince ablası ona bir sütanne bulmayı teklif eder, böylece Mûsâ tekrar annesine kavuşturulmuş olur (Tâhâ 20/38-40; el-Kasas 28/7-13).

Nehre bırakılan Mûsâ câriyeler tarafından bulunup Firavun'un hanımı

Âsiye'ye getirilmiş, o da hem kendisi hem Firavun için sevinç vesilesi olabileceğini söyleyerek çocuğun öldürülmemesini istemiş, Firavun hanımının hatırı için çocuğun hayatını bağışlamıştır (Sa'lebî, s. 128-130). Bir rivayete göre Mûsâ kendisini kucağına alan Firavun'un sakalını yolmuş, diğer bir rivayete göre ise elindeki sopayla Firavun'un başına vurmuştur. Buna öfkelenen Firavun, Mûsâ'nın öldürülmesini emretmiş, fakat Âsiye onun daha çocuk olduğunu ve ne yaptığını bilmediğini söylemiştir. Bunu ispatlamak için de bir tarafa ateş, bir tarafa mücevher koymuş, Mûsâ mücevhere uzanınca Cebrâil elini ateşe yöneltmiş, ateşi alan Mûsâ onu ağzına götürmüş ve bu yüzden dilinde tutukluk oluşmuştur (a.g.e., s. 131). Mûsâ ilâhî nezaret altında yetiştirilmiş, gençlik çağına gelip olgunlaşınca kendisine hikmet ve ilim verilmiştir (Tâhâ 20/39; el-Kasas 28/14).

Hz. Mûsâ'nın kaza ile bir Mısırlı'yı öldürmesi olayı Kur'ân-ı Kerîm'de ve diğer İslâmî kaynaklarda da geçer. Bir Mısırlı ile kavga eden İbrânî'ye yardım ederken Mısırlı'nın ölümüne sebep olur. Pişman olarak affedilmesini diler ve Allah da onu affeder. Bir gün sonra başka bir Mısırlı ile kavga eden İbrânî'nin tekrar kendisinden yardım istemesi üzerine Mûsâ ona haksız olduğunu söyleyince bu defa Mûsâ'nın bir adam öldürdüğünü ifşa eder. Mısır'ın ileri gelenleri Mûsâ'yı öldürmek için plan yapar. Bunu haber alan Mûsâ oradan kaçar ve Medyen'e gider. Medyen suyunda iki kıza hayvanlarını sulamada yardımcı olur. Kızların babası Hz. Mûsâ'yı çağırıp başından geçenleri dinler, ona emniyette olduğunu ve sekiz yıl çalışması karşılığında kızlarından biriyle evlenebileceğini söyler. Mûsâ bu teklifi kabul eder ve orada kalır (Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/15-28). İslâmî kaynaklara göre hakkında ölüm kararı çıkınca nereye gideceğini bilemeyen Mûsâ'ya bir melek yol göstermiş ve onu Medyen'e götürmüştür. Mısır'dan sekiz günlük mesafedeki Medyen'e varan Mûsâ peygamber Şuayb'ın kızlarından Safura ile evlenmiş ve Medyen'de on yıl kalmıştır (a.g.e., s. 132-134).

Hz. Mûsâ, süresini tamamlayınca ailesiyle birlikte Medyen'den ayrılır. Tûr civarına geldiğinde dağda ateş görür. Yolu soracak birini bulmak veya bir ateş parçası almak için yaklaştığında vadinin sağ yamacından gelen bir sesle kendisine ayakkabılarını çıkarması emredilir ve peygamber olarak seçildiği bildirilir; asâ ve beyaz el (yed-i beyzâ) mûcizeleri verilir. Bu iki mûcize, Firavun ve adamlarına karşı Mûsâ'nın haklı ve yetkili olduğunu

göstermek üzere Allah tarafından verilmiş iki delildir (Tâhâ 20/17-23; en-Neml 27/10-12; el-Kasas 28/31-32). İslâmî kaynaklara göre Mûsâ, Medyen'deki süresini tamamlayınca hanımını ve sürüsünü alarak yola koyulur. Soğuk bir kış akşamında Tûr'a varır. Dağda ateş görür, yaklaştığında kendisine seslenilir ve Firavun'a gitmesi istenir. Mûsâ'nın burada bir oğlu olur. Hanımı oğluyla birlikte Şuayb'ın yanına döner (a.g.e., s. 136-139); Mûsâ da Hârûn ile beraber İsrâiloğulları'nı kurtarmak üzere Firavun'a gitmekle görevlendirilir (el-A'râf 7/103; Yûnus 10/75; Tâhâ 20/25-35, 42-46; Furkān 25/36; eş-Şuarâ 26/10-15; el-Kasas 28/32-35; el-Mü'min 40/23-24; ez-Zuhruf 43/46; en-Nâziât 79/16-17).

Mûsâ, Hârûn ile birlikte Mısır'a dönerek Firavun'a Allah'ın elçileri olduklarını bildirip ondan İsrâiloğulları'nı kendileriyle beraber göndermesini isteyince Firavun şöyle der: "Biz seni çocukken himayemize alıp büyütmedik mi? Hayatının birçok yılını aramızda geçirmedin mi? Sonunda o yaptığın işi de (adam öldürmeyi) yaptın! Sen nankörün birisin!" Hz. Mûsâ o işi bilmeden yaptığını, korkunca da kaçtığını söyler. Firavun, inkâr ettiği gibi Mûsâ'nın tanrısına çıkmak için Hâmân'dan bir kule yapmasını ister, ayrıca kendisini tanrı kabul etmezse onu hapsedeceğini Mûsâ'ya bildirir. Mûsâ Firavun'a, Allah'ın elçisi olduğunu söyler ve inanması için ona asâ ve beyaz el mûcizelerini gösterir. Bunun üzerine Firavun Mısır'ın önde gelen sihirbazlarını toplar. Sonunda Mûsâ'nın asâsı sihirbazların oyuncaklarını yutar. Sihirbazlar Mûsâ'ya iman edince Firavun tarafından cezalandırılırlar (el-A'râf 7/104-126; Yûnus 10/83; Tâhâ 20/47-76; eş-Şuarâ 26/16-51; el-Kasas 28/36-37; ed-Duhân 44/17-21). Firavun küfründe ısrar eder, İsrâiloğulları'na baskı ve zulüm daha da artar (el-Bakara 2/49; İbrâhîm 14/6; el-A'râf 7/127; Gāfir 40/23-25; ez-Zuhruf 43/51-54). Bunun üzerine Mûsâ dokuz mûcize gösterir. Bunlar asâ, beyaz el, tûfan, çekirge,

haşere, kurbağa, kan, karanlık, Kızıldeniz'in yarılması olarak gösterildiği gibi asâ, beyaz el, denizin yarılması, kayadan su fışkırması, bulut, levhalar, Cenâb-ı Hak ile konuşma, bulutun gölge yapması ve Mûsâ'nın yetmiş kişiyi seçmesi olarak da gösterilir (Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "Mûsâ" md.). Firavun ve Mısır halkına bu musibetlerden her biri geldiğinde onlar Mûsâ'ya İsrâiloğulları'nı salıvereceklerini söyler, fakat azap kalktığında sözlerinden dönerler (el-A'râf 7/130-135; el-İsrâ 17/101).

Bir gece vakti Mûsâ'ya yola çıkması emredilir, Firavun ve adamları da onların peşine düşer. Mûsâ asâsı ile denize vurur ve deniz yarılır. İsrâiloğulları denizi geçer, ancak Firavun ile askerleri boğulur (el-Bakara 2/50; el-A'râf 7/136; el-Enfâl 8/54; Yûnus 10/90, 92; el-İsrâ 17/103; Tâhâ 20/77-78; eş-Şuarâ 26/52, 53, 60-66; el-Kasas 28/40; ed-Duhân 44/23; ez-Zâriyât 51/40). İsrâiloğulları denizi geçtikten sonra Mûsâ'nın önderliğinde Tûr'a gelirler. Otuz ve on gecelik bir süreyle dağa çağrılan Mûsâ yerine Hârûn'u bırakarak dağa çıkar. Rabbini görmek istediğini söyleyince dağa bakması emredilir, dağ paramparça olur. Daha sonra Hz. Mûsâ'ya ilâhî emirleri ihtiva eden levhalar verilir (el-A'râf 7/142-145; Tâhâ 20/80). Tûr'dan dönüşte kavminin bir buzağı yapıp ona taptığını gören Mûsâ öfkelenerek levhaları yere atar ve Hârûn'u hırpalar. Ardından kavminden seçtiği yetmiş kişiyle tövbe eder (el-Bakara 2/54,92; el-A'râf 7/148-156; Tâhâ 20/85-97). Nihayet Mûsâ kavminden kendilerine vaad edilen topraklara girmelerini ister, fakat onlar kabul etmezler; bunun üzerine oraya girmeleri yasaklanır ve kırk yıl çölde yaşamaya mahkûm edilirler (el-Mâide 5/21-26). Hz. Mûsâ'ya karşı çıkan Firavun, Hâmân ve Kārûn helâk edilir (el-Ankebût 29/39).

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın hayatıyla ilgili başka bilgi yoktur. Kendisinden bahseden bazı İslâmî kaynaklarda ise onun Hârûn'dan sonra üç yıl daha yaşadığı kaydedilir. Rivayete göre Mûsâ, İsrâiloğulları'ndan Tevrat'a uyacaklarına dair söz aldıktan kırk gece veya kırk gün sonra kavminden ayrılmış ve onu bir daha gören olmamıştır. Mezar kazan meleklere rastlayan Mûsâ kabrin kendisine ait olmasını arzu edince isteği kabul edilmiş ve kabre girdiğinde ruhunu teslim etmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir rivayete göre ölüm meleği Mûsâ'ya gelerek ruhunu teslim etmesini istemiş, Mûsâ meleğe bir yumruk vurarak gözünü kör etmiştir. Melek Allah'ın huzuruna çıkıp durumu arzetmiş, Allah meleğe gözünü iade ettikten sonra tekrar Mûsâ'ya giderek ona eğer yaşamak istiyorsa elini bir sığırın üzerine koymasını, elinin altındaki kıl sayısınca yaşayacağını söylemesini emretmiş, melek söyleneni yapınca Mûsâ meleğe daha sonra ne olacağını sormuş, melek de mutlaka öleceğini bildirmiştir. Bunun üzerine Mûsâ ölümü kabul etmiş, ancak mukaddes diyara bir taş atımı mesafede ruhunun alınmasını istemiştir. Aynı rivayete göre, bu anlatımın sonunda Resûlullah'ın: "Vallahi ben orada olsam onun yol

kenarındaki kırmızı kum tepesinin yanında bulunan kabrini size gösterirdim” dediği nakledilir (Sa‘lebî, s. 188-190).

Hz. Mûsâ Kur’an’da şu özellikleriyle anılır: O hem resul hem nebîdir, ihlâs sahibidir (Meryem 19/51). Allah’ın risâletleriyle ve sözleriyle insanlar arasında seçkin kılınmıştır (el-A‘râf 7/144). Allah’a, fısıldaşan kimse kadar yaklaşma şerefine nâil olmuştur (Meryem 19/52). Allah tarafından seçilmiştir (Tâhâ 20/13). Allah tarafından ona sevgi verilmiştir ve O’nun nezâretinde yetiştirilmiştir (Tâhâ 20/39). Allah onu kendisine elçi seçmiştir (Tâhâ 20/41). O güvenilir ve şerefli bir elçidir (ed-Duhân 44/17-18). Allah katınde şerefli biridir (el-Ahzâb 33/69). Güçlü ve güvenilirdir (el-Kasas 28/26). Mümin kullardandır (es-Sâffât 37/121-122).

Mûsâ hakkında Kur’an’da yer alan bazı bilgiler Tevrat’takilerle çelişmektedir. Tevrat’a göre Mûsâ’yı sudan çıkaran kadın Firavun’un kızı, Kur’an’a göre ise Firavun’un hanımıdır. Medyen’de Mûsâ’nın yardım ettiği kızların sayısı Kur’an’a göre iki, Tevrat’a göre yedidir. Tevrat’ta Mısır halkına geldiği bildirilen on musibet yerine Kur’an’da onun dokuz mûcizesinden bahsedilmektedir. Tevrat’ta kayadan sadece bir kaynağın çıktığı belirtilirken Kur’an’a göre on iki kaynak fışkırır. Kur’an’da Firavun’un veziri olarak anılan Hâmân’dan Tevrat’ta söz edilmez. Kur’an’a göre Mûsâ bir kastı olmaksızın Mısırlı’yı öldürdüğü için pişman olur, bu pişmanlık Tevrat’ta yer almaz. Mûsâ geceleyin dağda ateş görür ve ondan bir kor parçası almak veya yol sormak için dağa yaklaşır. Tevrat’a göre ise bu olay gündüz olmuştur. Kur’an’da sihirbazların Mûsâ’ya iman ettiği belirtilmekte, fakat Tevrat’ta bu husus zikredilmemektedir. Kur’an’da yer alan Mûsâ ve Hızır kıssası Kitâb-ı Mukaddes’te bulunmamaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Mûsâ, Hz. Muhammed’i müjdeleyen bir peygamber olarak gösterilir, Tevrat’ta da ümmî resulün geleceği yazılıdır (el-A‘râf 7/156). Hz. Mûsâ’ya kitap, suhuf, elvâh verilmiştir (el-Bakara 2/53; el-Enbiyâ 21/48; en-Necm 53/37; el-A‘lâ 87/19). Bazı İslâmî kaynaklara göre ona verilen levhalar yeşil zümrütten ve üzerlerindeki yazılar altındandı. Tevrat’ın Mûsâ’ya vahyedilişi Tîh’te tamamlanmıştır. Mûsâ’ya on sahîfe verilmiş ve bunlar 100 sahîfeye tamamlanmıştır. Ardından ona İbrânîce olarak Tevrat indirilmiştir (Mes‘ûdî, I, 50). Hz. Mûsâ’ya ve Hz. Muhammed’e dini ayakta tutmaları tavsiye edilmiştir (eş-Şûrâ 42/13). Mûsâ

da muhatapları tarafından insanları babalarının dininden döndürdüğü için kınanmış (Yûnus 10/78), sihirbazlıkla itham edilmiştir (el-Kasas 28/48). İslâmî gelenekte Hz. Mûsâ'ya "kelîmullah" denilmektedir. Çünkü Allah, Mûsâ ile aracısız konuşmuş ve ona vahyini bildirmiştir.

Hadislerde de Hz. Mûsâ'dan bahsedilmektedir. Resûl-i Ekrem, İsrâ ve Mi'rac mûcizesi esnasında altıncı kat semada Mûsâ ile karşılaşmış, Mûsâ ona elli vakit namazın farz kılındığını öğrenince ümmetinin buna tahammül edemeyeceğini bildirerek Allah'tan azaltılmasını talep etmesini söylemiştir (Buhârî, "Ṣalât", 1; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6). Mûsâ-Hızır kıssası münasebetiyle de hadislerde Hz. Mûsâ'dan söz edilmektedir (Buhârî, "ʿİlim", 16, 19, 44). Mûsâ'nın çok hayâ sahibi bir kişi olduğu, İsrâiloğulları'nın bir arada ve çıplak yıkanmalarına rağmen onun tek başına yıkandığı hususu hadislerde yer almaktadır (Buhârî, "Ġusül", 20). Hz. Mûsâ'nın âşûrâ günü oruç tuttuğu ve esmer yüzlü, uzun boylu olduğu da nakledilmektedir (Buhârî, "Cenâʾiz", 69; "Ṣavm", 69; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "Mûsâ" md.; Buhârî, "ʿİlim", 16, 19, 44, "Ġusül", 20, "Ṣalât", 1, "Cenâʾiz", 69, "Ṣavm", 69, "Ḫuṣûmât", 1, "Şehâdât", 28, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, 7; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 385-434; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 48-50; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 127-190; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 567-568; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 237-319; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 61-66; E. Mangenot, "Moise", DB, IV, 1189-1215; H. Cazelles, "Moise", DBS, V, 1308-1337; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 274-275; S. Freud, Musa ve Tek Tanrıcılık (trc. Erol Sevil), İstanbul 1976; NDB, s. 263-264, 503; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1990, II, 7-117; Abdullah Aydemir, İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler, Ankara 1992, s. 113-150; Ali Sayı,

Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa, İstanbul 1992; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme (ed. G. Wigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 764-768; S. Paul, “Moses”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 480-481; J. Kirsch, Moses, New York 1998; L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Baltimore-London 1998, II, 245-375; III, tür.yer.; B. Heller, “Mūsā”, İA, VIII, 658-660; a.mlf. - D. B. Macdonald, “Mūsā”, EI^2 (İng.), VII, 638-639; R. F. Johnson, “Moses”, IDB, III, 440-450; I. Abrahams v.dğr., “Moses”, EJd., XII, 371-411.

Ömer Faruk Harman

MÛSÂ AKYİĞİTZÂDE

(1865-1923)

II. Meşrutiyet döneminin Türkçü fikir adamı, yazar.

3 Aralık 1865'te Moskova'nın güneydoğusunda Penza idarî bölgesine bağlı Çembar'da (Belinsk) doğdu. Dedesi Altınbay Akyiğitzâde, Çar I. Aleksandr zamanında yirmi beş yıl askerlik yapmış ve çeşitli madalyalarla ödüllendirilmiştir; babası Muhammedcan ise memurdu.

Akyiğitzâde, ilk eğitimine dedelerinin köyü olan Maçalı'daki Tatar medresesinde dinî bilgiler ve Tatarca öğrenmekle başladı. Daha sonra Çembar'daki dört sınıflı Rus mektebini, 1884'te Penza Lisesi'ni bitirdi. Yüksek öğrenim için Moskova ve Kazan üniversitelerine başvurduysa da o dönemde asiller ve Rus hükümetine hizmet eden ailelerin çocukları dışında müslüman Türkler üniversiteye alınmadığından buralara giremedi. 1884-1888 yıllarında Kırım, Kazan ve Penza gibi şehirlerde bulundu, bir ara Gaspıralı İsmâil'in yayımlamakta olduğu Tercüman gazetesinde çalıştı.

Üniversite öğrenimi yapabilmek için Gaspıralı İsmâil'in teşvikiyle 1888'de İstanbul'a gitti ve irâde-i seniyye ile kabul edildiği Mektebi Mülkiyye'den 1891'de mezun oldu. Ocak 1892'de Mektebi Harbiyye'ye Rusça ve iktisat hocası olarak tayin edildi. Şubat 1892'de ek görev olarak verilen Galata Gümrük İdaresi muayene memurluğu iki ay kadar sonra Sirkeci Gümrük Merkezi'ne nakledildi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânına kadar görevlerine devam etti. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre sonra Metin adıyla bir gazete yayımlamaya başladı. Buradaki yazılarında Meşrutiyet'in ilânını büyük bir sevinçle karşılamış ve hasta durumdaki vatanın ancak bu şekilde iyileşebileceğine inandığını belirtmiştir.

İttihatçılar'la aynı görüşlere sahip olmadığı için 1910 yılında Metin'in kapatılması üzerine Metin, Feyz-i Hürriyet ve Tasvîr-i Hayâl'in birleşmesinden meydana gelen Üç Gazete'yi yayımlamaya başladı. Ancak İttihatçılar bu defa gazetesini kapattıkları gibi görevine de son verdiler.

Ardından Adilcevaz’a ve Temmuz 1910’da Hicaz’da Ma‘mûretülhamîd kaymakamlığına gönderildi. Kasım 1910 tarihinde buradaki görevinden de azledildi. Mayıs 1912’de İzmir vilâyeti dördüncü bölge, daha sonra altıncı bölge ile Halep vilâyeti Humus kazasında vakıflara bağlı Tahrîr-i Musakkafât Komisyonu üyeliğine, Kasım 1914’te Çapakçur kazası kaymakamlığına tayin edildi. Eylül 1916’da ağır bir hastalık geçirince İstanbul’a dönmek zorunda kaldı. Kasım 1916’da “idareten” azledildi (Çankaya, III, 469). 1923’te ölümünden önce kısa bir süre İstanbul’da Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü yaptı. 6 Eylül 1923’te öldü. Kabri Çengelköy Mezarlığı’nda Mektebi Tıbbiyye müdürlerinden Zekâi Paşa’nın mezarı yanındadır. Yunanca, Latince, Rusça, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça bilen Mûsâ Akyiğitzâde’nin bu dillerden yaptığı bazı tercümeleri vardır.

Türkçü fikirlerle henüz Rusya’daki öğrenciliği yıllarında tanışan Mûsâ Akyiğitzâde, Gaspıralı İsmâil Bey’in Türkçülük’le ilgili sohbetlerinde bulunmuş, Kasım 1908’de Yusuf Akçura’nın öncülüğünde İstanbul’da kurulan Türk Derneği’nin kurucuları arasında yer almıştır. İktisadî konularda İttihatçılar’dan farklı görüşleri olan Akyiğitzâde, Osmanlı Devleti’nde uygulanan ticaret esaslarını eleştirmiştir. Bir tarım ülkesi durumundaki Osmanlı Devleti’nin sanayi ülkesi haline gelebilmesinin ancak ticaretin devlet tarafından himaye edilmesiyle sağlanabileceğini ve mevcut şartlar altında serbest pazar uygulamasının memleketin menfaatine olmayacağını söylemiştir. Akyiğitzâde, uzun yıllar gümrük idarelerinde çalıştığından ülkenin yavaş yavaş bir yabancı pazar haline geldiğini yakından görmüş, Ahmed Midhat Efendi ve Mizancı Murad Bey gibi o da yerli sanayi ve ticaretin mutlaka himaye edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bir kısım araştırmacılar onun ekonomik görüşlerinde Friedrich List ve Paul Cauwès gibi devrin tanınmış iktisatçılarının etkisi altında kaldığını belirtmiştir (Ülken, I, 351).

Eserleri. 1. Hüsâmeddin Menla (Kazan 1886). Tahsilini İstanbul’da yaptıktan sonra memleketine dönüp köyünde yeni usulle bir okul açan Hüsâmeddin Molla adlı idealist bir Tatar gencinin hayat hikâyesi ve çevresiyle mücadelesinin anlatıldığı eser Tatarca kaleme alınmış ilk roman olduğundan Tatar edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Ahmed Midhat Efendi’nin romanlarından önemli izler taşıyan eser Tatar edebiyatının

gelişmesinde yol göstericilik rolü oynamış, bundan ilham alan Zâhir Bigiyev, Rızâeddin Fahreddin ve Fâtih Kerîmî gibi Tatar asıllı yazarlar bu çizgide yeni eserler ortaya koymuşlardır. Rusya'da Tatarlar arasında büyük ilgi gören ve çeşitli baskıları yapılan eser Türkiye Türkçesi'ne aktarılarak İstanbul'da da yayımlanmıştır (1317). 2. İktisad yâhud İlm-i Servet: Âzâdegî-i Ticâret ve Usûl-i Himâye (İstanbul 1314). Eserde ticaretin devlet tarafından himaye edilmesinin mi yoksa serbest bırakılmasının mı daha faydalı olacağı konusu Batı ülkelerinden bazı örneklerle tartışılmakta ve himaye usulünün daha yararlı olduğu ileri sürülmektedir. 3. Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar (İstanbul 1315). Eserin başında "Bugünkü medeniyetin temelleri Hz. Muhammed'in yaptıkları, hadisleri ve davranışlarından başka bir şey değildir" cümlesiyle müslümanların Batı medeniyeti karşısında aşağılık duygusuna kapılmamaları gerektiğini vurgulayan müellif, esas itibariyle Batılı yazarların eserlerinden iktibas ettiği örneklerle İslâm kültür ve medeniyetinin Avrupa'yı Ortaçağ barbarlığından kurtardığını ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin bir bölümü, Kâmil Mutiî tarafından çıkarılan el-Asrü'l-cedîd adlı dergide (nr. 10, Uralsk 1906, s. 540-550) Tatarca olarak da yayımlanmıştır. Selçuk Uysal, eserin Avrupa Medeniyetine Bir Nazar adıyla sadeleştirilmiş bir baskısını da yapmıştır (Ankara 1996). 4. İlm-i Servet veyâhud İlm-i İktisâd (İstanbul 1316). Mektebi Harbiyye'de ders kitabı olarak okutulmuştur. Mûsâ Akyiğitzâde'nin ayrıca Metin ve Üç Gazete'de yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman Sa'dî, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 76-83; G. V. Mende, Der Nationale Kampf der Russlandtürken, Berlin 1936, s. 74; Muhammed Gaynullin, Tatar Edebiyatı-XIX. Yüzyıl, Kazan 1957, s. 340-400; a.mlf., Tatar Edipleri, Kazan 1978, s. 13-25; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 343-352; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 468-471; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi: 1905-1917, Ankara 1985, s. 151; Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1985, II, 291-301; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1988, s. 118, 134-136; Tevfik Çavdar, Türkiye'de Liberalizm: 1860-1990, Ankara 1992, s. 127-140; Yusuf Sarınay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-

1931, İstanbul 1994, s. 95; Zafer Toprak, Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi, İstanbul 1995, s. 29-30; "Musa Akyiğitzâde", Yana Millî Yul, sy. 11, Varşova 1931, s. 12-13; Naile Binark, "Musa Akyiğitzâde", Kazan, sy. 15, İstanbul 1975, s. 54-55; J. Strauss, "Dern Einfluß des Osmanischen auf die Herausbildung der Modernen Tatarischen Schriftsprache", Societas (Uralo-Altaica), sy. 37, Wiesbaden 1993, s. 187; "Akyiğitzâde, Musa", TDEA, I, 98-99.

İsmail Türkoğlu

MÛSÂ CÂRULLAH

(1875-1949)

Tatar âlimi ve düşünürü.

Aslen Güney Rusya’da Penza ilinin Çembar ilçesine bağlı Kikino köyünden olup sonradan Don nehri kıyısındaki Rostov şehrine yerleşen bir aileye mensuptur. Mûsâ Cârullah bu göç sırasında Rostov yakınındaki Novoçerkassk şehrinde doğdu. Babası, zengin bir köylü iken dinî bilgisi ve Rusça bilmesi sebebiyle Don Oblastı’nda ahund tayin edilen Molla Cârullah, annesi Damolla Habîbullah Hazret’in kızı Fâtıma Hanım’dır.

Mûsâ Cârullah Bigi, az sayıda müslümanın yaşadığı, canlı bir iş ve ticaret merkezi olan Rostov’da bir Rus okulunda ve bir süre medresede okuduktan sonra 1888 yılında Kazan’a giderek Kül Buyı (Göl Boyu) Medresesi’ne girdi. 1895’te Mâverâünnehir’e geçip Buhara medreselerinde eğitim gördü. Damolla İvaz Efendi ve Damolla İkram Efendi’den fıkıh ve felsefe, Damolla Mîr Şerif Efendi’den riyâziye dersleri aldıktan sonra lise tahsilini tamamlamak için Rostov’a döndü. Üniversiteye başvurusu kabul edilmeyince yaklaşık on beş yıl sürecek olan dinî tahsil amaçlı seyahatlerine başladı. İlk olarak gittiği İstanbul’da Mühendis Mektebi’ne yazıldıysa da ardından vazgeçip İslâmî ilimlere yöneldi. Ancak İstanbul’da umduğunu bulamayınca Kahire’ye geçti, Kahire’de üç yıl kalarak fıkıh ve hadis okudu. Mushaflar ve Kur’an tarihi üzerine çalışmalarının yanında Muhammed Abduh ve Muhammed Bahît ile tanıştığı, hatta kendilerinden ders aldığı kaydedilir. Daha sonra gittiği Mekke ve Medine’de hadis ve fıkıh araştırmalarına devam etti. Hicaz’dan Hindistan’ın Diyûbend şehrine, oradan Şam ve Beyrut’a geçti. Seyahatleri esnasında Arapça ve Farsça’sını geliştirdi. Gezip gördüğü medreselerde hayal kırıklıkları yaşadı, ezber ve taklide dayalı eğitim sistemine karşı İslâmî ilimlerde ıslah ve yenilik fikirlerinden etkilendi.

1904 yılında Rusya’ya dönerek Petersburg Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne misafir öğrenci olarak devam etti. Arkadaşı Abdürreşid İbrahim’in çıkardığı

Ülfet (Petersburg, Aralık 1905 - Haziran 1907) ve et-Tilmîz adlı gazeteler yanında el-Islâh (Kazan, Ekim 1907 - Temmuz 1909) ve el-Asrü'l-cedîd (Uralsk, Ocak 1906 - Ocak 1907) gibi yenilikçi gazete ve dergilerde Rusya müslümanlarının siyasî faaliyetleri, insan hakları, mektep ve medreselerin ıslahı gibi konularda yazılar yayımladı. 1905'ten itibaren Rusya'nın Türk asıllı aydınlarının başlattığı siyâsî faaliyetlere aktif olarak katıldı. Ocak 1906'daki II. kongrede başkâtip oldu. Ağustos 1906'da yapılan III. kongrede Rusya Müslümanları İttifakı teşkilâtının merkez komitesine seçildi.

1909 yılı sonunda Orenburg'a taşındı ve oradaki Hüseyniye Medresesi'nde ders vermeye başladı. "Rahmeti İlâhiyye" adlı makalesinin Şûra dergisinde yayımlanması üzerine "kadimci" âlimlerin sert eleştirilerine mâruz kaldı ve 1910'da medreseden ayrılarak Petersburg'a döndü. Hazırlamakta olduğu Tatarca Kur'an tercümesini 1912'de bitirdiyse de bastıramadı. 1913 yılında Petersburg'da Emanet Matbaası'nı kurup Muhammed Ayaz İshakî İdilli ile birlikte İl adında bir gazete çıkarmaya başladı. Bu dönemdeki yazılarında, arkadaşı Ziyâeddin Kemâlî ve Osmanlı aydını Celâl Nuri gibi İslâmiyet'te reform yapılmasını isteyen kişilerin görüşünü doğru bulmadığını belirtti. 1914'te Mülâhaza adlı eserini telif ederek Rızâeddin b. Fahreddin'in din-dünya ayırımını esas alan fikirlerini eleştirdi. Ona göre Batı dünyasında kiliseyi devletten, dini hayattan koparmayı hedefleyen dinî-dünyevî şeklindeki ayırım İslâm'ın özüne uymamaktadır.

1917'de yapılan V. Umumi Rusya Müslümanları Kongresi'nde erkek-kadın eşitliğini savunan bir rapor sundu; ayrıca Rusya'da yaşayan müslümanların dinî ve millî hürriyetlerinin sağlanmasıyla ilgili bir öneride bulundu. Ancak komünist idareye yakın olan Alimcan İbrahimov'un müslümanlar için kültür, edebiyat ve idarî bakımdan ayrı birimlerin oluşturulması ve buna göre belirli sınırlar içerisinde cumhuriyetlerin kurulması teklifi kabul gördü. 1919-1920'de yurtlarından sürüldüğü için Moskova'ya gelen Hint müslümanlarına destek olmaya çalıştı. 1920 sonunda Bolşevik işgalinin ardından Buhara'ya gitti ve orada yapılan kültürel yıkıma şahit oldu. 1921'de Sovyetler aleyhine çalıştığı iddiasıyla Taşkent'te tutuklandı ve on bir ay hapis yattıktan sonra Leningrad'a dönüp oradaki büyük camide imamlık yapmaya başladı. İslâm Milletlerine adlı eserinin Berlin'de yayımlanması üzerine 1923'te tekrar üç ay süreyle tutuklandı, ardından üç

yıl süreyle Moskova'ya sürgüne gönderildi.

Mûsâ Cârullah, 1926'da Mekke'de yapılan Umumi Dünya Müslümanları Kongresi ile Kahire Hilâfet Kongresi'ne katıldı. 1927'de hacca ve oradan II. Hilâfet Kongresi'nde bulunmak üzere Kudüs'e gitti. Müslüman din âlimlerine karşı yapılan baskıların artması yüzünden 1930 yılı sonunda ailesini bırakıp Rusya'dan kaçtı, önce Afganistan ve Hindistan'a, ardından Mısır'a gitti. 1932'de düzenlenen I. Türk Tarihi Kongresi'ne katıldı. 1933'te Berlin'e giderek Arap harfli bir matbaa kurdu ve bazı eserlerini yayımladı. 1934 yılında İran ve Irak'ta Şîa üzerine araştırmalarda bulundu, Muhsin el-Emîn gibi Şîa müctehidleriyle görüştü. Mısır'dan Hindistan'a ve oradan Japonya'ya gitti. 1938 sonuna kadar Tokyo'da kaldı. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Japonya'dan ayrılıp tekrar Hindistan'a geçti. İngilizler tarafından Japon yanlısı olduğu gerekçesiyle Hindistan'da tutuklandı. Bir buçuk yıl hapis yattıktan sonra Bopal şehrinde gözetim altında bulundurulmak şartıyla serbest bırakıldı. Bu arada ilmî faaliyetlerini sürdürdü; 1944-1946 yılları arasında on eser yayımladı.

Hastalığı sebebiyle 1947'de Kahire'ye ve oradan İstanbul'a geçerek tedavi gördü. Türk vatandaşlığına kabul edildiyse de İstanbul'un havası kendisine iyi gelmediğinden tekrar Kahire'ye döndü. Mûsâ Cârullah, on dokuz yıldan beri uzak kaldığı ailesini göremeden 25 Ekim 1949'da Kahire'de vefat etti ve Afîfî'deki Hidîviyye Mezarlığı'na defnedildi.

Rusya müslümanları arasında ıslah hareketinin öncülüğünü yapan Kursavî, Mercânî ve Rızâeddin b. Fahreddin gibi âlimlerden etkilenen Mûsâ Cârullah'ın görüşlerinde yer yer Selefî ve tasavvufî unsurlara rastlanmaktadır. Yenileşmeyi savunmasına, ictihadın lüzumuna inanmasına ve taklide karşı olmasına rağmen İslâmiyet'in reforma ihtiyacı bulunmadığını vurgulamıştır. Mektep ve medreselerin ıslahı, içtimaî, siyasî ve iktisadî yapıdaki aksaklıkların düzeltilmesi Mûsâ Cârullah'a göre Rusya müslümanlarının en önemli meseleleridir. Medreselerde okutulan derslerin gerçekte dinî ilimlerden uzak olduğunu, kelâm ve mantık gibi konuların öne çıkartılıp Kur'an'ın sosyal yönünün ihmal edildiğini ileri sürmüş ve hadis, tefsir, tarih, tabii ilimler, matematik gibi derslerin medreselerde okutulmasının gerekli olduğunu söylemiştir. Sosyal hayattan ve modern ilimlerden kopuk eğitimin yanlışlığına işaret eden Mûsâ Cârullah,

medreselerin ıslahını kabul etmeyen Kadîmciler ve sadece modern ilimlerin okutulmasına taraftar olan bir kısım Cedîdciler'e karşı çıkmıştır.

İslâm hukuku çalışmalarına da önem veren Mûsâ Cârullah, İslâm dünyasındaki gerilemenin temelinde ictihad serbestliğinin ortadan kalkıp fikrî tembellik ve taklidin yaygınlaşmasının yattığını söyler. Taklitten fıkıhçıları, İslâm akîdesine felsefenin ve yabancı fikirlerin girmesinden kelâmcıları sorumlu tutar. İslâmiyet'in akla büyük önem verdiğini, farklı mezheplerin de bu sebeple zuhur ettiğini, ancak sonraki âlimlerin tutumu yüzünden bu fikrî serbestliğin yok olduğunu belirterek mezhep taassubuna tepki gösterir. Ona göre kelâm ilmi İslâmiyet'in ilk yıllarındaki dinamizminin kaybolmasına sebep olmuş, müslümanların zihinlerini gereksiz tartışmalarla işgal etmiş, İslâmiyet'in sade ve saf olan akîdesini karmaşık hale getirmiştir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını en iyi bilen Selef'in tutumunu örnek almak en doğru yoldur. Fıkıh ve kelâm eleştirisine karşılık tasavvufa değer veren Mûsâ Cârullah aklın yanında keşfin de önemine inanır ve onun bir tür aklî bakış açısı olduğunu söyler. Tasavvufun hoşgörüsünü ve fikir hürriyeti gibi konularda müsbet yaklaşımını takdir eder. Bununla birlikte imâm-ı muntazar, gavs, kutub, evtâd, nücebâ, abdal gibi tasavvufî kavramların İslâmiyet'e sonradan girdiğini belirterek ruhbaniyete dönüşen tasavvuf anlayışını eleştirir.

Kadınların sosyal hayatın dışına itilmesini ve eğitimden mahrum bırakılmasını şiddetle eleştiren Mûsâ Cârullah, kadının İslâm'ın ilk dönemindeki saygınlığını tekrar kazanabilmesi için eğitime önem verilmesi ve hukukî güvencelerin sağlanması gerektiğini söyler. Mûsâ Cârullah dinler tarihi araştırmalarının önemine temas etmiş, dinlerden söz ederken birine hak, diğerine bâtıl demekten sakınmanın ve her dine saygı göstermenin gereğine inanmıştır. Rahmeti İlâhiyye Bürhanları adlı eserinde âhirette dâimî azabın ilâhî rahmete uygun olmayacağını ve Allah'ın mağfiretinin herkesi kapsadığını söyler. Mustafa Sabri Efendi bu görüşünden dolayı onu eleştirir. Bununla birlikte yenilikçi olarak tanımladığı Mûsâ Cârullah'ın Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber hakkında çok saygılı bir dil kullandığını ve her şeyi Batılılar'dan alan reformcularla bir tutulamayacağını belirtir (Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi, s. 5-6). İdil-Ural bölgesinin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan Mûsâ Cârullah Rus

kültürünü iyi bilen, bunun yanında İslâm dünyasının içinde bulunduğu problemlerle yakından ilgilenen, İslâmî yenileşme hareketlerinden haberdar ve Kur'an ilimlerine, İslâm hukukuna, hadis ilmine vâkıf çok yönlü bir âlim ve düşünürdür.

Sovyet yönetiminin Tatar müslüman âlimlerine uyguladığı baskı ve sansür neticesinde Mûsâ Cârullah'ın ismi de unutturulmaya çalışılmıştır. Buna rağmen fikirleri sadece Rusya ile sınırlı kalmamış, başta Hindistan, Mısır ve Türkiye olmak üzere çeşitli bölgelere yayılmıştır. XX. yüzyılın sonuna doğru özellikle Tataristan'da ve Türkiye'de hakkındaki araştırmalar hız kazanmış, eserleri yayımlanmaya başlanmış ve sempozyumlarda fikirleri tartışılmıştır. Ahmet Kanlıdere ve Mehmet Görmez tarafından yapılan biyografi çalışmaları dışında (bk. bibl.) ölümünün 50. yılı münasebetiyle Türkiye Diyanet Vakfı ve Ahmed Yesevî Üniversitesi, I. Uluslararası Mûsâ Cârullah Bigiyef Sempozyumu düzelemiş (Ankara, 6-7 Kasım 1999) ve tebliğleri basılmıştır (Ankara 2002). Bunun yanında Kazan'da tertiplenen I (8-11 Haziran 2001) ve II. (24-26 Haziran 2005)

Uluslararası Volga-Ural İslâm Medeniyeti sempozyumlarında Mûsâ Cârullah hakkında çeşitli bildiriler sunulmuştur.

Eserleri. Mûsâ Cârullah'ın tesbit edilebilen basılmış eserlerinin sayısı kırk dört, tercüme, şerh ve neşirlerinin sayısı on beştir. Dil konusunda Gaspıralı İsmail'in yolunu takip etmiş ve İstanbul Türkçesi'ne yakın bir dil kullanmıştır. Birkaç Arapça risâlesi dışında 1905-1935 yıllarında kaleme aldığı önemli çalışmalarının hepsi Tatar Türkçesi'yledir. 1935'ten sonra yazdıkları ise Arapça'dır. Hâtun adlı kitabının iç kapağında ve Kahire'de 1935 yılında basılan Eyyâmü ḥayâti'n-nebî, Niẓâmü't-taḳvîm fi'l-İslâm ve Niẓâmü'n-nesîʾ ʿinde'l-ʿArab adlı eserlerinde annesine nisbetle İbn Fâtıma imzasını kullanmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Târîhu'l-Kur'ân ve'l-mesâhif (Petersburg 1905). 2. Umum Rusya Müslümanlarının III. Resmî Nedveleri (Kazan 1906). 3. Rusya Müslümanları İttifakının Programı (Petersburg 1906). 4. Edebiyyât-ı Arabiyye ile Ulûm-i İslâmiyye (Kazan, ts.). Medreselerin ıslahı hakkında olup buralarda okutulan dersler ve usûl-i kadîmin niteliği konusunda bilgi içerir. 5. Tashîh-i Resm-i Hatt-ı Kur'ân (Kazan 1909). Kazan baskısı Kur'an'lardaki hataların düzeltilmesiyle ilgilidir. 6. Şeriat Niçin Rü'yeti İtibar Etmiş? (Kazan 1909 [?]). 7. Kavâid-i

Fıkhiyye (Kazan 1910). Hazırlamayı düşündüğü “Mecelle-i Ahkâm-ı Şer‘iyye”ye giriş niteliğinde 201 maddelik fıkhî kurallar listesidir. 8. Rahmeti İlâhiyye Bürhanları (Orenburg 1911). Mûsâ Cârullah’ın önemli eserlerinden biri olup büyük yankılar uyandırmış, lehinde ve aleyhinde pek çok yazı yazılmıştır. 9. İnsanların Akīde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar (Orenburg 1911). Önceki esere yapılan eleştiriler üzerine kaleme almıştır. Hikmet Akpur, son iki eserle “Rahmeti İlâhiyye Meselesi” başlıklı makaleyi Evrensel Kurtuluş adıyla (İstanbul 1991) Ömer H. Özalp, adı geçen iki eserle Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi’ni İlâhî Adalet ismiyle (İstanbul 1996) Türkiye Türkçesi’ne çevirip yayımlamışlardır. 10. Uzun Günlerde Rûze (Kazan 1911). Eserde kuzey bölgelerinde namaz ve oruç, ayrıca ictihad, Hz. Âdem’in yaratılışı, Zülkarneyn, taklidin zararları, akıl hürriyeti, kıyas ve nesih meseleleri ele alınmıştır. 11. Halk Nazarına Bir Nice Mesele (Kazan 1912). İslâm dünyasının gerileme sebepleri, iman ve amel ilişkisi, Kur’an tercümesi vb. konularla ilgilidir. 12. Büyük Mevzularda Ufak Fikirler (Petersburg 1914).

Ziyâeddin Kemâlî’nin Dînî Tedbirler adlı eserini (Ufa 1913) ve tasavvuf karşıtı görüşlerini eleştiren bir çalışmadır. 13. Mülâhaza (Petersburg 1914). Müellif bu eserinde Rızâeddin b. Fahreddin’in Dinî, İçtimâî Meseleler adlı kitabını eleştirmekte ve ayrıca borç ve ribâ konusuna temas etmektedir. 14. Islâhat Esasları (Petersburg 1915). Mûsâ Cârullah’ın en önemli eseri olup Rusya müslümanlarının 1904 yılından sonra başlayan siyasî hareketleri konusundadır. 15. Zekât (Petersburg 1916). Şûra dergisinde tefrika edilen makalelerinden oluşan kitap faiz, ribâ ve banka meselelerini ele almaktadır. 16. Şeriat Esasları (Petersburg 1917). Fıkıh usulü, ictihad meselesi, mezheplerin ortaya çıkışı, kadın hakları ve tesettüre dairdir. Hatice Görmez tarafından Türkiye Türkçesi’ne çevrilerek İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler adıyla yayımlanmıştır (Ankara 2002). 17. İslâm Milletlerine (Berlin 1923). Komünizm ideolojisine cevap vermek maksadıyla İslâm esaslarına dayanılarak yazılmış bu eser önce Sebîlürreşâd dergisinde (İstanbul 1923-1924), daha sonra İbrahim Maraş ve Seyfettin Erşahin tarafından İslâm’ın Elifbâ’sı adıyla neşredilmiştir (Ankara 1997). 18. Müskirat Meseleleri (İstanbul 1927). Ferhat Koca tarafından Latin harfleriyle yayımlanmıştır (Ankara 2003). 19. Kur’ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ye’cûc (Berlin 1933). 20. Hâtun (Berlin 1933). Tesettür, kadın-erkek eşitliği, çok evlilik, talâk, kadınların

şahitliği ve mirastaki durumlarıyla ilgili bir çalışma olup geleneksel yaklaşımları eleştirmektedir. Mehmet Görmez eseri Türkiye Türkçesi'ne çevirerek aynı adla neşretmiştir (Ankara 1999). 21. el-Veşîʿa fî naḳżi ʿaḳāʾidi'ş-Şîʿa (Kahire 1935, 1403). Abdülhüseyin Şerefeddin el-Mûsevî bu esere Ecvibet-i Mesâil-i Cârullâh (Necef 1935) adıyla bir reddiye yazmıştır. 22. Ṣaḥîfetü'l-ferâʾiż (Bhopal 1944). 23. Ṣarfü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Bhopal 1944). 24. Ḥurûfü evâʾili's-süver (Bhopal 1944). 25. Tertîbü's-süveri'l-kerîme ve tenâsübühâ fi'n-nüzûli ve fi'l-meṣâḥif (Bhopal 1944). 26. Kitâbü's-Sünne (Bhopal 1945). Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) diye bilinen, hadisleri aslî kaynak olarak kabul etmeyen âlimlerin görüşlerini eleştiren bir eserdir. Mehmet Görmez tarafından Türkiye Türkçesi'ne çevrilip aynı adla yayımlanmıştır (Ankara 1998). Mûsâ Cârullah'ın Tatarca bir Kur'an tercümesi olduğu bilinmekteyse de eserin âkıbeti hakkında bilgi yoktur.

Mûsâ Cârullah'ın tercümeleri, şerh ve neşirleri de şunlardır: Tercümeleri. Rujkov, İlimde Kuvvet (Petersburg 1905); Ebü'l-Alâ el-Maarrî, el-Lüzûmiyyât (Kazan 1907; eserin başında Maarrî'nin hayatıyla ilgili geniş bir giriş vardır); Dîvân-ı Hâfız (Kazan 1910). Şerhleri ve Neşirleri. Ḳāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin eş-Şâṭıbiyye (Kazan 1907), ʿAḳīle (Kazan 1908) ve Nâẓımetü'z-zehr (Orenburg 1910) adlı eserlerinin şerhleriyle birlikte neşri; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt (Kazan 1909), İbn Hacer el-Askalânî'nin İfâḍâtü'l-kirâm (Kazan 1909) ve Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (Orenburg 1910) adlı eserlerinin şerhi; İbnü'l-Cezerî'nin Ṭayyibetü'n-neşr fî ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı eserinin şerhi (Kazan 1912), Muhammed Zâhir Bigiyef'in Mâverâünnehr'de Seyahat (Kazan 1908); İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ (1909 [?]), Ahmed b. Emîn eş-Şinkīṭî'nin ed-Delîlü'ṣ-ṣarîḥ fî nüzûli'l-Mesîḥ (Kazan 1909), Abdürreşid İbrahim'in Tarihin Unudulmuş Sahifeleri (Berlin 1933) ve Ubeydullah Sindî'nin İlhâmü'r-Raḥmân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (Karaçi 1944) adlı eserleri.

BİBLİYOGRAFYA

Mûsâ Cârullah, Uzun Günlerde Oruç (s. nşr. Yusuf Uralgiray), Ankara 1975, s. 1-22, ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. VII-XXVI; Mustafa Sabri, Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi, İstanbul 1337, tür.yer.; Veli Ahmed Hakim, Üstâd-ı Şehîr Mûsa Cârullah Hazretleri Hakkında Mülâhazalar, Helsinki 1950; Abdullah Battal Taymas, Musa Carullah Bigi, İstanbul 1958; Mehmet Görmez, Musa Carullah Bigiyef, Ankara 1994; Aydar Hayrutdinov, Posledniy Tatarskiy Bogoslov: Jizn i Nasledie Musı Djarullaxa Bigieva, Kazan 1999; Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), Ankara 2002; Ahmet Kanlıdere, Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri, İstanbul 2005; Âlimcan el-İdrisî, "Musa Efendi Bigey", TY, VIII/89 (1331), s. 2696-2703; Zeki Velidi Togan, "Mûsa Cârullah: Mesleği, Şahsiyeti ve Eserleri", Tasvir, İstanbul 16 Eylül 1947; a.mlf., "Büyük Alim Musa Carullah Reformatör müdür?", a.e., 23 Eylül 1947; Azade-Ayşe Rorlich, "Bigi, Musa Yarullah", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, I, 216-218.

Ahmet Kanlıdere

MÛSÂ ÇELEBİ

(ö. 816/1413)

Fetret devrinde saltanat mücadelesinde bulunan Osmanlı şehzadesi.

Osmanlı Hükümdarı Yıldırım Bayezid'in en küçük oğludur. Babasının sağlığında Rumeli'de akıncı beyliği yaparak birçok savaşta bulunduğu belirtilir. Ankara Savaşı'na (804/1402) kardeşleri Mehmed, Süleyman, Îsâ ve Mustafa ile birlikte katıldı. Osmanlı kuvvetlerinin savaşı kaybetmesi üzerine babasıyla birlikte Timur'a esir düştü. Timur'un Bayezid'in ölümünün ardından onu serbest bıraktığı ve kendisine Bursa ile civarının emirliğini verdiği, ayrıca Akşehir'de bulunan babasının naaşını Bursa'ya götürmesini istediği ifade edilir. Osmanlı kaynaklarında, Bursa-Karesi arasında Mûsâ Çelebi ile Bursa'ya hâkim olan kardeşi Îsâ Çelebi'nin mücadeleye giriştikleri ve bu mücadelede Mûsâ'nın başarılı olduğu, ancak Timur'un Anadolu'dan ayrılması üzerine Îsâ Çelebi'nin yeniden Bursa'yı ele geçirdiği belirtilir. Aynı kaynaklar Mûsâ'nın bundan sonraki faaliyetleri hakkında karışık bilgiler verir. Bazı kaynaklarda ise Mûsâ'nın Timur tarafından Germiyan Beyi Yâkub'un yanına gönderildiği, Bursa'ya hâkim olan Mehmed Çelebi'nin babasının cenazesiyle birlikte Mûsâ'yı ondan istediği, Yâkub Bey'in de Mûsâ'yı Mehmed'in himayesine verdiği ifade edilir (Neşrî, II, 429). Muhtemelen Mûsâ Çelebi 1403-1406 yılları arasında kardeşi Mehmed Çelebi'nin yanında bulunmuştur.

Çelebi Mehmed, ağabeyi Emîr Süleyman ile yaptığı mücadele sırasında Mûsâ'yı serbest bırakınca Mûsâ, Karamanoğlu ve Candaroğlu ülkesinde Süleyman'a karşı müttefikler aradı. Daha sonra Sinop'tan gemiye binerek Eflak'a geçti ve başta Voyvoda Mircea olmak üzere Eflak ileri gelenlerince iyi karşılandı. Rumeli beyleriyle timarlı sipahilerinin kendisini desteklemesiyle gücü arttı. Eflak kuvvetlerinin de yardımıyla Yanbolu'da Emîr Süleyman'a tâbi Rumeli beylerbeyine karşı büyük başarı kazandı (8 Şevval 812 / 13 Şubat 1410). Edirne'yi aldı, Gelibolu'ya kadar indi. O sırada Anadolu'da bulunan Emîr Süleyman hemen Rumeli'ye hareket etti. Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos'un yardımıyla boğazı geçti ve 15

Haziran 1410'da Mûsâ Çelebi'yi Kosmidion'da (Hasköy) yendi. Bunun üzerine Mûsâ müttefiki Sırp Despotu Stephan Lazareviç'in yanına çekildi. Ardından Rumeli'de yine mücadelesini sürdürdü. Yanbolu ve Çirmen ormanlarında çete savaşları yaptı. Ancak Emîr Süleyman'a temmuz ayında tekrar yenildi. Ertesi yıl Edirne yakınlarında kardeşine ait kuvvetleri mağlûp ettikten sonra şehre girdi. İstanbul'a kaçmak isteyen Emîr Süleyman'ı yakalatarak ortadan kaldırdı ve burada hükümdarlığını ilân etti (22 Şevval 813 / 17 Şubat 1411).

Rumeli'deki timarlı sipahilerle sancak beyleri Mûsâ Çelebi'ye itaat arzetti. Mûsâ

Çelebi adına para bastırıldı (813 tarihli parası mevcuttur). Emîr Kör Şah Melik'i vezir, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'i kazasker, Mihaloğlu Mehmed Bey'i beylerbeyi tayin etti. Venedik Cumhuriyeti ile çevredeki diğer prensliklerle anlaşmalar yaptı. Bu arada Emîr Süleyman'ın öldürülmesinin ardından Sırp despotu, Mûsâ'nın hâkim olduğu topraklara asker gönderip yağmalamada bulunmuş, Bizans imparatoru da rehin tuttukları Süleyman Çelebi'nin oğlu Orhan'ı mücadeleye katılması için serbest bırakmıştı. Bu durum karşısında Mûsâ Çelebi, Sırp Despotu Stephan Lazareviç üzerine yürüyerek ona ait birçok kaleyi ele geçirdi. Daha sonra 1411 sonbaharında ansızın İstanbul önlerine gelip şehri kuşattı, fakat bundan bir sonuç alamadı. Bunda, yanında bulunan vasalı George Branković'in Bizans imparatoruna katılması ve Rumeli beylerinden bazılarının (Mihaloğlu ve Çandarlı İbrâhim gibi) Çelebi Mehmed'in yanına kaçmaları önemli rol oynadı. Ayrıca Bizans donanması da Yassıada yakınlarında Osmanlı filosunu bozguna uğratmıştı.

Mûsâ'nın geri çekilmesi üzerine Bizans imparatoruyla anlaşan Çelebi Mehmed Rumeli'ye geçti. Çatalca civarında bulunan İnceğiz'deki ilk karşılaşmada Mûsâ Çelebi başarılı oldu (815/1412 baharı). Fakat savaşın ardından kendisine bağlı olan beylerin bazıları Paşa Yiğit ve Mihaloğlu dahil Stephan Lazareviç'in yanına kaçtı. Bunlar Sırp güçleriyle Mûsâ'nın idaresindeki yerleri yağmaladı. Aynı yılın sonbaharında Çelebi Mehmed, Mûsâ'ya karşı II. Manuel'in yardımıyla yeniden boğazı geçtiyse de kötü hava şartları ve taşan nehirlerin yolları kesmesi yüzünden geri döndü. Mûsâ, Rumeli'de Sırp despotuna karşı harekete geçerek otoritesini tesis

etmeye çalıştı. Sofya'dan yola çıkıp (1413 yılı başı) Novoberda'yı kuşattı. Sırbistan'daki pek çok şehir ve kaleyi ele geçirdi. Oradan Arnavutluk'a geçti. Ardından Selânik'teki Orhan'ın üzerine yürüdü. Buradaki bazı yerleri yağmalayıp Edirne'ye geldi. Sırp despotu, Mûsâ'nın faaliyetleri karşısında Çelebi Mehmed'e elçi gönderdi. Kendisinin Sırp, Macar ve Bosna güçleriyle Mûsâ'ya karşı yürüyeceğini, onun da doğudan harekete geçmesini istedi. Mehmed Çelebi 1413 yılı yazına doğru Rumeli'ye geçti. Paşa Yiğit, Evrenos, Barak ve Sinan beyler ona katıldı. Yanındaki beylerin kendisinden ayrıldığını gören Mûsâ Çelebi önce Zağra'ya, oradan Filibe civarındaki Değirmendere'ye çekilmek zorunda kaldı. Çamurluova mevkiine geldiği sırada beraberinde az sayıda yeniçeri kalmıştı. Burada kardeşine karşı son mücadelesini verdi; ancak başarılı olamadı ve yaralı vaziyette Eflak'a kaçmak isterken Mehmed Çelebi'nin adamları tarafından yakalanarak boğduruldu (5 Rebîülâhir 816 / 5 Temmuz 1413). Naaşı Bursa'ya getirilip babasının türbesine defnedildi.

Şeyh Bedreddin menâkıbnâmesine göre Mûsâ Çelebi adalet ve hoşgörü ile hüküm süren bir sultandır. Mûsâ Çelebi'nin etrafına toplanan zümreler göz önüne alındığında onun Rumeli uç beylerinin savaşçılarına ve yerleşik İslâmî kalıpların dışında dinî anlayışa sahip gruplara dayandığı anlaşılır. Dukas'ın şehzadenin taraftarlarının Tuna boyundaki Türkler olduğunu belirtmesi ilginçtir. Şeyh Bedreddin ile olan münasebeti dinî ideolojisinin mahiyetini de ortaya koyar. Menâkıbnâmedeki kayıtlar ikisi arasındaki bağa dair bazı önemli bilgiler sağlar. Buna göre şeyhle sultan arasında müridlik söz konusudur. Mûsâ'nın onu kazasker yapması müridinin şeyhe karşı duyduğu mânevî bağlılığa dayandırılır. Aslında Mûsâ Çelebi'nin bir bakıma Rumeli'deki taraftarlarını bu mânevî güç sayesinde yanında tutma eğilimi içinde olduğu söylenebilir. Menâkıbnâmede onun iktidardan düşürülüp kardeşi tarafından öldürülmesi "takdîr-i kazâ" şeklinde yorumlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 53-58; Karamânî Mehmed Paşa, Tevârîhu's-selâtîni'l-Osmâniyye: Millî Tarihimize

Dair Eski Bir Vesika (trc. Mükrimin Halil, TTEM içinde), sy. 14 (1340), s. 93; Âşıkpaşazâde, Târih (Giese), s. 72-75; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîḫ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3059, vr. 164b vd.; Enverî, Düstûrnâme, s. 91 vd.; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 37-41; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 419; II, 429-431, 484-507; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 257-258, 266-267; Müneccimbaşı, Câmiü'd-düvel: Osmanlı Tarihi, 1299-1481 (haz. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1995, s. 160; Nedim Filipović, Princ Musa i šejh Bedreddin, Sarajevo 1971; C. Imber, The Ottoman Empire: 1300-1481, İstanbul 1990, s. 67-73; a.mlf., "Mūsā Čelebi", EI² (İng.), VII, 644-645; M. Balivet, Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan (trc. Ela Güntekin), İstanbul 2000, s. 68-71; Fikri Akdoğanlar, "Musa Çelebi'nin Yeni Tip Bir Akçesi", Arkeoloji ve Sanat, XXI/93, İstanbul 1999, s. 43-44; Necdet Öztürk, "Çelebi Mehmed'e Saltanat Yolunu Açan Olay: Çamurluova Savaşı", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İstanbul 2000, s. 51-66; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mûsâ Çelebi", İA, VIII, 661-666; Halil İnalcık, "Mehemmed I", EI² (İng.), VI, 974-975; Fahamettin Başar, "Fetret Devri", DİA, XII, 480-482.

Fahamettin Başar

MÛSÂ b. EBÜ’l-ÂFİYE

(موسى بن ابي العافية)

Mûsâ b. Ebi’l-Âfiye b. Ebî Bâsil b. Ebi’d-Dahhâk el-Miknâsî (ö. 326/938)

Fâtımîler’in ve Endülüs Emevîleri’nin Fas valiliğini yapan Miknâse emîri.

Berberî Miknâse kabilesinin Mağrib-i Aksâ’da Tâzâ, Tesûl, Melviye ve Melîle (Melilla) şehirleri civarında yaşayan kolları, III. yüzyılın sonlarında (X. yüzyılın başları) Mesâle b. Habbûs ve amcasının oğlu Mûsâ b. Ebü’l-Âfiye tarafından yönetiliyordu. Fas İdrîsî hükümdarlarıyla anlaşmazlığa düşen bu iki lider 297’de (909) İfrîkıye’de (Tunus) kurulan Fâtımîler’e tâbi oldu. Halife Ubeydullah el-Mehdî tarafından Tâhert ve Mağrib-i Evsat valiliğine getirilen Mesâle b. Habbûs büyük bir ordunun başında Fas üzerine gönderildi. Mağlûp ederek vergiye bağladığı İdrîsî Emîri IV. Yahyâ’ya yalnız Fas şehrini bırakan Mesâle, bölgeden ayrılırken ele geçirdiği diğer yerlerin idaresini fetihlerinde kendisine yardımda bulunan Tesûl ve Tâzâ Emîri İbn Ebü’l-Âfiye’ye verdi (305/917-18).

Mağrib-i Aksâ’yı bütünüyle hâkimiyeti altına almak isteyen Mûsâ, IV. Yahyâ’yı buna engel olarak görüyordu. Mesâle’nin bölgeye ikinci gelişinde (309/921-22) Fas’taki İdrîsî yönetimine son verilmesini ve Yahyâ’nın Âlkây’a (Lucai) sürgün edilmesini sağladı. Mesâle, Fas’ı doğrudan Fâtımîler’e bağlayıp valiliğine Reyhân el-Kutâmî’yi tayin etti. Mûsâ, Mesâle’nin İfrîkıye’ye dönmesinden üç ay kadar sonra İdrîsî ailesinden Hasan b. Muhammed el-Haccâm’ın bir isyanla Fas’ta yönetimi ele geçirmesi üzerine (310/922) arzusuna ulaşmakta yeni bir engelle karşılaştı. Haccâm’a yenildiyse de mücadeleyi bırakmadı ve iki yılda gücünü yeniden topladı. Bu arada Magrâve kabilesiyle girdiği bir savaşta öldürülen Mesâle’nin kontrolünden kurtulmuş olarak tekrar Haccâm’ın karşısına çıktı ve onu yenip Fas’a çekilmek zorunda bıraktı.

Haccâm’ın vekili kendisine ihanet edip tutuklayınca onun davetiyle şehre girerek Fâtımîler adına yönetimi eline aldı (313/925); daha sonra da üç yıl

içinde Şâle ve Asîlâ başta olmak üzere İdrîsîler'e ait merkezlerin büyük kısmını zaptetti. 317'de (929) mücadeleyi sürdüren İdrîsî kuvvetlerini Rif dağındaki Hacerünnesr Kalesi'nde kıstıran Mûsâ, kuşatma altına aldığı kaleyi fethedemeyince bir miktar asker bırakarak oradan ayrıldı. Bu sırada, üç yıl önce Kuzey Afrika'daki Fâtımî yayılmasına karşı harekete geçip 314'te (926) Tanca ve Melîle'yi ele geçiren Endülüs Emevî Hükümdarı III. Abdurrahman, Şiî Fâtımîler'e bir tepki olarak halife ve emîrü'l-mü'minîn unvanını aldı ve Kuzey Afrika'nın mahallî emîrlerini kendisine itaate çağırdı. İlk önce de Zenâte kabilelerinin yaşadığı bölgede Mûsâ'dan daha etkili durumda bulunan Magrâve Emîri Muhammed b. Hazer onun hâkimiyetini tanıdı. Mûsâ, III. Abdurrahman'ın bölgede daha güçlü duruma geldiğini görerek aynı yıl içinde Fâtımîler'den ayrılıp elinde tuttuğu Mağrib-i Aksâ'nın kuzeyinde ve Mağrib-i Evsat'ın geniş bir alanında hutbeyi onun adına okuttu (317/929).

318 (930) yılında oğlu Medyen'i Mağrib-i Aksâ valiliğine tayin ettikten sonra Alenkûr üzerine giderek Benî Sâlih Emirliği'ni ortadan kaldıran Mûsâ, Endülüs Emevîleri'ne sadakatini göstermek amacıyla Fâtımîler'e bağlı kalmayı sürdüren İdrîsî emîrlerine karşı seferler düzenledi. Önce Tilimsân Emîri Hasan b. Ebü'l-Ayş'ı oradan çıkardı ve sığındığı Arşgûl adasının fethi için III. Abdurrahman'dan yardım istedi; ancak Endülüs'ten gönderilen gemilerle birlikte gerçekleştirdiği kuşatmadan bir sonuç alamayıp geri döndü (319/931). Bu sırada Sebte (Ceuta) emîri, III. Abdurrahman'a itaat ettiğini açıkladı. Sebte'ye yeni bir vali tayin eden III. Abdurrahman orada kuvvetli bir deniz üssü kurulması için emir verdi. Bölgedeki hâkimiyetini tehdit eden bu gelişmeler üzerine Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî, Mûsâ'ya karşı Miknâse emîrlerinden Tâhert Valisi Humeyd b. Yesâl kumandasında bir ordu gönderdi, ağır bir hezimete uğrayan Mûsâ, Tesûl'a çekilmek zorunda kaldı. Savaşın ardından Fas'a yönelen Humeyd, Mûsâ'nın oğlu Medyen'in korkudan terkettiği şehri ele geçirdi ve yeni bir vali tayin ettikten sonra İfrîkıye'ye döndü. Bu arada, üç yıldan beri Hacerünnesr Kalesi'nde kuşatma altında tutulan İdrîsîler de cesaretlenerek Mûsâ'nın bıraktığı kuvvetleri püskürtüp bölgeye gelen Fâtımî birliklerine katıldılar ve onların desteğiyle Fas şehri hariç atalarına ait toprakların büyük bir bölümünü geri aldılar.

322'de (934) Ubeydullah el-Mehdî'nin vefatı üzerine Fâtımî valisini

öldürüp Fas'a hâkim olan Ahmed b. Bekir el-Cüzâmî tarafından çağırılan Mûsâ bölgeyi tekrar Endülüs Emevîleri adına yönetmeye başladı. Ancak ertesi yıl yeni halife Kāim-Biemrillâh'ın gönderdiği ve İdrîsî emîrlerinin de desteklediği Meysûr kumandasındaki Fâtımî ordusuyla savaşı göze alamayıp Âlkây Kalesi'ne sığındı; sonra da sahraya kaçmak zorunda kaldı. Bu mağlûbiyet Mûsâ'nın hâkimiyetine ağır bir darbe vurduysa da İbn Haldûn onun Meysûr'un İfrîkıye'ye dönmesinin ardından 325 (937) yılında Tilimsân'ı aldığını ve Mağrib-i Aksâ'da gücünü tekrar arttırdığını söyler (el-ʿİber, VI, 178). Ancak Mûsâ'nın elinde bundan sonra sadece Âkersîf (Garsîf) ve Alenkûr şehirlerinin kaldığı rivayetleri de vardır (İbn Ebû Zer', s. 86). Mûsâ Şevval 326'da (Ağustos 938) vefat etti, 328 (940) veya 341'de (952-53) öldüğü de rivayet edilir. Mûsâ'nın hânedanı Yûsuf b. Tâşfîn tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar (445/1054) devam etmiştir (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes fî târîḫi'l-Endelüs V (nşr. P. Chalmeta Gendrón - F. Corriente), Madrid 1979, s. 114-119, 257, 261, 290-298, 312-313, 371-374, 413-417; Bekrî, el-Mesâlik, II, 748, 773, 808-812, 828; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 199-202, 204-205, 212-214; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib (nşr. C. J. Tornberg), Rabat 1973, s. 83-87; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî - M. İbrâhim el-Kettânî), Dârülbeyzâ 1964, s. 216-217; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 39-40; VI, 134-137, 178; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn bi'l-Maġrib: el-Ḳısmü'l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni'l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 232, 263; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 182-191; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 611-618; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, IV, 71-73; J. D. Latham, "Mūsā b. Abi'l-ʿĀfiya", EI² (İng.), VII, 641-642.

İbrâhim Harekât

MÛSÂ el-HÂDÎ

(bk. HÂDÎ-İLELHAK).

MÛSÂ İZNİKÎ

(ö. 838/1434-35 [?])

Osmanlı âlimi.

Künyesi Ebü'l-Fazl, babasının adı Hacı Hüseyin, dedesinin adı Îsâ'dır. Eserlerindeki İznikî nisbesinden ve ilişkide bulunduğu âlimlerle devlet adamlarından hareketle İznik'te doğduğu, eğitimini burada tamamladığı ve ilmî faaliyetlerini Bursa çevresinde yürüttüğü söylenebilir. Rûmî ve Sûfî nisbeleriyle de anılmıştır. Aralarında Çandarlı İbrâhim Paşazâde Mehmed, Timurtaş Paşazâde Umur Bey ve Emîr Sultan'ın yer aldığı bazı devlet adamlarından ilgi görmüştür. Mûsâ İznikî'nin vefat tarihi kaynaklarda 833 (1430), 838 olarak ve 850 civarı (1446) şeklinde verilmektedir. Enfesü'l-cevâhir adlı eserinin müellif hattı sayılan nüshasında kitabın 838 (1434-35) yılında telif edildiğine dair bilgi dikkate alındığında ölüm tarihinin en erken 838 (1434-35) olabileceği anlaşılır (Özdemir, s. 12, 21). Kabri İznik'te bulunmakla birlikte yeri bilinmemektedir. Mûsâ İznikî'nin eserleri kendisinin tasavvufî bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Onun Türkçe'nin bir ilim dili olması için çalışanlar arasında önemli bir yeri vardır.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Münebbihü'r-râkıdîn. Tasavvuf ve ahlâka dair olan eser sade bir Türkçe ile yazılmış olup Tarama Sözlüğü için taranan eserler arasında yer almış ve Türk Dil Kurumu'nun 70. kuruluş yıl dönümü anısına Paşa Yavuzarslan'ın tahkikiyle neşredilmiştir (I-II, Ankara 2002). 2. Kitâbü'l-Miʿrâc. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları olan bu Arapça eser (Denizli, nr. 316/2; Yazma Bağışlar, nr. 1277/3) Hikmet Özdemir tarafından Mi'raç adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1984).

B) Tercümeleri. 1. Tercemei Tefsîr-i Ebü'l-Leys. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adlı eserinin tercümesidir. İznikî'nin böyle bir tercümesinin olduğu kabul edilmekteyse de kütüphanelerde ona nisbetle yer alan nüshaların (bu nüshalar için bk. Özdemir, s. 75-97) hemen tamamının Ahmed-i Dâî'ye ait olduğu ileri

sürülmüştür (Ertaylan, s. 146; Demir, s. 477). Diğer taraftan bazı nüshaları inceleyerek Tercemei Tefsîr-i Ebü'l-Leys ile Enfesü'l-cevâhir'in aynı eser olduğunu söyleyen müellifler de vardır (Hüsnü, III [1935], s. 180 vd.). Mûsâ İznikî'ye nisbetle Ebü'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Tercümesi adıyla tıpkıbasım olarak yayımlanan nüshanın da (I-II, İstanbul 1983) ona aidiyeti şüphelidir. Mehmet Karadeniz bu eseri sadeleştirerek Tefsîrü'l-Kur'ân ismiyle neşretmiştir (I-VI, İstanbul 1993). 2. Enfesü'l-cevâhir. Ali b. Muhammed el-Hâzin'in Lübâbü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl adlı tefsirinin tercümesidir. Hikmet Özdemir'e göre Enfesü'l-cevâhir, Ebü'l-Leys es-Semerkandî ile

Hâzin'in tefsirlerinden faydalanılarak hazırlanmış bir eserdir. İstanbul kütüphanelerinde Enfesü'l-cevâhir adıyla yer alan tefsirleri inceleyen Ziya Demir ise bunların Ahmed-i Dâî'ye ait Ebü'l-Leys es-Semerkandî tefsirinin tercümesi olduğunu ortaya koymuştur (Osmanlı Müfessirleri, s. 467-468). İsmail Hakkı Ertaylan daha önce benzer bir kanaati ifade etmişti (Ahmed-i Dâ'î, s. 140-141). Enfesü'l-cevâhir'e ait olduğu kuvvetle muhtemel tek nüsha Bursa Ulucamii Kütüphanesi'nde iken (Umumi, nr. 435-436) Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ne (Genel, nr. 1918-1919) nakledilmiş, 1953'te Millî Eğitim Bakanlığı'nın emriyle Ankara'ya alınmış ve 1954 yılında kütüphane kayıtlarından düşülmüştür; kitabın âkıbeti bilinmemektedir (Demir, s. 468). Enfesü'l-cevâhir'e ait olduğu söylenen başka nüshalar da vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3163, 3164; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3549-3551; TSMK, Hazine, nr. 21, Bağdat Köşkü, nr. 42, Revan Köşkü, nr. 187). 3. Tercemei Faslü'l-hitâb. Muhammed Pârsâ'nın tasavvuf ve ahlâka dair Farsça Faṣlü'l-ḫiṭâb adlı kitabının tercümesi olup eser üzerinde Murat Küçük yüksek lisans çalışması yapmıştır (Mûsâ bin Hâcı Hüseyin İznikî, Tercemei Faṣlu'l-Ḫiṭāb Giriş-İnceleme-Metin-Dizin, 1996, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. Tercemei Kısas-ı Enbiyâ. Sa'lebî'nin Arâʾisü'l-mecâlis fî ḳıṣaṣi'l-enbiyâʾ adlı eserinin tercümesi olup I. cildine ait iki nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şâzelî Tekkesi, nr. 126; Yozgat , nr. 431). 5. Tercemei Hısnü'l-hasîn fî menheci'd-dîn. İbnü'l-Cezerî'nin el-Ḥıṣnü'l-ḥaṣîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn adlı kitabının tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 626). Mütercimin 102 beyitlik bir mukaddime yazdığı eser üzerinde Paşa Yavuzarslan yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Mûsâ bin Hâcı Hüseyin el-

İznikî Tercemei Ḥıṣnu'l-Hasīn fī Minheci'd-dīn: Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin, 1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Zâdü'l-ibâd (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 635). Ebû Bekir b. Muhammed es-Seylânî'nin dua ve evrâdın faziletlerine dair Necâtü'ẕ-ẕâkirîn adlı Farsça eserinin tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mûsâ İznikî, Münebbihü'r-râkidîn: Uyurları Uyanducucı (nşr. Paşa Yavuzarslan), Ankara 2002, neşredenin girişi, I, 1-6, 14-23; Osmanlı Müellifleri, II, 13-14; a.mlf., "Târih ve Âsâr-ı Atîka: Musa Bin Hacı Hüseyin İznikî", TY (Latin harfleriyle), VI/10 (1914), s. 377; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 480; İsmail Hikmet Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952, s. 140-146; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 6; Tarama Sözlüğü, Ankara 1963, I, Giriş, s. XXIV, LV; Sezgin, GAS, I, 446; Mehmed Fuad Köprülü, "Anadoluda Türk Dil ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış", YT, I/5 (1933), s. 379; Hikmet Özdemir, Musa b. Haci Hüseyin el-İzniki -Hayatı ve Eserleri- (doktora tezi, 1980), AÜ İlâhiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları -Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar- (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü , s. 467-468, 475, 477; Hüsnü, "İbni Arabşah", TM, III (1935), s. 174-182; Joseph Schacht, "Abul-Layth Samarḳandī", EI² (İng.), I, 141.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÛSÂ el-KÂZIM

(موسى الكاظم)

Ebü'l-Hasen Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır (ö. 183/799)

İsnâaşeriyye'nin yedinci imamı.

7 Safer 128 (8 Kasım 745) tarihinde Medine yakınındaki Ebvâ'da doğdu. Annesi Hamîde (Humeyde) bint Sâid el-Berberiyye'dir. Hayatının ilk devresini Medine'de babası Ca'fer es-Sâdık'ın yanında geçirdi. Öğrenimiyle ilgili bilgiler son derece sınırlı olmakla birlikte babasından ve Abdülmelik b. Kudâme el-Cumahî'den rivayette bulunduğu bilinmektedir. en-Nefsüzzekiyye diye bilinen Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin 145 (762) yılında Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı başlattığı isyan hareketine baba bir kardeşi Abdullah el-Eftah'la birlikte katıldığı nakledilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 277). Babasının 148'de (765) vefatı üzerine imâmet konusunda ortaya çıkan farklı görüşlerden kendi imâmeti dışındaki iddiaları reddetmiş, aralarında Ca'fer es-Sâdık'ın yakın çevresinden Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī, Ebû Ya'fûr Abdullah, Ebû Ca'fer el-Ahvel, Ubeyd b. Zürâre b. A'yen, Cemîl b. Derrâc, Ebân b. Tağlib ve Hişâm b. Hakem gibi ileri gelenlerin de bulunduğu bir grubun desteğiyle imâmetini ilân etmiştir. Rakibi Abdullah b. Ca'fer'in ölümünden sonra Futahiyye (Eftahiyye) diye anılan mensuplarının büyük bir kısmı ile İsmâiliyye'yi teşkil edecek grupların dışında kalanlar zaman içinde Mûsâ el-Kâzım'ın imâmetini benimsemiştir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 79-89; Nevbahtî, s. 57-67).

Abbâsîler'e karşı barışçı bir politika izleyip daha çok ibadet ve takvâya yönelen

Mûsâ el-Kâzım'ın düşüncelerini benimseyenlerin çoğalması, büyük miktarlara ulaşan atıyye ve ihsanlarda bulunması Halife Mehdî-Billâh'ın ondan şüphe etmesine yol açtı. Bu sebeple Medine'den Bağdat'a getirilerek bir süre hapsedildi. Ancak halife 169 (785) yılında onu hapisten çıkarıp

gönlünü aldı, kendisine ve evlâtlarına karşı isyan etmeyeceğine dair yemin ettirdikten sonra 3000 dinar vererek Medine'ye gönderdi (Taberî, VIII, 177; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 500). Aynı yıl içinde Abbâsî idaresine karşı isyan eden Hüseyin b. Ali Sâhibü Fah olayında yeni halife Hâdî-İlelhakk'ın da Mûsâ el-Kâzım'dan şüphelendiği, onu isyanı kışkırtmakla suçladığı ve kendisini öldürmeyi planladığı nakledilir. Halbuki Mûsâ el-Kâzım, Hüseyin b. Ali'nin hareketine katılmadığı gibi onu uyarmış, bunu hayatıyla ödeyeceğini söyleyerek vazgeçmesini istemişti. Kadı Ebû Yûsuf halifeyi ikna edip Mûsâ'yı öldürmekten vazgeçirdi (İbn Tâvus, s. 217-218). Buna rağmen Mûsâ, Abbâsî halifelerinin gözünde şüpheli bir kimse olmaktan kurtulamadı.

Hârûnürreşîd'in hilâfetine kadar (170/786) Medine'de kalan Mûsâ el-Kâzım çeşitli bahaneler ileri sürülerek Bağdat'a cel-bedildi ve hayatının son dört yılını hapishanede geçirdi. Bazı rivayetlere göre halife, Mûsâ el-Kâzım'ın mensuplarından Hişâm b. Hakem'in düşüncelerine önce ilgi duymuş, ardından bunları tehlikeli bularak imamın hapsedilmesini emretmiştir. Diğer bir rivayete göre ise Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile birlikte bazı ileri gelenler, Mûsâ el-Kâzım'ın sahip olduğu itibarın ileride kendilerine zarar vereceğinden endişe edip onu halife nezdinde tehlikeli bir şahsiyet olarak göstermişlerdir (geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 500-502; Şeyh Müfîd, s. 298-302; Meclisî, XLVIII, 189-205).

179 yılı Receb yahut Ramazan ayında (Ekim veya Aralık 795) umre için veya aynı yılın zilhicce ayında (Şubat-Mart 796) hac maksadıyla yola çıkan Hârûnürreşîd, Medine'ye ulaştığında başta Mûsâ el-Kâzım olmak üzere şehrin ileri gelenleri tarafından karşılandı. Mescidi Nebevî'ye giden ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret eden halife kabrin başında, ümmet içinde karışıklığa ve kan dökülmesine sebep olduğundan torunu Mûsâ'yı hapsedeceğini, bu sebeple kendisinden özür dilediğini söyledi. Ardından Mûsâ yakalanıp bir rivayete göre doğrudan Bağdat'a gönderilmiş, diğer bir rivayete göre ise halkın tepkisini hafifletmek amacıyla Mûsâ el-Kâzım iki katır üzerine konulan mahmillerden birine bindirilmiş, Basra ve Kûfe yol ayırımına gelindiğinde kafile ikiye ayrılarak biri Basra'ya, diğeri Kûfe'ye sevkedilmiştir. Basra'ya ulaşan Mûsâ, Vali Îsâ b. Ca'fer b. Mansûr'a teslim edildi ve burada bir yıl kadar hapiste kaldı. Mûsâ'nın ibadet ve takvâsından etkilenen vali halifenin öldürme isteğini yerine getirmedi ve yazdığı

mektupta Mûsâ aleyhinde bir delil bulamadığını, onu başkasına teslim etmesini, aksi takdirde kendisini salıvereceğini bildirdi. Ardından Bağdat'a getirilerek hâcip Fazl b. Rebî'in gözetiminde ev hapsinde tutuldu; halifenin gördüğü bir rüya üzerine serbest bırakıldıysa da kısa bir süre sonra tekrar hapsedildi. Bu defa Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin nezaretinde ev hapsinde tutulan Mûsâ'ya karşı Fazl'ın iyi davrandığı belirtilmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 502-503). Bu sırada Mûsâ'nın çevredeki mensuplarıyla ilişki kurduğu şeklindeki haber, Rakka'da bulunan halifeye ulaşınca halife onun öldürülmesi için Fazl'a yazılı emir gönderdi. Fakat onun da emri yerine getirmeyip Mûsâ el-Kâzım'ı 100 kamçı vurdurmak suretiyle cezalandırdığı nakledilir. Daha sonra Mûsâ el-Kâzım, Bağdat emniyet görevlisi Sindî b. Şâhek'e teslim edildi. Fazl ile halife arasında geçen olayları öğrenen Fazl'ın babası Yahyâ b. Hâlid halifeyi ziyaret ederek oğlunun yaptığı hatadan dolayı affedilmesini ve ona verilen görevin kendisine verilmesini istedi. Halifeden öldürme emrini alan Yahyâ Bağdat'a dönerek Sindî b. Şâhek'le irtibat kurdu ve Mûsâ'yı öldürttü (Receb 183 / Ağustos 799). Taberî hiçbir ayrıntıya girmeksizin Mûsâ el-Kâzım'ın Receb 183'te öldüğünü kaydetmiş (Târîḫ, VIII, 271), diğer Sünnî tarihçiler de aynı şekilde hareket etmişlerdir (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, VI, 164; İbn Kesîr, X, 183). Cenazesi, Arap ileri gelenlerinin defnedildiği Bağdat'ın kuzeybatısındaki Mekābirukureyş'in (Mekābiruşûnîzî) sonraları Kâzımiyye (Kâzımeyn) diye anılacak olan Bâbüttibn mahallinde defnedildi ve ardından üzerine bir türbe yaptırıldı. Torunu Muhammed et-Takī'nin de gömüldüğü bu türbe Şah İsmâil tarafından genişletilerek tamir ettirilmiş, bu çalışmalar Kanûnî Sultan Süleyman zamanında tamamlanmıştır (bk. KÂZIMEYN; MÛSÂ KÂZIM KÜLLİYESİ). Mûsâ el-Kâzım'ın hanımlarından ve câriyelerinden olan erkek ve kız evlâtlarının toplam sayısı rivayetlere göre otuz yedi ile altmış arasında değişmektedir. Çeşitli kaynaklarda erkeklerin sayısı on sekiz-yirmi üç, kızların sayısı on dokuz-otuz yedi olarak gösterilmektedir (Şeyh Müfîd, s. 302-303; Meclisî, XLVIII, 283-291).

Güvenilir bir râvi olan (İbn Ebû Hâtim, VIII, 139) Mûsâ el-Kâzım'dan oğulları Ali er-Rızâ, İbrâhim (el-Murtazâ), İsmâil ve Hüseyin, kardeşleri Muhammed ve Ali rivayette bulunmuştur. Mensuplarının çoğu onun hapiste iken öldüğünü ve imâmetin Ali er-Rızâ'ya geçtiğini kabul etmiştir. Bunun yanında Mûseviyye diye anılan bir grup onun ölmediğini, mehdî olarak zuhur edip dünyaya adalet getireceğini veya öldüğünü, fakat kāim olarak

ortaya çıkacağını, bir kısmı da Allah’ın onu Hz. Îsâ gibi semalara yükselttiğini ve kıyametten önce zuhur edeceğini iddia etmiştir. Bu arada ölüp ölmediği hususunda tereddüt edenlerin yanı sıra imâmetin onunla nihayete erdiğini ileri sürenler de vardır (Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, s. 89-91; Nevbahtî, s. 67-71). Öldüğünü kabul etmeyip zamanı gelince yeniden gönderileceğini söyleyen Vâkıfe ile İsnâaşeriyye arasında önemli tartışmalar olmuştur (Meclisî, XLVIII, 250-275). Mûsâ el-Kâzım tasavvufta da önemli şahsiyetler arasında zikredilmektedir. Şakīk-ı Belhî kendisini 149 (766) yılında Kādisiye’de gördüğünü ve onun Allah’ın velîlerinden biri olduğunu söylerken (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, II, 269-270) Ma‘rûf-i Kerhî ve Bişr el-Hâfî de onunla buluştuklarını belirtmektedir (Hamid Algar, LXIV [1990], s. 1-14).

Mûsâ el-Kâzım’ın günümüze intikal eden birkaç eserinden biri, usul ve fürû konularında elli dokuz hadis ihtiva eden Müsnedü’l-İmâm Mûsâ b. Caʿfer adlı risâledir (Beyrut 1401/1981). Bir diğer eser Vaṣıyyetü’l-İmâm el-Kâẓım li-Hişâm b. el-Ḥakem olup Fâris Hassûn Kerîm tarafından yayımlanmıştır (Türâs̱ünâ, sy. 50-51, s. 395-456). Ayrıca Abdü’l-Hüseyin el-Cevâhirî, Ṭıbbü’l-İmâm Mûsâ el-Kâẓım adlı çalışmasında onun tıpla ilgili tavsiyelerini neşretmiştir (Beyrut 1413/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 79-93; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 57-72; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VII, 422, 436; VIII , 177, 271; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 139; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 280-281, 307-311; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 277, 499-505; Ali b. Muhammed en-Nessâbe, el-Mecdî fî ensâbi’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmegānî), Kum 1409, s. 106-134; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 288-303; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 32-42; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 27-32; Tabersî,

İʿlâmü'l-verâʾ bi-aʿlâmi'l-hüdâ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 286-301; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 85, 164-455; İbn Tâvûs, Müheccü'd-daʿavât ve menhecü'l-ʿibâdât, Tahran 1322, s. 217-218; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 308-310; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 133-134; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 181-190, s. 417-419; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 183; İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 225-228; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLVIII, tür.yer.; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ, Kahire 1329, II, 269-270; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1398/1978, s. 250-251; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 5-12; M. Beyyûmî Mehrân, el-İmâme ve Ehlü'l-beyt, Beyrut 1995, III, 72-103; Hamid Algar, "Imām Mūsā al-Kāẓim and Sūfī Tradition", IC, LXIV (1990), s. 1-14; R. Strothmann, "Mûsâ Kâzım", İA, VIII, 667-668; E. Kohlberg, "Mūsā al-Kāẓim", EI² (İng.), VII, 645-648; Avni İlhan, "Atebât", DİA, IV, 49-50.

Mustafa Öz

MÛSÂ KÂZIM EFENDİ

(ö. 1920)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1275'te (1858-59) Erzurum'un Tortum ilçesinde doğdu. İlk öğrenimine memleketinde başladı. Ardından Balıkesir'de bulunan dedesi Nûreddin Efendi'nin yanına gitti ve başta Selâhaddin Ali Şuûrî Efendi olmak üzere çeşitli hocalardan ders aldı. Oradan İstanbul'a geçerek Kazasker Eşref Efendi ve Hoca Şâkir Efendi gibi kişilerden okudu. 1888'de icâzet aldı. Aynı yıl açılan imtihanı kazanarak müderris oldu ve Fâtih Camii'nde ders vermeye başladı. Hocalığı sırasında talebeleri arasında Muallim Nâci ile Ahmed Midhat Efendi de bulunuyordu.

1896 yılında İstanbul ruûsunu alan ve 1900'de Mektebi Hukuk Mecelle muallimliğine tayin edilen Mûsâ Kâzım Efendi ardından Mektebi Sultânî akaid muallimliğine, Dârülfünun ve Dârülmuallimîn hocalıklarına getirildi. Bu arada mahreç pâyesine yükseldi, 14 Şubat 1907 tarihinden itibaren kendisine Halep mevleviyeti tevcih edildi. Aynı yıl içinde Bâb-ı Meşîhat Tedkîk-i Müellefât Meclisi başkâtipliğine ve daha sonra bu meclisin üyeliğine tayin edildi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ardından Maarif Nezâreti'nde kurulan Meclisi Kebîr-i İlmî'ye, ayrıca Meclisi A'yân'a üye oldu. Ocak 1910'da teşkil edilen Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa, 30 Eylül 1911 tarihinde oluşturulan Sadrazam Said Paşa, 8 Mayıs 1916'da kurulan Sadrazam Said Halim Paşa ve 4 Şubat 1917 tarihinde teşkil edilen Talat Paşa kabinelerinde şeyhülislâm olarak görev yaptı. Talat Paşa kabinesinde ayrıca Evkaf Nezâreti vekilliğinde bulundu. Dört defa geldiği meşihat makamında toplam beş yıl bir ay dört gün kalmıştır.

Şeyhülislâmlık görevinden ayrıldığı dönemlerde Medresetülkudât ve Medresetülvâizîn'de muallimlik yapan Mûsâ Kâzım, I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Damad Ferid Paşa hükümeti tarafından İttihat ve Terakkî Cemiyeti liderlerinin tutuklanması üzerine Said Halim Paşa ve diğer arkadaşlarıyla birlikte Bekirağa Bölüğü'nde hapsedildi. Burada oluşturulan

Dîvân-ı Harb-i Örfî'de yargılanarak 13 Temmuz 1919 tarihinde on beş yıl kürek cezasına çarptırıldı; ancak mahkemenin kararını ağır bulan Sultan Vahdeddin cezasını üç yıl sürgüne çevirdi (yargılama süreci için bk. Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi, s. 194-203; Kocahanoğlu, s. 52-53, 493-495; kürek cezasının sürgüne çevrilmesi konusunda bk. Türkgeldi, s. 247-249). Mûsâ Kâzım sürgün bulunduğu Edirne'de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat etti ve Edirne Murâdiye Camii'nin hazîresine gömüldü. Ağır başlı, olgun ve faziletli bir kişiliğe sahip olduğu kaydedilir.

İcâzet aldığı 1888'den II. Meşrutiyet'in ilânına kadar geçen sürede klasik bir Osmanlı âlimi olarak fıkıh, İslâm felsefesi ve tasavvufla ilgili çeşitli konular üzerinde yoğunlaşan Mûsâ Kâzım, II. Meşrutiyet günlerinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olmuş, bu dönemde cemiyetin ilmiye şubesinde Manastırlı İsmâil Hakkı, Mustafa Âsım Efendi, İsmâil Hakkı İzmirli, Hamdi Efendi (Elmalılı), Sabri Efendi (Mustafa Sabri Efendi) gibi âlimlerle birlikte Meşrutiyet'in yararları ve İslâm'a uygun bir sistem olduğu konusunda makale ve eserler kaleme almış, daha sonra da şeyhülislâmlıkla ödüllendirilmiştir. Mûsâ Kâzım on iki yaşında Nakşibendî tarikatına girmiş ve tasavvufla ilişkisini hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir (Yakın Tarihimiz, I/3 [1962], s. 94). Bir taraftan, Meşihat'a bağlı Meclisi Meşâyih'in reisliğini yaparken diğer taraftan 1911 yılında faaliyete geçen Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin başkanlığını yapıyordu. Ancak Mûsâ Kâzım'ın bir şeyhülislâm olarak tasavvufla yakından ilgilenmesi, dönemin diğer bir sûfî teşkilâtı olan Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye taraftarlarınca eleştirilmiştir (Muhibbân, II/5 [1329], s. 140-141; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 295-300; Kara, Din, Hayat ve Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, s. 250). Bu arada masonluğu kabul ettiğine dair çeşitli ithamlarla karşılaşan Mûsâ Kâzım (bu konudaki en ciddi çalışma için bk. Zarcone, II, 201-208) 14 Kasım 1911 tarihinde bir beyannâme yayımlayarak mason olmadığını ilân etmiştir (Yakın Tarihimiz, I/3 [1962], s. 94). Onun dönemindeki önemli faaliyetlerden biri de yeni ortaya çıkan bazı dinî meselelere cevap vermek ve İslâm'a muhalif cereyanlarla mücadele etmek amacıyla 25 Şubat 1918'de Şeyhülislâmlığa bağlı Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin kurulmasıdır. Mûsâ Kâzım'ın şeyhülislâmlığı zamanında şer'î mahkemelerin Adliye Nezâreti'ne devredilmesiyle ilgili tartışmalar olmuş ve kendisi bu girişimlere karşı çıkmıştır. Ayrıca bütün vakıfların bir genel müdürlük bünyesinde toplanarak şeyhülislâmlığa bağlanması konusuna önem vermiş

ve bu konuda çalışma yapmıştır (Albayrak, Türkiye'de Din Kavgası, s. 104-107). Mûsâ Kâzım'ın, Batı medeniyeti karşısındaki tavrı ve gerçek bir medeniyetin ancak hakiki bir dinle kurulabileceğine dair görüşleri sebebiyle kendi döneminde İslâmcılar'la aynı görüşleri paylaştığı görülmektedir. Ancak

İttihat ve Terakkî'nin etkin bulunduğu ve bu cemiyet sayesinde şeyhülislâmlık yaptığı dönemlerde Meşrutiyet'i savunduğu, böylece bazı muhafazakâr İslâmcı aydınlardan farklı bir çizgi takip ettiği, hatta ıslah ve yenileşme konusundaki temayülleriyle Osmanlı Devleti'nin ilerici ve gelişmeci âlim tipinin bir temsilcisi haline geldiği söylenebilir.

Eserleri. 1. İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet (İstanbul 1324 r.). Risâle ayrıca Külliyât içerisinde de yer almıştır. 2. İslâm'da Cihad (İstanbul 1333). Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti tarafından ücretsiz olarak dağıtılan risâle daha sonra Külliyât içerisinde de yayımlanmıştır. 3. Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri (İstanbul 1334). 4. Safvetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (İstanbul 1335). Mûsâ Kâzım'ın Ahmed Midhat Efendi'ye verdiği tefsir derslerinin Ahmed Midhat Efendi tarafından kaleme alınmasıyla meydana gelen bir eser olup Bakara sûresinin 73. âyetine kadar gelmektedir. 5. Zevrâ ve Havrâ (İstanbul 1335). Celâleddin ed-Devvânî'nin mebde ve mead konusundaki görüşlerini içeren ez-Zevrâ᾽ ve'l-Havrâ᾽ adlı eserinin tercümesidir. 6. Külliyyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (İstanbul 1336; nşr. Ferhat Koca, Ankara 2002). Müellifin çeşitli dergilerde neşredilen makaleleri, bazı risâleleri, konferansları ve beyannâmelerini içermektedir. 7. el-Fetâvâ el-Kâzımiyye fî ıslâhi'l-fetâvâ et-Türkiyye (DİB Ktp., nr. 173). Mûsâ Kâzım'ın itikad, tahâret ve namazla ilgili toplam elli iki fetvasını ve bunların Arapça kaynaklarını ihtiva etmektedir (nşr. Ferhat Koca, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları içinde, İstanbul 2002, s. 220-232). Ferhat Koca, ayrıca onun İlâveli Mecmûa-i Cedîde ve Cerîde-i İlmiyye'de yayımlanmış bazı fetvalarını da derlemiştir (a.g.e. içinde, s. 145-218). 8. Tercüme-i Vâridât (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2174; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. K. 564). Şeyh Bedreddin Simâvî'nin tasavvuf ve vahdet-i vücûdla ilgili Vâridât adlı eserinin tercümesidir. Mûsâ Kâzım bu çalışmada serbest bir tercüme tekniği uygulamış ve metnin daha kolay anlaşılabilmesi için zaman zaman kendi düşüncelerini de çeviriye katmıştır. Mahmut Sadettin Bilginer,

Seyyid Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin Vâridat Şerhi adlı eserinin neşrinde bu tercümeden bazı nakillerde bulunmuştur (s. 32, 59). 9. Tahkîk-i Vahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâlenin Tercümesi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 313, 991, 1444; Belediye, nr. K. 433; Tercüman Gazetesi Ktp., nr. 342; Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. 26). Cemâleddin Muhammed Karamânî Nûri'nin 950 (1543) yılında Arapça kaleme aldığı vahdet-i vücûda dair eserin tercümesidir.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü Hey'et-i İlmiyyesi tarafından neşredilen Mevâiz-i Dîniyye adlı eserin (İstanbul 1328) I. cildinde Mûsâ Kâzım'ın "İstibdat, Hürriyet, Hâkimiyeti Milliyye" (s. 25-30) adlı bir makalesi yanında Akdü'l-hakāyık (Mektebi Sultânî'de verdiği derslerle ilgili) isimli bir akaid risâlesinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Onun, İmam Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'si ile İbn Rüşd'ün ona verdiği cevap üzerindeki çalışmaları Külliyyât'ta yer almaktadır (s. 139-196). Sırât-ı Müstakîm'de de birçok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mûsâ Kâzım Efendi, Zevrâ ve Havrâ, İstanbul 1335, s. 1-2; a.mlf., Tahkīk-i Vahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâlenin Tercümesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. K. 991, vr. 1a; a.mlf., Tercüme-i Vâridât, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. K. 564, vr. 1a; a. mlf., el-Fetâvâ el-Kâzımiyye fî ıslâhi'l-fetâvâ et-Türkiyye, DİB Ktp., nr. 173, vr. 1a-b, 44a-b; İstanbul Mütfülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Dosya nr. 520; İlmiyye Salnâmesi, s. 626-628; Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi, s. 194-203 (13 Şevval 1337 / 12 Temmuz 1335 tarih ve 3595 numaralı Takvîm-i Vekâyi' gazetesiyle birlikte); Seyyid Muhammed Nur, Vâridat Şerhi (haz. Mahmut Sadettin Bilginer), İstanbul 1979, s. 32, 59; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 295-300; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1949, s. 247-249; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 236-237; Sadık Albayrak, Türkiye'de Din Kavgası,

İstanbul 1973, s. 100-121; a.mlf., Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1981, IV-V, 157-158; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 47-72; İsmet Zeki Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin ve Vâridat, İstanbul 1987, s. 337; D. Kushner, "Şeyh-ül İslâm Musa Kâzım Efendi's Ideas on State and Society", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler, Ankara 1990, s. 603-610; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1990, s. 250, 304-310; a.mlf., "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 8, İstanbul 1979, 16-22; a.mlf., "Cem'iyyet-i Sûfiyye", DİA, VII, 335; Osman Selim Kocahanoğlu, İttihat-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması, İstanbul 1998, s. 52-53, 493-495; Muhibbân, II/5, İstanbul 15 Cemâziyelûlâ 1329 / 1 Mayıs 1327, s. 140-141; Yakın Tarihimiz, I/3, İstanbul 15 Mart 1962, s. 94; Th. Zarcone, "Soufisme et franc-maçonnerie à la fin de l'Empire ottoman: l'Exemple du Şeyhülislâm Mûsà Kâẓım Efendî (1850-1920)", Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 201-208; Feryal Tansuğ, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi", Doğu Batı, I/3, Ankara 1998, s. 119-132.

Ferhat Koca

MÛSÂ KÂZIM KÜLLİYESİ

Bağdat’ta on iki imamdan Mûsâ el-Kâzım’ın kabri etrafında teşekkül eden külliye.

Bağdat’ın batı yakasında bulunan ve Kâzımeyn adıyla anılan külliye, Mûsâ el-Kâzım ile (ö. 183/799) torunu Muhammed el-Cevâd’ın (ö. 220/835) mezarları etrafında

gelişmiş ve semte adını vermiştir. 183 (779) yılında Halife Hârûnürreşîd’in yaptırdığı kerpiç mezarın üzerine 490’da (1097) Selçuklu Veziri Mecdülmülk Ebü’l-Fazl Es‘ad bir türbe inşa ettirmiş, etrafına odalarla iki minareli bir cami eklenmiştir. Halife Nâsır-Lidînillâh (1180-1225) sahnın etrafına revaklar yaptırdığı gibi türbedeki lahitleri abanoz ağacıyla kaplatmıştır. Şah İsmâil 914 (1508) yılında Bağdat’ı ele geçirince yıktırdığı Selçuklu yapıları yerine 926’da (1520) iki kubbeli yeni bir türbe inşa edilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman 1534’te Bağdat’ı aldığında Safevî imarından kalan eksikleri tamamlatmıştır. II. Selim 978 (1570) yılında türbenin bitişiğine büyük bir cami ile kuzeybatısına bir minare ilâve ettirmiş, 1796’da Kaçar Hükümdarı Ağa Muhammed Şah yapının kubbelerini ve minarelerin külahlarını altınla kaplatmıştır. Külliye 1880’de Ferik Selim Paşa, 1882-1884’te Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah’ın torunu İ‘timâtüddevle Ferhad Mirza, 1904’te Sultan II. Abdülhamid, 1977-1978 ve 1982 yıllarında Irak Evkaf Bakanlığı’nca tamir ettirilmiştir (çeşitli dönemlerde yapılan imar faaliyetleri için ayrıca bk. Ca‘fer el-Halîlî, IX, 158 vd.).

Mûsâ Kâzım Külliyesi, ortasında türbe ve caminin yer aldığı geniş bir avlunun etrafında sıralanan medrese, imaret, imam-şeyh odaları ve kütüphanelerin yer aldığı iki katlı revaklı hücrelerden oluşmaktadır. Kale görünümündeki külliyenin dış duvarları tuğladan yapılmış ve üzeri mermerle kaplanmıştır. Külliyenin kuzeyde yer alan iki kapısından başka aynı mimari özelliklere sahip üç taçkapı dıştan sade olmasına karşılık iç tarafta kuşatma kemerine kadar yükselen kademeli süsleme nişleriyle teşkilâtlandırılmıştır. Üst kemer alınlıklarında bütün cepheyi dolanan âyet

kitâbeleri mevcuttur. Taçkapıların iki yanından merdivenlerle üst kata çıkılmaktadır.

Külliyenin ortasında bulunan ve kuzeyden cami ile birleşen türbe diğer üç yönden revaklarla sarılmıştır. Revakların üstünü örten tavanla türbe dış duvarları baştan sona kıymetli renkli taşlar, kalem işi, çini, sedef kakma ve altın kaplamalarla bezenmiştir. Süslemeler renk ve kompozisyonlarıyla saray cephelerini hatırlatır. Revakların dış yüzlerindeki çiniler arasında II. Abdülhamid'in 1322 (1904) tarihli tuğraları bulunmaktadır. Türbede sandukanın yer aldığı dikdörtgen mekânın etrafı duvar-pâye sistemi ve mukarnaslı tromplara yaslanan kubbelerle örtülmüştür. Bütün mekân içten 4 m. yüksekliğe kadar mermer, yukarı kısımlar kristal camla kaplıdır. Kubbelerin aralarında birer atlamak suretiyle aydınlatma fenerleri açılmıştır. Mûsâ el-Kâzım ile torunu Muhammed el-Cevâd'a ait tek sanduka, yüksek kasnaklı pandantif geçişli kubbelerle örtülü iki kare mekânın tam ortasındadır. Selçuklu döneminde yapılan sanduka ise Bağdat'ta Irak Müzesi'ne kaldırılmıştır.

Cami. Avlunun kuzey duvarı ile türbeye bitişik olarak yapılan cami 40 × 56 m. ölçülerinde dikdörtgen planlıdır. Avlunun doğu ve batısı ile türbe dış revaklarından dört kapıyla girilen harim kubbeli mihrap önü mekânını "U" şeklinde saran içte on iki, dışta on altı pâyeden oluşan iki dizi ile orta mekânın iki yanında mihraba dik üç, kuzeyde ise paralel üç nefe ayrılmıştır. Kıble duvarına bitişik dördü yarım, diğerleri kalın sekiz pâye üzerine oturan kubbeye mukarnaslı tromplarla geçilmektedir. Harimin diğer kısımlarını örten kırk beş küçük kubbe ise prizmatik pandantiflidir. Kuzey duvarında dışa taşkın beş kenarlı bir bölüm mevcuttur. Duvarlar ve kubbe kasnaklarında açılan pencerelerle yeterince aydınlanan iç mekânın önünde bulunan mihrap, ortası türbeye bakan bir pencere şekline getirilmiş sivri kemerli geniş bir niş içinde yer almaktadır. Son tamirde tamamen değiştirilen mihrapta terrakota ve çinili süslemeler mevcuttur. Caminin ceviz ağacından yapılmış minberi de yenidir. Son tamirde büyük kubbe kasnağına çiçekli kûfî harflerle kalın bir kitâbe kuşağı yerleştirilmiştir. İç mekânda mihrap süslemeleri dışında tezyinata yer verilmemiş, tuğla dizileriyle tabii bir görünüm sağlanmıştır.

Türbenin köşelerinde yer alan silindirik dört minare duvar içlerinde kalan

sekizgen kaidelere sahiptir. Bunlardan camiye bitişik olan kuzeydoğudakinin kapısında Sultan II. Selim'e ait 1570 tarihini veren beş beyitlik Türkçe kitâbe bulunmaktadır. İran işgali sırasında minare şerefelerinin üstü İran üslûbunda örtülmüş, petek ve külâhlar altınla kaplanmıştır. Cami ve revak seviyesinden daha yüksek tutulan türbe duvarlarının dört köşesinde sembolik dört küçük minare daha mevcuttur.

Türbe-cami avlusunu üç taraftan saran yapılar medrese, tekke, kütüphane ve Şiî ileri gelenlerinin ikamet ettiği odalardan meydana gelmektedir. Altta (önde) eyvan, arkada hücreler, üstte iklime uygun teras katları yer almaktadır. İki kat boyunca uzanan üç kapı arasına ve köşelere birer köşk oturtulmuştur. Eyvan kemerleri ve cepheler geometrik ve bitki motiflerinden

oluşan zengin çinilerle süslenmiştir. Kemerlerin üstünde lâcivert zemin üzerine sarı renkli sülüs harflerle yazılmış kalın bir kitâbe kuşağı uzanmaktadır. Avlu etrafında sıralanan hücrelerden kuzeydoğu bölümünde helâ ve abdest alma mekânları mevcuttur. Güneydeki köşk hücrelerinden birinin üstünde kare kesitli bir saat kulesi vardır. Dış görünüşüyle İran sanatını hatırlatan Mûsâ Kâzım Külliyesi, bakımlı mekânı ve çoğu Şiî olan binlerce ziyaretçisiyle canlı bir dinî hayatın merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre - E. Herzfeld, Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet, Berlin 1912, II, 102; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu mesâcidi Baġdâd ve âs̱âruhâ, Bağdad 1346, s. 117-119; M. Hasan Âlü Yâsîn, Târîḫu'l-Meşhedi'l-Kâẓımî, Bağdad 1387; a.mlf., "el-Meşhedü'l-Kâẓımî fî ʿaṣri'l-ʿAbbâsî", Sumer, XVIII, Bağdad 1962, s. 119-128; a.mlf., "el-Meşhedü'l-Kâẓımî min baʿdi'l-iḫtilâli'l-Moġolî ilâ nihâyeti'l-iḫtilâli'l-ʿOsmânî", a.e., XIX (1963), s. 155-170; H. Hâlid A'zamî, ez-Zeḫârifü'l-cidâriyye fî âs̱âri Baġdâd, Bağdad 1980, s. 42-43; Ca'fer el-Halîlî, Mevsûʿatü'l-ʿatebâti'l-muḳaddese, Beyrut 1407/1987, IX, 158-244; Abdüsselâm Uluçam, Irak'taki

Türk Mimarî Eserleri, Ankara 1989, s. 37; M. Streck, “Kâzımeyn”, İA, VI, 525-527; R. Strothmann, “Mûsâ Kâzım”, a.e., VIII, 667-668.

Abdüsselâm Uluçam

MÛSÂ b. MEYMÛN

(bk. İBN MEYMÛN).

MÛSÂ b. NUSAYR

(موسى بن نصير)

Ebû Abdirrahmân Mûsâ b. Nusayr b. Abdirrahmân b. Zeyd el-Lahmî (el-Bekrî) (ö. 98/717)

Mağrib-i Aksâ ve Endülüs'ü fetheden Emevî kumandanı.

19 (640) yılında Suriye'de Kefermüsrâ köyünde doğdu. Hâlid b. Velîd'in 12 (633) yılında Aynüttemr'de ele geçirdiği esirler arasında bulunan babası Nusayr hakkında onu Lahm, Belî veya Bekir b. Vâil kabilelerine nisbet eden, Benî Lahm veya Benî Ümeyye'nin âzatlısı gösteren yahut Arap asıllı olmadığını ileri süren farklı rivayetler aktarılmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın özel muhafız birliği kumandanlığına kadar yükselen Nusayr, Muâviye'yi Hz. Ali'ye karşı yürüttüğü mücadelede haksız gördüğü için Sıffîn Savaşı'na katılmamıştır.

Çocukluk yıllarını Suriye'de babasının yanında geçiren Mûsâ, Muâviye zamanında kumanda kademesi içerisinde deniz seferlerine katıldı ve Zehebî'nin yazdığına göre Kıbrıs'ta bir kale inşa ettirdi (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 497). II. Muâviye'nin halifeliği bırakmasının ardından başlayan iktidar mücadelesinde Abdullah b. Zübeyr'i destekleyen Dahhâk b. Kays'ın yanında yer alan Mûsâ 65 (684) yılında Mercirâhit savaşının kaybedilmesi üzerine Mısır'a kaçtı; ancak bir süre sonra Mısır valiliğine getirilen Abdülazîz b. Mervân'ın himayesine girerek (bundan dolayı Abdülazîz'in âzatlısı olarak da tanınır) tekrar Emevîler'in safına geçti. 73'te (692) Abdülazîz'in teklifiyle Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından, Irak valiliğine tayin ettiği Bişr b. Mervân'ın danışmanlığına ve Basra'nın haraç âmilliğine getirildi. Fakat iki yıl sonra, topladığı verginin bir kısmını zimmetine geçirmekle itham edildiği için yeni Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin kendisini cezalandırmasından korkup o sırada Suriye'de bulunan efendisi Abdülazîz'in yanına kaçtı ve onun himayesinde halifenin huzuruna girmeyi başardı; ancak adına 100.000 dinar zimmet çıkarılmasını önleyemedi. Bu miktarın yarısını ödeyerek Abdülazîz ile birlikte Mısır'a

giden Mûsâ, İfrîkıye bölgesine düzenlenen birkaç seferde kumandanlık yaptı; ardından yaygın kanaate göre 79 (698) yılında Abdülazîz tarafından İfrîkıye ve Mağrib valiliğine tayin edildi.

Mûsâ, kendisini bu göreve getiren efendisini memnun etmek, ayrıca halifenin güvenini kazanmak için önce İfrîkıye ve Mağrib-i Evsat'ta İslâm'ı yaymayı, ardından Mağrib-i Aksâ'nın fethini planladı. İşe Kayrevan yakınındaki Zağvân Kalesi'nde ve civarında oturan Berberîler üzerine bir ordu gönderip bölgeyi itaat altına almakla başladı. Daha sonra oğulları Abdullah ve Mervân İfrîkıye'nin tamamında hâkimiyet kurdular. Ardından Mûsâ Mağrib-i Evsat'a yönelip Berberî Hevvâre, Zenâte ve Kütâme kabilelerinin yaşadığı Sicilmâse ve Secûmâ şehirlerini ele geçirdi (83/702). 86 (705) yılında Halife Abdülmelik'in ölümü üzerine tahta çıkan oğlu I. Velîd, İfrîkıye ve Mağrib valiliğini doğrudan hilâfet merkezine bağladı. Bu sırada Mağrib-i Evsat'ın fethini tamamlamış ve bölgede istikrarı sağlamış olan Mûsâ, Mağrib-i Aksâ'yı fethetmek için harekete geçti (87/706); iki yıl içerisinde Sebte (Ceuta) hariç Kuzey Afrika'nın tamamını hâkimiyeti altına aldı. Bu arada müstahkem bir şehir olan Tanca'nın valiliğine öncü birliklerinin kumandanı âzatlısı Târık b. Ziyâd'ı getirdi ve emrine 17.000 Arap, 12.000 Berberî askeri verdi; ayrıca yanında Berberîler'e Kur'an ve dinî meseleleri öğretmek üzere din âlimleri bıraktı (89/708). Karadaki fetih faaliyetlerini sürdürürken Tunus'ta büyük bir tersane yaptırarak güçlendirdiği donanmayla Kuzey Afrika sahillerini tehdit eden Bizans üslerini vurmak maksadıyla denizde seferler düzenledi. 86 (705) yılına kadar Sardinya, Mayurka ve Minorka adaları fethedildi; Sicilya'daki bazı şehirler alındı ve oradaki deniz gücü büyük ölçüde kırıldı.

O sırada İspanya'da hüküm süren Vizigotlar'la ilişkileri bozuk olan Sebte hâkimi Julianos, Mûsâ'ya yaklaşarak onu yarımadayı fethe teşvik etti; kendisine oradaki toprakların verimliliği hakkında bilgi verdi, karışıklıklar sebebiyle fethin son derece kolay olacağını söyledi. Bunun üzerine Mûsâ, Halife Velîd'den izin aldıktan sonra İspanya'nın güney sahillerine Tarîf b. Mâlik kumandasında 500 kişilik bir keşif birliği yolladı (Ramazan 91 / Temmuz 710). Birliğin, görevini başarıyla tamamlaması yanında bol miktarda ganimetle geri dönmesi üzerine 711 yılı ilkbaharında Tanca Valisi Târık b. Ziyâd'ı, içinde sadece 300 Arap asıllı askerin bulunduğu Berberîler'den oluşan 7000 kişilik bir ordunun başında İspanya'ya

gönderdi. Târık, adını o günden beri kendisine nisbet edilen karaya çıktığı yerdeki kayalıklardan (Calpe / Cebelitârık [Gibraltar]) alan boğazı geçerek

(5 Receb 92 / 28 Nisan 711) Algeciras'ı (el-Cezîretü'l-hadrâ) ele geçirdi. Kral Rodrigo'nun kalabalık ordusuyla gelmekte olduğunu duyunca Mûsâ b. Nusayr'dan yardım istedi. 5000 kişilik yardım birliğinin ulaşmasından birkaç hafta sonra Rio Guadalete (Vâdiilekke) veya Rio Barbate kıyısında Vizigotlar'ı ağır bir hezimete uğratan Târık bu zaferin ardından kısa sürede Malaga (Mâleka), Elvira (İlbîre), Cordoba (Kurtuba), Ecija (İsticce) ve başşehirleri Toledo'yu (Tuleytula) fethetti. Fetih haberlerini alan Mûsâ b. Nusayr, farklı rivayetlere göre Târık b. Ziyâd'ın daveti üzerine fethin tamamlanmasına yardımcı olmak istemesi, Vâdiilekke zaferinden sonra daha fazla ilerlemesini emrettiği Târık b. Ziyâd'ın buna uymaması, kazandığı zafer ve ele geçirdiği ganimetler dolayısıyla kumandanını kıskanması ve halifenin valilik görevini ona vermesinden korkması gibi sebeplerle büyük kısmı Arap askerlerinden oluşan 18.000 kişilik bir ordunun başında İspanya'ya geçti (Ramazan 93 / Haziran-Temmuz 712). Karaya çıktıktan sonra başka bir güzergâhı izleyerek Latin harfleriyle yazılmış adını taşıyan ilk altın sikkeyi bastırdığı Sevilla (İşbîliye), Carmona (Karmûne), Niebla (Leble), Merida (Mâride) şehirlerini aldı ve Târık b. Ziyâd'la Toledo'da buluştu (94/713). İki kumandan bundan sonra fetih faaliyetini İspanya'nın kuzeyine doğru iki koldan sürdürdü. Ertesi yıl Leon (Liyûn), Galicia (Cillîkıye) bölgeleriyle Lerida (Lâride), Barselona (Berşelûne), Saragossa (Sarakusta) şehirleri zaptedildi. Bir rivayete göre Pireneler aşılarak Fransa topraklarına da girilmiştir; hatta kaynaklarda Mûsâ b. Nusayr'ın Avrupa üzerinden İstanbul'a ulaşmak idealini taşıdığı da ileri sürülmektedir (Zehebî, IV, 498).

Kuzeydeki dağlık bölge dışında İspanya'nın tamamına yakınını fetheden Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd, Zilkade 95'te (Temmuz-Ağustos 714) Halife Velîd b. Abdülmelik'in emriyle Dımaşk'a gitmek üzere Endülüs'ten ayrıldılar. Mûsâ, yaklaşık iki yıldır idare merkezi edindiği İşbîliye'de vali olarak oğullarından Abdülazîz'i, İfrîkıye'de Abdullah'ı ve Mağrib-i Aksâ'da Abdülmelik'i bıraktı. Beraberinde, aralarında benzeri görülmemiş mücevheratın da bulunduğu bol miktarda ganimet ve İspanya eşrafından çok sayıda esir götürüyordu. Dımaşk'a yaklaştığında Halife Velîd'in hastalandığını duydu; ardından kardeşi ve veliahdı Süleyman'dan bir

mektup aldı. Süleyman, ondan yürüyüşünü yavaşlatarak Dımaşk'a Velîd'in ölümünden sonra girmesini ve getirmekte olduğu ganimet ve esirleri kendisine vermesini istiyordu. Ancak Mûsâ bu emre uymadı; aksine Velîd hayatta iken oraya ulaşmak için yürüyüşünü hızlandırdı ve onun ölümünden üç gün önce Dımaşk'a girdi. Bu yüzden Süleyman halife olur olmaz onu bütün görevlerinden azledip zindana attırdı; ayrıca büyük miktarda para ödemekle yükümlü tutuldu. Ömer b. Abdülazîz'in araya girmesi ve Yezîd b. Mühelleb'in ödeyeceği paraya kefil olmasıyla işkence altında ölmekten kurtulan Mûsâ'yı Süleyman daha sonra affetti ve 98 (717) yılında yanına alarak beraberinde hacca götürdü. Mûsâ bu yolculuk sırasında Medine'de vefat etti. Onun 97 (716) yılında Vâdilkurâ'da öldüğü de rivayet edilir.

Zeki, cömert, cesur ve dindar kişiliğiyle tanınan Mûsâ b. Nusayr, Emevîler döneminin en başarılı kumandanlarındandır; kaynaklarda ordularının hiç yenilmediği özellikle vurgulanır. Ayrıca günümüze ulaşan az sayıdaki hutbe metni gibi nesirleriyle şiirleri onun edebiyat yeteneğini ve nâdir hatiplerden biri olduğunu göstermektedir. Mûsâ'nın valilik yılları ise bölgede genişleme ve istikrar dönemi diye bilinir. Öte yandan görevlendirdiği âlimlerin çalışmaları sayesinde İslâmiyet Berberîler arasında hızla yayılmıştır. Tâbiînden olan Mûsâ, Temîm ed-Dârî'den rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 202-213; el-İmâme ve's-siyâse, II, 50-83; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 231-232; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 285, 292, 294; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 468, 492-497; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 29-37; Aḫbâr mecmûʿa, s. 13-28, 35-36; İbn Asâkîr, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXI, 211-224; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 372, 539-540, 561-566, 576; V, 22, 26; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 332-334; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 318-329; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 39-46; II, 3-25; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 496-500; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 229-290; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 94-100; Hüseyin Mûnis, Fecrü'l-Endelüs, Kahire 1959, s. 52-108; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-

ʿArab fi'l-Endelüs, Bingazi 1980, s. 41-47, 75-84, 138-170; Bessâm el-Aselî, Mûsâ b. Nuṣayr, Beyrut 1986; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 180-189; İsmail Hakkı Atçeken, Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr, Ankara 2001; R. Menendez Pidal, "Leyendas del último rey godo", Revista de Archivos Bibliotecas y Museos, V, Madrid 1901, s. 858-895; C. Sánchez-Albornoz, "Donde y cuando murió don Rodrigo", Cuadernos de historia de España, III, Buenos Aires 1945, s. 5-101; a.mlf., "Precisiones sobre fatḥ al-Andalus", Revista del Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid, IX-X, Madrid 1961-62, s. 1-21; T. Lewicki, "Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental: Mūsā ibn Nuṣayr et ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb", St.I, XXXII (1970), s. 203-214; E. Lévi-Provençal, "Mūsā b. Nuṣayr", EI² (İng.), VII, 643-644.

Câsim el-ubûdî

MÛSÂ SÜREYYÂ BEY

(1884-1932)

Türk mûsikisi bestekârı ve hocası.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Bestekâr ve neyzen Giriftzen Âsım Bey'in çoğu sanatkâr olan yirmi dört çocuğundan biridir. Üsküdar Merkez Rüşdiyesi ve Üsküdar İdâdîsi'nde öğrenim gördü. 1910'da devlet tarafından mûsiki öğrenimi için Berlin'e gönderildi. Berlin'de Prusya Kraliyet Akademisi ve Stern Konservatuvarı'ndan mezun oldu. Yurda dönünce Çapa Kız Muallim Mektebi, Erkek Muallim Mektebi, Mülkiye Mektebi, Selçuk Kız Lisesi ve Tiyatro Meslek Mektebi'nde mûsiki hocalığı yaptı. Ayrıca, 14 Eylül 1923 tarihinde İstanbul Valisi ve Şehremini Ali Haydar Bey (Yuluğ) tarafından İstanbul Şehremâneti'ne bağlı olarak ikinci defa faaliyete geçirilen Dârülelhân'da (1927'den sonra İstanbul Konservatuvarı adını aldı) müdürlük görevinin yanı sıra mûsiki tarihi ve kompozisyon dersleri verdi. Hiç evlenmeyen Mûsâ Süreyyâ Bey, vefatından iki yıl kadar önce kalp rahatsızlığı yüzünden müdürlük görevinden ayrıldı, ancak İstanbul Konservatuvarı'ndaki ve liselerdeki derslerine devam etti. 2 Aralık 1932 tarihinde Lâleli'deki evinde öldü ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Kardeşlerinden Cevad Âsım Bey mûsikişinas, Muazzez Kurdoğlu tiyatro sanatçısıdır.

Dönemin önemli mûsikişinasları arasında yer alan Mûsâ Süreyyâ Bey hocalığı ve özellikle bestekârlığıyla tanınmıştır. Mûsikiye olan kabiliyetinin küçük yaşlarda

babası tarafından farkedilmesi üzerine bizzat babasından ve ağabeyi İbrâhim Sâbir Efendi'den mûsiki dersleri almaya başladı. Babasından mûsiki nazariyatının yanı sıra girift çalmasını da öğrendi ve bu sazda iyi bir icracı olarak yetişti. Yûsuf Paşa, Hacı Ârif Bey, Zekâizâde Hâfız Ahmed (Irsoy) Efendi, Müezzinzâde Rifat Bey, Bolâhenk Nûri Bey gibi mûsiki üstatlarının katıldığı mûsiki toplantılarına babasıyla birlikte devam ederek Türk mûsikisinin hemen bütün meşhur bestelerini bu üstatlardan duyup

öğrenme imkânına sahip oldu. Ayrıca Tanbûrî Cemil Bey'in evinde babası Âsım Bey ve Kemânî Tevfik Bey'le toplanıp Türk mûsikisini Avrupa'da tanıtmak amacıyla konserler vermek üzere yaptıkları meşkler de onun zengin bir eser birikimine sahip olmasında önemli rol oynamıştır. Bu sebeple Hüseyin Sadettin Arel, Mesut Cemil Tel ve Ruşen Ferit Kam, onu son yüzyılda yaşamış mûsikişinaslar arasında klasik bilgi ve görgüsü en yüksek ve zengin olan sanatkâr diye tanımlar. Hassas ve nazik kişiliğiyle bilinen Mûsâ Süreyyâ Bey ayrıca iyi bir piyanist ve ûdî olup derslerini piyano eşliğinde yapardı. Türk mûsikisinin Batı mûsikisinden faydalanmasının gerekliliğini, bu şekilde meydana gelecek yeni bir çehre ile geleceğin mûsiki çatısının kurulabileceğini, ancak bu yeniliklere yönelirken Türk mûsikisinin özünden ve ruhundan asla tâviz verilmemesi icap ettiğini savunurdu.

Batı müziği tarzında bazı eserleri mevcutsa da bestelerinde Türk mûsikisinin zarif bir üslûp ve klasik bir eda ile örüldüğü dikkati çeker. Öztuna, onun bestelerinden üç marş ve on dokuz şarkıdan meydana gelen bir listeyi ansiklopedisinde neşretmiştir (bk. bibl.). Güftelerinin bazısı yakın arkadaşı Ercümend Ekrem Talu'ya ait olan şarkıları arasında, "Sen sanki bahârın gülüsün, şen çiçeğimsin" mısraıyla başlayan hüzzam; "Tâc-ı hüsnün hükmeder şâirlerin dîvânına" mısraıyla başlayan mâhur; "Sûziş-i aşkınla ben nâlân iken" mısraıyla başlayan nihâvend makamındaki eserleri halen repertuvarlarda sıkça yer alan bestelerinden bazılarıdır. Ayrıca sözleri Cemal Ethem Yeşil'e ait olup 1919'da bestelenen, "Başka bir aşk istemez, aşkınla çarpar kalbimiz / Ey vatan, göz yaşların dinsin, yetiştik çünkü biz" mısralarıyla başlayan marşı günümüzde de okunan marşlar arasındadır. Önceleri "Vatan Marşı" diye anılan bu eser daha sonra "Mülkiye Marşı" adıyla Mülkiye Mektebi'nin marşı olarak kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gövsa, Türk Meşhurları, s. 361; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 77, 224; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 169-175; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 284; Etem Üngör,

Türk Marşları, Ankara 1965, s. 56, 148-149, 197-198, 204, 283; Sadun Kemali Aksüt, 500 Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 71-72; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, I, 440-442; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 254-255; Türkiye Maarif Tarihi, IV, 1582; V, 2152; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 9, 65, 168, 172, 190, 198, 232, 284, 306, 317, 325, 346; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 181-183; Gönül Paçacı, "Kuruluşunun 77. Yılında Dârülelhân ve Türk Musikisinin Gelişimi I", TT, XXI/121 (1994), s. 48-55; Öztuna, BTMA, II, 70.

Nuri Özcan

MUS‘AB b. UMEYR

(مصعب بن عمير)

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Mus‘ab b. Umeyr b. Hâşim el-Kureşî el-Abderî (ö. 3/625)

Hz. Peygamber tarafından Birinci Akabe Biatı’ndan sonra İslâm’ı tebliğ için Medine’ye gönderilen sahâbî.

Kureyş’in ana kollarından, Câhiliye devrinde sidâne ve hicâbe görevleriyle kabilenin sancaktarlığını yürüten Benî Abdüddâr’a mensup zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk müminlerden biriydi; ancak Resûl-i Ekrem’in peygamberliğine şiddetle karşı çıkan ailesinin buna izin vermeyeceğini bildiğinden onun yanına bir süre gizlice gidip geldi ve namazlarını da gizli kıldı. Durumu öğrenilince hayatında zor bir dönem başladı. Babası ve annesi onu müslüman olduğu için hapsettiler ve yolundan dönmesi için çeşitli baskılar yaptılar, fakat dininden vazgeçiremediler. Mus‘ab, peygamberliğin beşinci yılında ilk kafile ile Habeşistan’a hicret etti. Bir süre sonra Mekke ileri gelenlerinden bazılarının İslâm’a girdiği yolunda yanlış bir haber duyulunca otuz sekiz kişiyle birlikte geri döndü ve Birinci Akabe Biatı’na kadar (621) Mekke’de kaldı. Bu tarihte Resûl-i Ekrem, Medineliler’in isteğiyle onu İslâm tarihinin ilk muallimi olarak görevlendirdi; bu sebeple Medine’ye ilk hicret eden sahâbî olarak da kabul edilir. Es‘ad b. Zürâre’nin evinde kalan ve onun desteğiyle verimli bir çalışma yürüten Mus‘ab, Hz. Peygamber’in tebliğ tarzını çok iyi kavraması, Kur’ân-ı Kerîm’den o zamana kadar inmiş âyetleri ezbere bilmesi ve etkili konuşmasıyla Üseyd b. Hudayr ve Sa‘d b. Muâz gibi tanınmış şahsiyetlerin ihtidâ etmesini sağladı; Medine’de Es‘ad b. Zürâre ile birlikte cuma ve vakit namazlarını kıldırdı. 622 yılının hac mevsiminde ikisi kadın yetmiş beş kişiyle Mekke’ye geldi ve Resûlullah’a bir yıl içinde yaptığı tebliğ faaliyetini anlatarak onun takdirini kazandı. Medine’ye hicretin başlangıcı olan İkinci Akabe Biatı’nın hazırlanması ve gerçekleştirilmesinde önemli görev yapan Mus‘ab üç ay daha Mekke’de kalıp geri döndü.

Hicretten sonra Resûl-i Ekrem onu muhacirlerden Sa‘d b. Ebû Vakkās, ensardan Ebû Eyyûb el-Ensârî ile kardeş yaptı ve kabilesinin geleneğine uyarak Bedir’de muhacirlerin, Uhud’da bütün müslümanların sancağını onun taşımasına izin verdi. Uhud Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in yanından hiç ayrılmayıp sancaktarlık görevini yerine getiren Mus‘ab, Resûl-i Ekrem’i yaralayan İbn Kamîe’nin kılıç darbeleriyle her iki eli de kesilince sancağı kollarıyla göğsüne bastırarak dik tutmaya çalışırken yine onun mızrağıyla şehid düştü. Savaştan sonra şehidler defnedilirken Hz. Peygamber, yoksul bir kıyafet içindeki Mus‘ab’ı yanındakilere göstererek onun bir zamanlar en güzel elbiseleri giydiğini, en güzel yemekleri yediğini, fakat Allah ve resulünün sevgisini her şeye tercih ettiğini söyledi. Ardından, “Müminler içinde Allah’a verdikleri sözde duran nice kişiler vardır. Onlardan bazısı sözünü yerine getirip o yolda canını vermiş, bazısı da -şehidliği- beklemektedir. Onlar hiçbir şekilde -sözlerini-değiştirmemişlerdir” meâlindeki âyeti (el-Ahzâb 33/23) okudu. Sahâbîler, daha sonraki dönemlerde bolluk ve refah içinde yaşadıkları zamanlarda daima Mus‘ab’ı anmışlardır. Bunlardan Habbâb b. Eret, Mekke’den Medine’ye dünyevî menfaatler için değil Allah rızâsı için hicret ettiklerini, fakat Allah Teâlâ’nın kendilerine dünya nimetlerini de verdiğini, Mus‘ab b. Umeyr gibi arkadaşlarının bu nimetlerden hiçbir şey tatmadan âhirete intikal ettiklerini belirttikten sonra Uhud’da şehid olduğu gün onu saracak bir kefen bulamadıklarını, bedenini hırkasıyla örtmeye çalıştıklarında başına çekince ayaklarının, ayaklarına çekince başının açıldığını, sonunda başını örttüklerini, ayaklarının üstüne de kokulu bir ot demeti koyduklarını söylemiştir (Buhârî, “Cenâ˒iz”, 27, “Meġāzî”, 17, 26; Müslim, “Cenâ˒iz”, 44). Mus‘abü’l-hayr diye de anılan Mus‘ab, ümmü’l-mü’minîn Zeyneb bint Cahş’ın kız kardeşi Hamne ile evli olduğu için Hz. Peygamber’in bacanağı idi.

BİBLİYOGRAFYA :

Buharî, “Cenâ˒iz”, 26, 27, “Meġāzî”, 17, 26; Müslim, “Cenâ˒iz”, 44; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 376; II, 80; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 204, 220; III, 116-122; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâ˒ili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, II, 504; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 187, 211, 224; İbn Abdülber, el-İstî˓âb, III, 468-472; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 181-184;

İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 421-422; Tecrid Tercemesi, IV, 351-355; IX, 394-395; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 150; Muinüddin Ahmed Nedvî - Said Sahib Ansarî, Asrı Saadet: Peygamberimizin Ashabı (haz. Eşref Edib), İstanbul 1388/1969, II, 373-383; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), İstanbul 1981, s. 236; a.e. (Medine), III, 73, 135, 136, 213-215; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 236-238; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 155-157; M. Hasan Büreygış, Muṣʿab b. ʿUmeyr, Dımaşk 1410/1990; Muhammed Ebû Şühbe, "eş-Şehîd ellez̠î lem yecidû lehû kefenen yekfîh", ME, XLV/9 (1973), s. 794-800; Abdülcelîl Şelebî, "Muṣʿabü'l-Ḫayr", a.e., L/5 (1976), s. 1049-1054; Fr. Buhl, "Mus'ab", İA, VIII, 668; a.mlf., "Muṣʿab b. ʿUmayr", EI² (Fr.), VII, 649.

Hüseyin Algül

MUS‘AB b. ZÜBEYR

(مصعب بن الزبير)

Ebû Abdillâh (Ebû Îsâ) Mus‘ab b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Esedî el-Kureşî (ö. 72/691)

Abdullah b. Zübeyr’in kardeşi, Irak valisi.

27-37 (647-657) yılları arasında Medine’de doğdu. Kureyş kabilesinin Esed b. Abdüluzzâ koluna mensuptur. Babası aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. Avvâm, annesi Rebâb bint Üneyf el-Kelbiyye’dir. Hakkındaki bilgilerin tamamına yakını, ağabeyi Abdullah b. Zübeyr’in 64 (683) yılında Hicaz’da halifeliğini ilân etmesinden sonraki yıllara aittir. Bu tarihten itibaren kumandanlık ve valilik görevlerinde bulundu. Filistin üzerine gönderildiği ilk seferinde Emevî kumandanı Amr b. Saîd el-Eşdak’a yenildiyse de kısa bir süre sonra yardımcı birliklerin kumandanı olarak katıldığı Rebeze Savaşı’nın kazanılmasında büyük rol oynadı.

Mus‘ab, 65 (684-85) yılında kardeşi Ubeyde b. Zübeyr’in yerine Medine valiliğine getirildi. Bu görevi yürüttüğü iki yıl içinde Abdullah b. Zübeyr’in hâkimiyetinde bulunan, Hâricî isyanlarının devam ettiği Irak bölgesinde durum iyice karıştı. Kûfe’de kontrolü eline geçiren Muhtâr es-Sekafî (66/685), Irak’ın büyük bir kısmının ve şark vilâyetlerinin kendisine katılması ve Emevî ordusuna karşı Hâzir zaferini kazanmasıyla (67/686) şöhretini daha da arttırdı. Bu gelişmeler karşısında Abdullah b. Zübeyr, Mus‘ab’ı Irak bölgesinde elinde tutabildiği tek merkez olan Basra’nın valiliğine tayin etti (67/687). Buradaki ilk konuşmasında kendisine “cezzâr” (kasap) lakabını verdiğini söyleyerek sert bir politika izleyeceğini açıklayan Mus‘ab, genelde Emevîler’i hedef gösterdiyse de ardından Kûfe eşrafının teşvikiyle Muhtâr meselesini öne aldı ve Fars Valisi Mühelleb b. Ebû Sufre’nin kuvvetlerine katılmasından sonra Muhtâr’ın üzerine yürüyerek onu önce Mezar adı verilen yerde, ardından Kûfe yakınlarındaki Harûrâ’da ağır bir hezimete uğratıp öldürdü ve şehri ele geçirdi (14 Ramazan 67 / 3 Nisan 687). Böylece Kûfe’nin tekrar Abdullah b. Zübeyr’in idaresi altına

girmesinin ardından, Suriye başta olmak üzere batıya doğru fethedeceği yerlerin valiliğinin kendisine verileceği vaadiyle Muhtâr'ın önemli kumandanı İbrâhim b. Eşter'i yanına çekmeyi başaran Mus'ab, Mühelleb b. Ebû Sufre'yi Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ile aralarında engel oluşturması için Musul, el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine tayin etti. Bir süre sonra da onu isyanları bir türlü bastırılamayan Hâricîler'e karşı yollayarak yerine İbrâhim b. Eşter'i getirdi (68/688). Ancak bu arada Abdullah b. Zübeyr, Mus'ab'ı görevinden alıp valiliği kendi oğlu Hamza'ya verdi. Hamza'nın başarısızlığı yüzünden gittikçe artan şikâyetler karşısında aynı yıl içerisinde görevine iade edilen Mus'ab hemen Suriye bölgesini Emevîler'in elinden almak için hazırlıklara başladı. Fakat aynı emeli Irak için taşıyan Abdülmelik b. Mervân, Basra ve Kûfe eşrafından, Mus'ab'ın yakın adamlarından bazılarına mektup göndererek çeşitli vaadlerle onları yanına çekmeye çalışıyordu. Nihayet 72 (691) yılında Irak istikametinde önündeki en önemli engel olan Karkīsiyâ'yı barış yoluyla aldıktan sonra Mus'ab'ın üzerine yürüdü. İki ordu Deyrülcâselik mevkiinde, sonraları bir süre Hırbetü Mus'ab adıyla anılan (Belâzürî, Ensâb, V, 337) çöllük alanda karşılaştı. Abdülmelik, bir yandan da Mus'ab'ın kumandanlarını yanına çekme gayretlerini sürdürüyordu. İbrâhim b. Eşter, Emevî halifesinden aldığı, onun tarafına geçtiği takdirde Irak valiliğinin kendisine verileceğine dair mektubu Mus'ab'a götürerek diğer kumandanlara da benzeri mektupların gönderildiğini söyledi ve onu uyardı. Buna rağmen Mus'ab onların görevlerinde herhangi bir değişiklik yapmadı. Savaşın ilk safhasında İbrâhim b. Eşter öldürüldü ve bu Mus'ab için ağır bir darbe oldu. Askerlerinin bir kısmı karşı tarafa geçince yanında sadece çok yakın adamları ve az sayıdaki akrabası kalan, ancak yine de Abdülmelik'in emanla teslim olması teklifini reddeden Mus'ab çarpışmaya devam ederken öldürüldü ve başı kesildi (Cemâziyelevvel 72 / Ekim 691, bu hadisenin 71 [690] yılında meydana geldiği de rivayet edilir). Gövdesi öldürüldüğü yerde toprağa verilmiş ve sonraları üzerine inşa edilen türbe ziyaretgâh haline gelmiştir; başı ise Dımaşk'ta defnedilmiştir.

Irak valiliği sırasında bölge halkının memnuniyetini kazanan Mus'ab b. Zübeyr gelirlerin artmasını sağlamıştır. Rivayete göre Abdullah b. Zübeyr'in emriyle 70 (689-90) yılında Basra'da az miktarda dirhem darbettirmiştir. Kaynaklarda iyi bir hatip ve zamanının en yakışıklı genci olduğu belirtilen Mus'ab aynı zamanda güzelliğiyle tanınmış hanımlarla

evlilik yapmasıyla meşhurdu. Araplar’ın en cömertlerinden ve en cesurlarından biri kabul edilirdi; Abdülmelik’in onu “en kahraman Arap” diye tanımlayarak ölümüne ağladığı rivayet edilir. Ölümü edip ve şairleri etkilemiş, Ebû Mihnef Maḳtelü Muṣʿab b. Zübeyr adıyla bir eser yazmıştır (Sezgin, s. 42). Mus‘ab babası Zübeyr b. Avvâm, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre’den hadis rivayet etmiş, kendisinden Hakem b. Uyeyne, Amr b. Dînâr el-Cumahî ve İsmâil b. Ebû Hâlid rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Abdüssettâr), s. 127; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 183; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 249-250; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1381, I, 249-250, 313; Belâzürî, Ensâb, V, 151-152, 256, 258, 271, 332, 337; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 452-453; Taberî, Târîḫ (de Goeje), bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 106, 119; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 105-107; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LVIII, 210-252; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 140-144; Ursula Sezgin, Abū Miḥnaf, Leiden 1971, s. 42; Mâcid Lahhâm, ʿAbdullah b. ez-Zübeyr, Dımaşk 1995, s. 171-173, 178-182; Shimizu Kazuhiro, “Visits to the Tomb of Mus‘ab b. al-Zubayr: Sectarian Disturbances During the Buwayhid Dynasty”, Acta Asiatica, sy. 86, Tokyo 2004, s. 22-37; H. Lammens - [Ch. Pellat], “Muṣʿab b. al-Zubayr”, EI² (İng.), VII, 649-650; Abdülazîz ed-Dûrî, “Deyrülcâselik”, DİA, IX, 270.

İrfan Aycan

MUSADDIK

(المصدّق)

Zekât işlerinde görevli memuru ifade eden bir fıkıh terimi

(bk. ÂMİL).

MUSADDIK, Muhammed

(محمّد مصدّق)

(1881-1967)

İran'da petrolün millîleştirilmesini sağlayan başbakan.

Muhammed Hidâyet Musaddık soylu ve zengin bir ailenin çocuğu olarak Tahran'da dünyaya geldi. Babası Mirza Hidâyetullah Âştiyânî, annesi Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın torunu Mülktâc Hanım'dır. Çocukluğunda babasını kaybedince annesi tarafından yetiştirildi. On yaşında iken Nâsırüddin Şah kendisine Musaddıku'ssaltana unvanı verdi ve bundan dolayı Musaddık lakabıyla anıldı.

Musaddık'ın çocukluğu ve gençliği, bir yandan İran'ın dış güçlerin nüfuz mücadelesine sahne olduğu ve bu güçlerin büyük imtiyazlar elde ettiği, öte yandan bu durumu kabullenemeyen bazı aydınların ülkenin kurtuluşu ve modernleşmesi için yoğun çaba sarfettiği bir dönemde geçti. Gelişen olaylar toplumun çeşitli tabakalarında itirazlara ve muhalefete yol açıyordu. Bu devirde Musaddık ilk memuriyeti olarak Horasan eyaletinde müstevfîlik görevinde bulundu. On dokuz yaşında iken siyasî meselelerle ilgilenmeye başladı ve hürriyetçilere katıldı. Ardından, gelecekteki Meşrutiyet hareketinin önderlerinden Seyyid Ebü'l-Kāsım ile arkadaş oldu ve onun kız kardeşiyle evlendi. Yirmi beş yaşında iken üyeleri arasında Luġatnâme sahibi Ali Ekber Dihhudâ'nın da yer aldığı Câmi'-i İnsâniyyet (Mecma'-ı İnsâniyyet) Encümeni'ne girdi. Bir süre sonra tahsiline devam etmek için Avrupa'ya gitti. Önce Paris'te Ecole des Sciences'ta iki yıl iktisat okudu (1909-1910); ardından İsviçre'ye geçerek Neuchatel Üniversitesi'nde hukuk doktorası yaptı, bu arada bir hukuk bürosunda avukat olarak çalıştı.

İran'a dönünce (1914) bir süre Tahran Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nde ders verdi. Bu sırada yakın dostu Ali Ekber Dihhudâ'nın teşvikiyle Hizb-i İ'tidâlî'ye girdi; ardından meclis tarafından kurulan ve malî konuları denetleyen havale komisyonunun beş üyesi arasında yer aldı.

1917’de Maliye bakan yardımcılığına getirildi ve bir yıl kadar bu görevde kaldı. 1919’da Vüsûkuddevle kabinesinin imzaladığı İngiliz-İran antlaşmasına şiddetle karşı çıkarak İsviçre’ye gitti. Müşîrüddevle kabinesinin davetiyle İran’a döndüğünde Fars eyaleti valiliğine tayin edildi (1921). Kısa bir süre sonra Maliye bakanı, Şubat 1922’de Azerbaycan valisi oldu. Haziran 1923’te Dışişleri bakanlığına getirildiyse de uyumlu çalışamadığı için ekim ayında istifa etti; Şubat 1924’te Tahran halkının oyları ile meclise girdi. Aralık 1925’te, Ruslar’ı ülkeden çıkaran ordu kumandanı Rızâ Han Pehlevî meclisin de zoraki onayı ile saltanatı Ahmed Şah Kaçar’dan kendisine intikal ettirmeyi başardı. Musaddık, meşrutiyetin bütün olumlu sonuçlarını ortadan kaldıracak olan bu istibdat hareketini, meclisin tamamen baskı ve terör ortamında cereyan eden bir oturumunda bazı arkadaşlarının desteğiyle sert bir şekilde protesto etti ve Rızâ Han’a cephe aldı. Bu yüzden bütün görevlerinden uzaklaştırılınca vaktini sadece mecliste yeteneksiz ve liyakatsiz bakanlara muhalefet etmeye, halkın durumuyla ilgili konularda çalışmalar yapmaya ayırdı. Musaddık’ın bu tutumu, onun 1930’lu yıllarda Ahmedâbâd’daki şahsî mülkünde 1936 yılına kadar zorunlu ikamete tâbi tutulmasına ve Rızâ Şah’ın son dönemlerinde bir süre hapse atılmasına sebep oldu. Rızâ Şah’ın 1941’de oğlu Muhammed Rızâ lehine tahttan çekilmesinin ardından zorunlu ikamet cezası kaldırılan Musaddık 1943 seçimlerine hazırlanmaya başladı ve Tahran’dan seçilerek yeniden meclise girdi.

Musaddık önce, parlamentonun onayı olmadan yabancı şirketlere petrol üzerinde imtiyaz tanınmaması hakkındaki kanunun çıkmasını sağladı (1944). 1947 seçimlerinin serbest bir ortamda gerçekleştirilmesi için mücadele başlattı; mücadelesinin neticesiz kaldığını görünce seçimleri boykot etti. Anayasanın bazı maddelerinin meclis tarafından şahın yetki ve kontrolünü arttıracak şekilde değiştirilmesine şiddetle karşı çıktı ve böyle bir meclisin kararlarının geçersiz olduğunu söyledi. 1949 yılı sonbaharında yeni seçimler yaklaşırken Muhammed Rızâ Şah Pehlevî’nin diktatörlüğünü onaylamayan muhalif kuruluşların katıldığı Cephe-i Millî’yi kurdu. Bu arada seçimleri kazanıp yine meclise girmeyi başardı. Verdiği uzun bir mücadelenin ardından petrolün ve petrol endüstrisinin millîleştirilmesine ve işletilmesine dair kanunun meclisten geçmesini sağladı; aynı yıl meclis tarafından başbakanlığa seçildi (1951).

Musaddık’ın başbakanlıktaki ilk icraatı petrolün millîleştirilmesiyle ilgili kanunu uygulamaya koymak oldu. İngilizler’in tehditlerine boyun eğmeden İran petrollerini elinde tutan Anglo-Iranian Oil Company’yi tasfiye ederek İngiliz teknisyenlerini yurt dışına çıkardı ve Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi ile Lahey Adalet Divanı’nda icraatını savunan konuşmalar yaptı; bu başarılarından dolayı Time dergisi tarafından yılın devlet adamı seçildi. 17 Temmuz 1952’de çıkar çevrelerinin baskısı sonucu istifa etmek zorunda kaldı. Milliyetçilerin ve komünist Tudeh Partisi’nin başlattığı isyanlar üzerine 22 Temmuz günü tekrar başbakanlığa getirildi ve Savunma bakanlığı da onun uhdesine verildi. Musaddık ordudaki muhalif subayları görevinden uzaklaştırdı; şah da 16 Ağustos 1953’te Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere’nin gizli planlarına uygun olarak onu azlettiğine dair bir kararnâme yayımladı. Musaddık, halkın desteğiyle bu kararı akamete uğratıp şahı Roma’ya kaçmak zorunda bıraktıysa da sokak gösterilerinin üçüncü günü Amerikan ve İngiliz istihbarat örgütleriyle iş birliği yapan General Fazlullah Zâhidî’nin düzenlediği bir hükümet darbesiyle iktidardan düşürülerek tutuklandı (20 Ağustos 1953); şah da yeniden İran’a döndü. Yargılanan ve 21 Aralık 1953 tarihinde önce idam cezasına çarptırılan, ardından cezası üç yıl hapse çevrilen Musaddık hapishaneden çıktıktan sonra uzun süre Ahmedâbâd’daki evinde göz hapsinde tutuldu. 5 Mart 1967’de Tahran’da vefat etti ve Ahmedâbâd’daki evinin bahçesinde toprağa verildi.

Başbakanlık yaptığı süre içinde maaş almadığı gibi başbakanlık kurumunun

masraflarını da bizzat üstlenen Musaddık, XX. yüzyıl İran tarihinin en önemli devlet ve siyaset adamlarındandır. Özellikle şahlık aleyhtarı tutumu ve İran halkının petrolden daha fazla yararlanması yönündeki çabaları onu İran tarihinde özel bir mevkiye yerleştirmiştir. Uzun süre aktif siyaset içerisinde yer almasına rağmen birçok eser telif eden Musaddık’ın başlıca çalışmaları şunlardır: La testament en droit musulman (secte chyite) (doktora tezi, Paris 1914), Farsça tercümesi: Vaṣıyyet der Ḥuḳūḳ-ı İslâm (Tahran 1377 hş.); Muḫtaṣarî ez Ḥuḳūḳ-ı Bârlamânî der Îrân u Urupa (Tahran 1302 hş.); Mecmûʿa-i Uṣûl-i Muḥâkemât-ı Ḥuḳūḳī (haz. Ahmet Kemânger, Tahran 1333 hş.); Destûr der Meḥâkim-i Ḥuḳūḳī (Tahran 1293/1332 hş.); Kâpitûlasiyûn u Îrân (Tahran 1332 hş.); Uṣûl ü Ḳavâʿid u Ḳavânîn-i Mâliyye der Memâlik-i Ḫârice vu Îrân (haz. İzzetullah Sehâbî,

Tahran 1344); Mükâtebât-ı Muṣaddıḳ-ı Telâş Berâ-yı Teşkîl-i Cebhe-yi Millî-yi Sevvum (Tahran 1354 hş.); Taḳrîrât-ı Muṣaddıḳ der Zindân (Tahran 1359 hş.); Doktor Muṣaddıḳ ve Nuṭḳhâ-yı Târîḫî-i û (haz. Hüseyin Mekkî, Tahran 1364); Ḫâṭırât u Teʾellümât-ı Doktor Muḥammed Muṣaddıḳ (haz. Îrec Efşâr, Tahran 1365 hş.; Huma Kâtûziyân tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir [Musaddıq's Memoirs, London 1988]; Nâmehâ-yi Doktor Muṣaddıḳ [haz. Muhammed Türkmân], Tahran 1374 hş./1995). Bunların yanı sıra başta siyasî ve iktisadî meseleler olmak üzere çeşitli konularda yazılmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâmehâ-yi Doktor Muṣaddıḳ (nşr. Muhammed Türkmân), Tahran 1374 hş., tür.yer.; Fakhreddin Azimi, Iran: The Crisis of Democracy 1941-1953, New York 1978, s. 257-338; Ervand Abrahamian, Iran: Between Two Revolutions, Princeton 1982, s. 267-280; Celîl Büzürgmihr, Muṣaddıḳ der Maḥkeme-yi Niẓâmî, Tahran 1363/1984, s. VIII, XI, XV, ayrıca bk. tür.yer.; Musaddiq: Iranian Nationalism and Oil (ed. J. A. Bill - W. R. Louis), London 1988; Homa Katouzian, Musaddiq and the Struggle for Power in Iran, London-New York 1990; H. E. Chehabi, Iranian Politics and Religious Modernism, London 1990, s. 103-143; Mehînduht Hâfız Kurânî, Kitâbşinâsî-yi Târîḫ-i Îrân, Tahran 1375/1996, s. 426-440; R. M. Burrell, "Muṣaddiḳ", EI² (İng.), VII, 653-655; Dihhudâ, Luġatnâme, XXV/B, s. 557-559; Mark J. Gasiorowski, "Coup d'Etat of 1332S/1953", EIr., VI, 354-356.

Suâd Pîrâ - Osman Gazi Özgüdenli

MUSÂFAHA

(bk. TOKALAŞMA).

MUSÂFAHA

(المصافحة)

Meşhur bir musannifin âlî isnadındaki râvi sayısıyla, daha sonra gelen bir muhaddisin rivayetindeki râvi sayısının aynı olması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “yaymak, açmak, kaplamak; bağışlamak” mânalarındaki safh kökünün “müfâale” kalıbından masdar olan musâfaha “el sıkışmak, nazikçe dokunmak, selâmlaşmak” gibi anlamlara gelir. Terim olarak meşhur hadis musanniflerinden birinin rivayet ettiği hadisin senedindeki râvi sayısıyla daha sonraki bir dönemde aynı hadisi rivayet eden başka bir muhaddisin şeyhinden veya şeyhinin şeyhinden sonraki râvi sayısının eşit olması halini ifade eder. Bu durumda râvi, o hadisi kendi şeyhinden aldığı gibi aynı sayıda râvi aracılığı ile meşhur musanniften de almış sayılmaktadır. Birbiriyle karşılaşan iki kişinin musâfaha etmesi gibi aynı durumdaki iki senedin birbiriyle musâfaha ettiği kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem > Enes > râvi> râvi > râvi > râvi > Müslim şeklindeki bir senedle Resûl-i Ekrem > Enes > râvi > râvi > râvi > râvi > şeyh > muhaddis şeklindeki isnad incelendiğinde birinci senedle Müslim Resûlullah’a beş râviyle ulaşmakta, ikinci senedde de muhaddisin şeyhinden sonra senedde beş râvi bulunmaktadır. Bu durumda muhaddis hadisi kendi şeyhinden aldığı gibi Müslim’den de almış ve onunla görüşüp musâfaha etmiş sayılmakta, muhaddisin şeyhiyle Müslim arasında bir müsâvat oluşmaktadır. Eğer râvi sayısı şeyhte değil şeyhin şeyhinde eşitleniyorsa bu takdirde musâfaha muhaddisin şeyhiyle Müslim arasında meydana gelmektedir.

Bir başka tanıma göre musâfaha daha sonraki tabakadan bir muhaddisin, meşhur musanniflerden birinin talebesiyle bir hadisi aynı sayıdaki râvi vasıtasıyla, ancak farklı tariklerle Hz. Peygamber’den rivayet etmesidir (Ali el-Kārî, s. 628). Bu durumda muhaddisin şeyhiyle musannifin talebesi arasında müsâvat, muhaddisle musannifin talebesi arasında musâfaha gerçekleşmiş olur. Musâfahada senedin mutlaka Resûl-i Ekrem’e ulaşma zorunluluğu yoktur; sahâbî, tâbiî veya tebeu’t-tâbiînde birleşmesi de mümkündür. Hz. Peygamber’e ulaşan musâfahayı mutlak âlî isnad olarak

görenler de vardır (M. Abdürraûf el-Münâvî, II, 246).

Musâfahanın gerçekleşmesi için aynı sayıda râvi tarafından rivayet edilmesi şart koşulan meşhur musannifin isnadının nâzil, daha sonraki bir tabakadan musâfaha hâsıl olan muhaddisin isnadının ise âlî olması gerekir. Musâfahaya konu olan isnadın birkaç tabaka sonraya ait olması gerekli sayıldığı için aynı devirde yaşayıp aynı yıllarda vefat eden kimseler arasında musâfaha meydana gelmez. Meşhur musanniflerden zaman itibariyle uzaklaşıldıkça musâfaha örneği bulmak zorlaşır. Musâfahaya hadis talebesinin hadise ilgisini arttırmak için önem verilmiştir.

Musâfaha ile ilgili olarak Reşîd el-Attâr (Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ali) el-Muṣâfaḥât, Süleyman b. Hamza el-Makdisî el-Muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳātü'l-ʿavâlî, Abdüllatîf b. Abdülmün'im el-Harrânî el-Muṣâfaḥât, Ömer b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Hâcib el-Muṣâfahât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl ve eḥâdîs̱ü ʿavâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Makdisî el-Muṣâfaḥâtü'l-ʿavâlî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Berkānî Muṣâfaḥâtü Müslim ve'l-Buḫârî adlı eserleri kaleme almışlardır (Kettânî, s. 356-362).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣfḥ" md.; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 259-260; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1399/1979, III, 16; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 167; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1415, s. 628-629; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Yevâḳīt ve'd-dürer fî şerḥi Nuḫbeti İbn Ḥacer (nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed), Riyad 1420/1999, II, 246-247; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 196; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1977, s. 238; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 36, 300-301; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 113; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 274-275; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 356-362.

İbrahim Hatiboğlu

MUSÂHERE

(bk. SIHRİYYET).

MUSAHHAF

(المصحّف)

Birbirine benzeyen harfleri yanlış okunarak nakledilen hadis.

Sözlükte “sayfayı yanlış yazmak veya okumak, benzer harfleri hatalı okuyup rivayet etmek” mânasına gelen tashîf masdarından sıfat olan musahhaf kelimesi,

terim olarak sened veya metninde yazılışı birbirine benzeyen harfleri yanlış okunarak nakledilen hadisi ifade eder. Hadisi bu şekilde nakletmeye tashîf, hatalı nakleden râviye de sahafî denir.

İlk asırlardan itibaren İbn Hacer el-Askalânî’ye kadar (ö. 852/1448) bütün muhaddisler musahhaf ve muharref terimlerine aynı anlamı vermekle birlikte (bk. MUHARREF) musahhaf daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Bu iki terime farklı mânalar yükleyen İbn Hacer el-Askalânî musahhafı yazılışları birbirine benzeyen harflerde nokta değişikliği, muharrefi de kelimelerde hareke, harf ve hat değişikliği yapılarak nakledilen hadis şeklinde tanımlamıştır. Ancak İbn Hacer’in de bu ayırıma bağlı kalmadığı ve iki terimi birbirinin yerine kullandığı görülmekte (Cemâl Üstîrî, s. 35-39), bu da onun eserlerinin birçoğunu kaleme aldıktan sonra böyle bir ayırım yapma gereğini duyduğunu göstermektedir. Bu ayırım daha sonraki hadis usulcüleri tarafından benimsenmiş ve bu iki terim ayrı ayrı ele alınmıştır.

Muhaddisler, hadisi semâ ve kıraat yoluyla değil elde ettikleri sahîfelerden rivayet edenlere sahafî demişler ve onların rivayetinin makbul olmadığını söylemişlerdir. Nitekim Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu‘be b. Haccâc’a, “Hilâs b. Amr el-Hecerî’den rivayette bulunma, çünkü o sahafîdir” tavsiyesinde bulunmuş (İbn Ebû Hâtim, III, 402), Sevr b. Yezîd, “Sahafî, kimseye fetva veremez” demiş (Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve’l-mütefaḳḳih, II, 97), Saîd b. Abdülazîz de, “Sahafîden hadis almayınız” diye râvileri uyarmıştır (Hasan b. Abdullah el-Askerî, I, 7).

Sahafînin yaptığı ile, muteber hadis nakil metotlarından vicâde tarikiyle nakilde bulunan kimsenin yaptığı iş birbirine yakın olmakla birlikte aralarında fark vardır. Vicâde yoluyla nakilde bulunan kimse hadislerinin sadece bir kısmını sahîfeden nakleder; onun bu türden rivayetleri belli olup hatası ya hiç yoktur veya son derece azdır. Sahafî ise rivayetlerinin büyük bir kısmını sahîfeden aldığı ve sahîfeden rivayet etmeyi âdet haline getirdiği için rivayette bulunurken pek çok hata yapar. Bu sebeple vicâde yoluyla hadis alıp nakletmede bir sakınca görülmezken sahafînin rivayeti bir “âfet” sayılır, bu yüzden sahafî tabiri de cerh lafızlarından biri kabul edilir (İbn Ebû Hâtim, II, 31). Musahhaf hadis esasen sahih olsa da makbul değildir.

Tashîf genellikle yanlış duyma veya yanlış okumadan kaynaklanır ve yazılışları birbirine benzeyen, noktaları sayesinde ayrılabilen harflerde daha çok görülür. حميل’i عبّاس, جميل’ı عيّاش ve بشر’ı بسر okumak senedde tashîfin, الذي يشرب في آنية الفضّة ifadesini الذي نشرت في أبيه القصّة şeklinde okumak ise metinde tashîfin örnekleridir.

Meşhur ve güvenilir muhaddisler de zaman zaman tashîf hatasına düşmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel’e göre tashîften kurtulan olmamış (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 270), Ali b. Medînî’ye göre ise bundan sadece dört kişi kurtulabilmiştir (İbn Receb, I, 161).

Hamza el-İsfahânî’nin Kitâbü’t-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i’t-taṣḥîf’i (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1387/1967-68; nşr. Muhammed Es‘ad Tales, Dımaşk 1388/1968), Hasan b. Abdullah el-Askerî’nin Taṣḥîfâtü’l-muḥaddis̱în’i (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, I-III, Kahire 1402/1982; nşr. Ahmed Abdüşşâfî, Beyrut 1408/1988) ve Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi’t-taṣḥîf ve’t-taḥrîf’i (nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1383/1963; nşr. Muhammed Yûsuf, Dımaşk 1401/1981), Dârekutnî’nin Taṣḥîfü’l-muḥaddis̱în’i (İbn Hayr, s. 204), Hatîb el-Bağdâdî’nin Telḫîṣü’l-müteşâbih fi’r-resm ve ḥimâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri’t-taṣḥîf ve’l-vehm’i (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî, I-II, Dımaşk 1405/1985), Belatî’nin et-Taṣḥîf ve’t-taḥrîf’i (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 411), Safedî’nin Taṣḥîḥu’t-taṣḥîf ve taḥrîrü’t-taḥrîf’i (nşr. Seyyid eş-Şerkavî, Kahire 1407/1987) ve Süyûtî’nin et-Taṣrîf (et-Taṭrîf) fi’t-taṣḥîf’i (et-Taṣḥîf fi’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf) (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1409/1988) musahhaf ve muharref rivayetlerin birlikte ele

alındığı başlıca eserlerdir. Cemâl Üstîrî et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve cühûdü'l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥatih adlı yüksek lisans çalışmasında (Riyad 1418/1997) konuyu ayrıntılı biçimde incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣḥf" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 31; III, 402; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre), Kahire 1402/1982, I, 7, 24; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 39-42; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 146-152; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, II, 97; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 270; İbn Hayr, Fehrese, s. 204; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 279-284; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-mellâh), I, 161; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 94; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 411, 415; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 317-318; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 216-224; Cemâl Üstîrî, et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve cühûdü'l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥatih, Riyad 1418/1997, s. 23-87, 453-474; Ahmet Yücel, "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", MÜİFD, sy. 11-12, İstanbul 1997, s. 197-203; F. Rosenthal, "Taṣḥīf", EI² (İng.), X, 347-348.

Mehmet Efendioğlu

MUSÂHİB

(مصاحب)

Osmanlı sarayında padişahın yanında bulunan ve bir nevi danışmanlık yapan görevli.

Sohbet kökünün “mufâale” kalıbından türeyen musâhib kelimesi “sohbet ehli kimse, arkadaş, dost” anlamına gelir. Osmanlı saray teşkilâtında saraydaki görevliler içinde vezir ve beylerbeyilerinden padişaha danışmanlık yapan, kişiliği ve bilgisiyle temayüz ederek ona arkadaşlıkta bulunanlar için kullanılmıştır. Daha çok eğlence arkadaşı, şiir ve şarkı söyleyerek padişahın hoş vakit geçirmesini sağlayan nedimden farkı resmî bir özellik taşıması, devlet işlerinde, iç ve dış meselelerde görüşlerine başvurulan bir görevli olmasıdır. Bununla birlikte her iki kelimeye aynı mânayı yükleyen ifadelere de bazı kaynaklarda rastlanır. Burada temel olgu her ikisinin de padişahı özel olarak eğlendiren ve bilgilendiren kimseler olmasıdır. XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı tarihçisi Selânikî resmî görevli unvanı ile Celâl Bey’den musâhib şeklinde söz ederken III. Murad’ı eğlendiren, türlü maskaralıklar yapan cüce Nasuh’u nedim olarak anar (Târih, s. 42, 353). Koçi Bey de devlet işlerine karışan nedimlerden bahseder (Risâle, s. 31).

XV. yüzyıla ait ilk Osmanlı kroniklerinde ve Fâtih Kanunnâmesi’nde musâhib kelimesine rastlanmaz, ancak XVI. yüzyıl kaynaklarında bu tabir geçer. Lutfi Paşa’nın, “Mülûk nedimsiz ve musâhibsiz olmaz, ammâ ... mesâlih-i halka karışmamak gerektir” ifadesi bu duruma açıklık kazandırır (Âsafnâme, s. 7). Burada onların devlet işlerine karışmaması gerektiği belirtilir. Buna göre resmî bir görevli olarak değil padişahın yakınında hoşsohbet, şahsî işlerinde ona yardımcı bir şahsın mevcut olduğu söylenebilir. Daha önce Yıldırım Bayezid’in kaynaklarda “mashara” adıyla zikredilen bir kulunun nedim veya musâhibe benzer bir konumda bulunduğu ve padişah üzerinde etkili olduğu anlaşılır (Neşrî, I, 337).

Yavuz Sultan Selim’in yakın adamı ve Hoca Sâdeddin Efendi’nin babası Hasan Can Çelebi’nin de böyle bir hizmet gördüğü bilinmektedir.

Bu durum, anlam ve görev itibariyle nedim ve musâhib arasındaki ince çizginin henüz tam olarak birbirinden ayırt edilmemiş olduğuna işaret eder. Ancak XVI. yüzyılda aradaki fark giderek belirginleşmiş olmalıdır (ayrıca bk. NEDİM). Nitekim bu yüzyılın sonlarında Âlî Mustafa Efendi padişahların maiyetinde emsali az bulunur, dili fasih ve edip bir musâhibin bulunmasının gereğine işaret ederek bu kişinin evliya ve enbiya tarihini, hükümdarlar sohbetini bilen, devlete ve saltanata zarar veren hususları açık dille ve güzel misallerle padişaha anlatan, ilmî sohbetlere önem veren, hak ve hukuka riayetkâr, kimseye kini, garazı olmayan, kerem sahibi, hareketleri ölçülü, makam hırsına kapılmayıp mazlumları koruma, zalimlere haddini bildirme hususunda padişaha sağlıklı bilgiler veren bir kimse olması gerektiğini belirtir (Nushatü’s-selâtin, I, 127). Bu ifadeler, musâhibliğin resmî bir nitelik kazandığını ortaya koyduğu gibi hangi alanlara yönelik bir görev haline geldiğini de gösterir.

Osmanlı sarayında özellikle III. Murad dönemiyle birlikte padişahların meşrep, şahsiyet ve seviyelerine göre değişik rütbe ve işlevlerde musâhiblerin çoğaldığı dikkati çeker. Bu dönemden itibaren musâhib kadınların da ortaya çıktığı bilinmektedir. XVI. yüzyılda Râziye ve Canfedâ, XVII. yüzyılda Şekerpâre kaynaklarda adları geçen musâhib kadınlardır (Naîmâ, IV, 276-278). XVII. yüzyılda ağalar ve saraylı kadınlar nüfuzunun arttığı dönemde musâhiblerin sayısı ve gücü çoğalmıştır.

Musâhiblik özel bir görev olmakla birlikte idarî ve ilmî görevlilerden seçilen musâhibler çeşitli sorumluluklar üstlenirdi. Nitekim III. Murad’ın musâhibi Mehmed Paşa 996’da (1588) sikke ıslahıyla görevlendirilmiş, fakat daha fiilen işe başlamadan kapıkulu süvarilerinin isyanı yüzünden Defterdar Mahmud Paşa ile birlikte öldürülmüştür.

Sarayda cüce, dilsiz ve siyah hadım ağalarından seçilmiş musâhibler de vardı. Bu tür musâhiblerin sayısı III. Murad zamanında olduğu gibi bazan artmıştır. Musâhiblerin görüş ve tavsiyeleri padişahlar üzerinde çok defa etkili olurdu. Zaman zaman siyasî meselelere karışır, idarecileri zor durumda bırakırlardı. III. Murad döneminde musâhib cücelerin ve kadın

musâhiblerin bazı menfaatler karşılığında özellikle tayinlerde aracı olmaları dönemin tarihçilerince ağır şekilde eleştirilmiştir.

Padişahlar musâhiblerini kendileri seçer, istedikleri zaman da bu hizmetten affederlerdi. III. Murad'ın musâhiblerinden Şemsî Ahmed Paşa ile Beylerbeyi Mehmed Paşa; IV. Murad'ın musâhibleri Silâhdar Mustafa Paşa, Emîrgûne oğlu Yûsuf, Deli Hüseyin Paşa ve IV. Mehmed'in veziri ve damadı Musâhib Mustafa Paşa tanınmış şahsiyetlerdir. Özellikle Musâhib Mustafa Paşa, IV. Mehmed'in dostluğunu ve güvenini kazanarak uzun süre idarî ve siyasî olaylarda etkili olmuştur. IV. Mehmed dönemi tarihçisi Abdurrahman Abdi Paşa onun faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Mustafa Paşa'nın IV. Mehmed'e iki mükemmel küheylânı pîşkeş olarak sunduğunu, padişahın çeşitli kimselere yaptığı hil'at-i fâhire, samur kürk gibi ihsanları onun vasıtasıyla gönderdiğini, 28 Muharrem 1077'de (31 Temmuz 1666) musâhib iken kendisine vezirlik rütbesinin tevcih edildiğini yazar (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi, s. 168, 170, 185, 212). Ayrıca Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin uzun süre IV. Mehmed'in musâhibliğini yaptığı bilinmektedir. Bestekâr Vardakosta Ahmed Ağa, Hacı Sâdullah Ağa, Hacı İzzet Şâkir Ağa III. Selim'in, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi II. Mahmud'un musâhibleri idiler. Bu makam 1834'te lağvedilip musâhiblerden Abdi ve Said beylere kapıcıbaşılık verilmiştir (Lutfî, IV, 161).

BİBLİYOGRAFYA

Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 337; Lutfi Paşa, Âsafnâme (haz. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 7; Âlî Mustafa Efendi, Nushatü's-selâtin (nşr. A. Tietze, Muṣṭafā ʿĀli's Counsel for Sulṭans of 1581), Wien 1982, I, 127-135; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 42, 353; Koçi Bey, Risâle, İstanbul 1303, s. 31; Topçular Kâtibi Abdulkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, s. 242, 614, 734, 1023; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 168-171, 185, 187, 191, 195, 212, 312; Naîmâ, Târih, IV, 276-278; Lutfî, Târih, IV,

161; Safiye Ünüvar, Saray Hatıralarım, İstanbul 1964, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 75; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 468; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 191, 199.

Mehmet İpşirli

MUSAHİBZÂDE CELÂL

(1868-1959)

Oyun yazarı.

19 Ağustos 1868'de İstanbul Cihangir'de doğdu. Asıl adı Mahmud Celâleddin'dir. Ailesi, baba tarafından XVII. yüzyılın başında Kırım'dan İstanbul'a göç etmiş Tatar Osman Ağa'ya kadar ulaşır. Dedesi, III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinin ünlü bestekârı musâhib Hacı İzzet Şâkir Ağa, babası Gazhâne başkâtibi Musahibzâde Mehmed Ali Bey'dir. Aile Şâkir Ağa'nın musâhiblik görevinden dolayı Musahibzâde olarak anılmıştır. Tophane'deki Fîruz Ağa Sıbyan Mektebi'nde başladığı öğrenimini aynı yerde Feyziye Rüşdiyesi'nde sürdüren Musahibzâde Celâl Süleymaniye'deki Numûne-i Terakkî İdâdîsi'ni bitirdi. 1889'da Bâbıâli Tercüme Odası hulefâlığı göreviyle memuriyete başladı. Bir süre Hukuk Mektebi'ne devam ettiyse de bitiremedi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine umumi tensîkat sırasında Tercüme Odası'ndaki görevinden ayrılarak kendini oyun yazarlığına verdi. 1914 yılında Şehzade Tevfik Efendi'nin sarayından Firdevs Nikteristan Hanım'la evlendi. Ağır savaş şartları yüzünden geçim sıkıntısı çekmeye başlayınca tekrar memuriyet istemek zorunda kaldı. 1917'de Üsküdar'da çarşı etiketleri kontrol memurluğuna, 1920'de maliye tahsil memurluğuna getirildi. Şubat 1923'te emekli oldu. Altı ay sonra Evkaf Müzesi'nde, tekke ve türbelerden toplanan elbise ve sakal-ı şerif bohçalarıyla Şark kumaş ve şallarından bir koleksiyonun hazırlanması işinde görev aldı. Oyunlarının ilgi görmesi üzerine buradan ayrılıp tekrar oyun yazarlığına döndü. 1927'den sonra bir süre geçimini oyunlarının geliriyle sağladı. Şehir Tiyatroları Kütüphanesi'ndeki görevini de ölümüne kadar sürdürdü. Yaşı ilerledikçe daha önce geçirdiği bir hastalıktan dolayı görme problemi arttı, bu yüzden çalışmaları zorlaştı. 20 Temmuz 1959'da öldü, cenazesi Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Küçük yaştan itibaren orta oyunu, karagöz gibi geleneksel seyirlik sanatlara ilgi duyan Musahibzâde, on beş-on altı yaşlarındayken aralarında İbnürrefik

Ahmed Nûri (Sekizinci), Rıza Tevfik (Bölükbaşı) ve Manyasizâde Refik Bey'in de bulunduğu

arkadaş grubuyla bir araya gelerek konaklarda orta oyunu oynamış, zenne rollerindeki başarısı dolayısıyla bir ara arkadaşları arasında "Kocakarı Celâl" diye anılmıştır. Daha önceki tiyatro edebiyatından ve Manakyan Tiyatrosu'nda gördüğü oyunlardan faydalanmış, onlara benzeterek yazdığı oyun denemelerini ise kimseye göstermeden yırtıp atmıştır. 1908'den sonrası ortamında önce Türk Kızı adlı eserini yazmıştır. O sıralarda seyrettiği bazı tarihî oyunlardan etkilenip kaleme aldığı Köprülüler Manakyan Efendi Kumpanyası tarafından oynanmış ve adının duyulmasını sağlayan ilk eseri olmuştur. Tarihî dram türünden tarih içindeki halk hayatını canlandıran toplumsal hiciv komedisine yönelişinin ilk eseri İstanbul Efendisi'dir. I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında aynı anlayışın ürünü olan komediler yazmaya devam etmiş, 1919 yılında Kaptanzâde Ali Rızâ Bey gibi arkadaşlarıyla İstanbul Operet Heyeti'ni kurmuş, burada rejisörlük de yapmıştır. Oyun yazarlığı ve eserlerinin sahnelenmesi açısından 1927-1936 arası en verimli dönemi olmuş, Şehir Tiyatroları'nda ardarda oynanan eserleri gişe rekorları kırmıştır. Oyunları ancak 1936'da topluca basılabilmiştir. Bunlardan Aynaroz Kadısı 1938'de, Bir Kavuk Devrildi 1939'da Muhsin Ertuğrul tarafından filme alınmıştır. 13 Şubat 1952'de sanat hayatının kırkıncı yılı jübilesi yapılmış ve İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda bir eseri temsil edilmiştir. Daha sonra Şehir Tiyatroları'nın Üsküdar sahnesine adı verilmiştir.

Musahibzâde Celâl'in oyunları, Şinâsi'nin Şair Evlenmesi ile Türk edebiyatında ilk modern örneğini veren töre komedisi çizgisi üzerinde durmaktadır. Eserlerini Meşrutiyet ve Cumhuriyet gibi iki köklü dönüşüm devresinde veren yazar, esas itibariyle geride bırakılmakta olan toplumsal yapıyı karikatürize edilmiş hayat sahneleriyle hicvetmiştir. Doğrudan ideolojik bir tutumu bulunmasa da söz konusu özelliğiyle İtaat İlâmı, 1936'da Dahiliye Vekâleti'nce gerçekleştirilen baskısında "ulusal tezler"i yığınlara anlatacak bir eser olarak sunulmuştur. Musahibzâde'nin eserlerinde yer alan toplumsal yapıyla ilgili eleştirileri haksız ve aşırı bulan araştırmacılar, onun bu tür oyunlarında yanlış veya münferit olaylara dayandığını ifade etmişlerdir. Bazı araştırmacılar ise hadiselerin Osmanlı hayatı içine oturtulmuş olsa da konu edindiği din istismarcılığı, ahlâk

zaafları, rüşvet, yolsuzluk gibi toplumsal bozuklukların belli bir zamanla kayıtlı olmayan bir yönünün de bulunduğuna işaret etmişlerdir. Ayrıca Osmanlı dönemi sosyal hayatının araştırılmasını bir çeşit tutku haline getiren yazarın sadece eleştiri yapmadığı, oyunlarının arka planında lonca esnafına duyduğu hayranlık gibi olumlu tarafların da bulunduğuna dikkat çekilmiştir.

Oyunlarında karagöz ve orta oyunu gibi geleneksel sanatların unsurlarıyla Türk tiyatrosunun modern dönem birikimlerinden edindiği tecrübeyi birleştirmiştir. Hayal ve yaratma gücü bakımından kuvvetli bulunmayan eserlerinde yer yer halk masallarından gelen âşık tipleri, toplumun çeşitli tabakalarından alınmış yardımcı tipler, orta oyunu taklitlerinden yansıyan yan tipler seçilebilmektedir. Dil ve üslûp açısından yeterli titizlik ve dikkate sahip görünmeyen yazarın teknik yönden de bazı acemilikleri söz konusu edilmiştir. Bununla beraber ortaya koyduğu tiplerin kostümlerindeki tarihî ayrıntılar konusunda titiz davrandığı bilinmektedir.

Eserleri. Musahibzâde Celâl'in oyunları defalarca sahnelenmesine rağmen 1936'daki toplu basıma kadar pek azı yayımlanmıştır. İlk basılan eserlerinden biri olan Feryat (İstanbul 1328), Tevfik Fikret'in "Sis" şiirine nazîre olarak "Eski Sis Kafiyesiyle Vezinsiz Dehre" üst başlığını taşıyan kırk dört beyitlik bir manzumedir. Oyunları şunlardır: Türk Kızı (İstanbul 1325, 1913'te Yeni Turan dergisinin ilâvesi olarak tekrar basılmış, bazı değişiklerle Gülsüm adıyla da yayımlanmıştır [İstanbul 1936]), Köprülüler, İstanbul Efendisi, Lâle Devri, Macun Hokkası (1919), Yedekçi (1336), Kaşıkçılar (1336), Atlı Ases, Demirbaş Şarl, İtaat İlâmı, Fermanlı Deli Hazretleri, Aynaroz Kadısı, Kafes Arkasında, Bir Kavuk Devrildi, Mum Söndü, Pazartesi-Perşembe, Gönül, Balaban Ağa, Selma, Genç Osman (İstanbul 1970, Mehmet Şükrü Erden ile birlikte). Musahibzâde'nin oynandığı halde basılmamış olan Moda Çılgınlıkları adlı bir oyunu daha vardır. Yazarın İnci dergisinde tefrikası yarım kalmış Sinan Çelebi isimli bir romanı ile (1919) Osmanlı örf ve âdetlerinin repertuvarı sayılabilecek Eski İstanbul Yaşayışı (İstanbul 1946, 1992) adlı bir eseri daha bulunmaktadır. Kendi gözlemleri yanında eskilerden edindiği bilgiler ve araştırmalarıyla meydana getirdiği bu kitap çok sayıda özgün çizimle de zenginleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sevda Şener, Musahipzâde Celal ve Tiyatrosu, Ankara 1963; Özdemir Nutku, Ölümünün 20. Yılında Musahipzade Celal, İzmir 1980; Orhan Okay, "Musahipzade Celal", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, X, 270-271; Murat Tuncay, Musahipzâde Celal Tiyatrosu'nda Osmanlı Tavrı: Osmanlı Dil-Tavır Özellikleri Üzerine Bir Deneme, İstanbul 2004; a.mlf., "Musahipzade'nin Oyunlarında Halkbilimsel Öğeler", THA Yıllık (1979), s. 289-311; Ali Haydar Haksal, "Tarihsel Dönüşümde Sanatçının Trajik Portresi", Yedi İklim, IX/62, İstanbul 1995, s. 3-11; İnci Enginün, "Musahiboğlu Celâl (Musahibzâde)", TDEA, VI, 446-447; "Celal (Musahipzade)", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 217-218.

Âlim Kahraman

MUSÂLAHA

(bk. SULH).

MUSALLÂ

(bk. NAMAZGÂH).

MUSALLÂ TAŞI

Cami avlularında bulunan cenaze namazı kılınırken tabutun üzerine konulduğu taş.

Sözlükte "namaz kılınan yer" mânasına gelen musallâ kelimesi, cemaatle kılınması gereken cuma ve bayram namazlarının edâsı için ayrılmış üstü açık geniş mekânları ifade eder. Musallâ taşı, teçhiz ve tekfini yapılmış cenazelerin namazlarının kılınması için getirildikleri camilerde bazan kıble istikametindeki avlularda, bazan yan avlularda ya da son cemaat yeri önünde yer alır. Kıbleye paralel yerleştirilmiş bu taşlar yaklaşık 1 m. yüksekliğinde (bel hizasında) ve 2 m. boyunda dikdörtgen şeklinde yekpâre, genellikle de mermer vb. sert taş malzemeden yapılmıştır. Çoğunlukla masa gibi şekillendirilmiş, üzeri düz veya baş tarafı ayak ucuna göre biraz yüksek, meyilli bir sekiyi andıran musallâlar tuğla yahut ahşap yanında son yıllarda beton, demir ve alüminyumdan da imal edilmekte, hatta portatif olabilmektedir. Osmanlı Türkçesi'nde "seng-i musallâ" diye adlandırılan bu taş yükselti, camilerin özelliklerine göre çok defa sade veya hafif bir tezyinatla süslenmiş olarak değişik şekillerde yapılabilmektedir. Yaz kış açık havada bulunacağından sağlamlık ve dayanıklılığı dışında belirgin bir mimari özel-liği bulunmayan musallâ taşlarının mezarlık girişlerine konulduğu da görülmektedir.

Bazı örneklerde çok eski dönemlere ait yapılardan toplanmış sütun ayak ve başlıkları, eski lahit blokları gibi devşirme taş

malzeme musallâ taşı olarak kullanılmıştır. Ayasofya Camii'ndeki musallâ taşı, üzeri nebâtî motiflerle süslü iri bir Bizans sütun başlığıdır. Dekoratif bezemeler taşıyan veya sade taş bloklardan ibaret örnekler arasında Manisa Alaşehir'deki Şeyh Sinan Camii'nin son cemaat yeri önünde duran musallâ taşı zikredilebilir. Bizans dönemine ait iki kırık sütun gövdesinin üstüne oturtulmuş olan, üzeri son derece güzel bezemelere sahip bu lahit parçası yakın bir tarihte yerinden sökülerek açık hava müzesine taşınmıştır (fotoğrafı için bk. Aksu - Karakaya, sy. 12 [1993-94], s. 11). Üsküdar'da Bulgurlu Camii'nin avlusunda kenarları yumurta frizleriyle süslenmiş kalın

mermer blok halindeki musallâ taşı da yerinden sökülüp yeni yapılmış bir düz taşla değiştirilmiştir. İslâm mimarisinde musallâ taşı diğer mimari unsurlar gibi sonradan ortaya çıkmış olup ölüye gösterilen saygının bir ifadesi şeklinde cesedin yüksekçe bir yere konulması arzusundan doğmuş olmalıdır.

Musallâ taşı Türk edebiyatına girmiş mimari unsurlar arasında yer almaktadır. Divan şairi Bâkî'nin, "Kadrini seng-i musallâda bilip ey Bâkî / Durup el bağlayalar karşına yâran saf saf" beyti bir vecize değeri kazanmıştır. Cahit Sıtkı Tarancı'nın "Otuz Beş Yaş" adlı şiirindeki, "Bir namazlık saltanatın olacak / Taht misâli o musallâ taşında" beyti de aynı değerde bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkî Dîvânı (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 1994, s. 242; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1986, s. 167; Hüsamettin Aksu - Enis Karakaya, "Alaşehir Şeyh Sinan Efendi Külliyesi", STAD, sy. 12 (1993-94), s. 9-15; Pakalın, II, 583, 651; "Taş (Musalla Taşı)", SA, IV, 1947; "Musalla", ML, IX, 79.

Hüsamettin Aksu

MUSAMMAT

(مسمّط)

İslâm edebiyatında bendlerden kurulu nazım şekillerinin genel adı.

Sözlükte "inci dizilen iplik, gerdanlık" anlamındaki sımt kökünden türeyen musammat "inci dizisi" demektir. İlk örnekleri Hârûnürreşîd'in saray şairlerinden Ebû Nüvâs'ın şiirlerinde görülen ve Arap edebiyatında daha çok müveşşah adıyla ele alınan musammat, bünyesinde kafiyedaş kelimeler ve söz bölükleri içeren beyitleri tanımlamak için de kullanılmıştır.

İran edebiyatında ilk defa müseddes şekliyle Menûçihrî tarafından kullanılan musammat daha sonra Türk edebiyatına da intikal etmiş ve dört, beş veya altı bendli olanları divan şairlerinin gazelden sonra en çok tercih ettikleri nazım şekli olmuştur. Bu tercihte musammatlardaki kafiye örgüsünün şaire sağladığı imkânlar da rol oynamıştır. Kaside veya gazelde olduğu gibi beyit sonlarında aynı kafiyeyi uygulamak yerine musammatta üç, dört, beş, altı ... mısradan sonra aynı kafiyeye dönülerek vezinde ortak, ama bend içi kafiyede farklı mısra öbekleri sayesinde anlatım gücüne yeni ve zengin imkânlar sağlanır. Her bend sonundaki mısraı ilk bend ile kafiyelendirilen musammatlara "müzdevic musammat", bend sonlarında aynı mısraın tekrarlandığı musammatlara ise "mütekerrir musammat" denir. Genelde beş-yedi bend olarak düzenlenen musammatların bendlerindeki mısra sayısı birbirine eşit olup üç ile on arasında tekrarlanan bu mısralara göre müselles, murabba / terbî, muhammes / tahmîs gibi adlar alır. Musammatlar bir şair tarafından başka bir şairin gazeli esas alınarak bu gazelin beyitlerine mısra ilâvesiyle de meydana getirilebilir. İlâve edilen mısralara "zamîme" denir. Bu tarz musammatlarda şair, bir başka şairin gazelini aynı ustalıkta veya daha üstün derecedeki mısralarla zenginleştirmek ve meydana getirdiği musammat dolayısıyla kendi değerini ispatlamak amacını taşır. Şairlerin kendi gazellerini musammata dönüştürdüğü örnekler de vardır. Musammat üç büyük İslâmî edebiyat içinde (Arap, Fars, Türk) yaygın olarak Türk edebiyatında kullanılmıştır.

Hemen bütün kaynakların musammat başlığı altında tanımladıkları nazım şekilleri şunlardır: 1. Müselles. Her bendi üçer mısradan oluşur. Türk şairleri musammatın bu çeşidine itibar etmemiştir. 2. Dört mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Murabba. Bend sayısı genelde beş-yedi arasında değişirse de en az üç, en çok yirmi yedi bendden müteşekkil murabbalar da mevcuttur. Arap ve İran edebiyatlarında murabba tarzında yazılan şiirler Türk edebiyatındakilerden sayıca çok azdır. Aşk, ayrılık, bahar, bayram, savaş, ölüm manzum mektuplar gibi değişik konuları içeren murabbaların pek çok örneği mevcuttur. Bilindiği kadarıyla Türk edebiyatında ilk murabba Nesîmî (ö. 821/1418) tarafından yazılmış, XVI. yüzyılda Türk şairleri arasında murabba yazma moda haline gelmiş, hatta nazîre murabbalar yazan şairler görülmüştür. Mesîhî'nin murabba şeklinde nazmettiği bahâriyyesi türünün güzel örneklerinden olup Batı dillerine de çevrilmiştir. Edirneli Nazmî çoğu mütekerrir 519 murabba ile bu alanda ilk sırayı alır. Onu Enderunlu Vâsıf 194, İlhâmî (III. Selim) doksan yedi, Üsküdarlı Aşkî elli dokuz, Nâfiz elli bir, Nedim ve Şeref Hanım otuz beşer, Muhibbî (I. Süleyman) otuz bir, Hayretî yirmi altı ve Taşlıcalı Yahyâ yirmi beş murabba ile takip eder. Murabbalarda daha ziyade "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" veya "feilâtün feilâtün feilâtün feilün" gibi hece vezninin 4 + 4 + 4 + 3 = 15'li kalıbına veya bunların bir tef'ile eksiğiyle 4 + 4 + 3 = 11'li kalıbına (feilâtün feilâtün feilün) uyan işlek kalıplar tercih edilmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, murabbaın eski Türk şiirindeki koşukla bunun halk şiirindeki uzantısı olan türkü veya koşmaya çok benzemesidir. Nitekim halk şairleri aruzla şiir söyleyecekleri zaman mütekerrir murabba tarzını kullanmışlardır. Murabba aynı zamanda Türk mûsikisinde bir beste formunun adıdır. Şarkı nazım şekliyle benzerlik göstermesi, bestelenmeye uygun oluşu ve sırf bestelenmek üzere kaleme alınan murabbaların bulunması kelimeye "beste" anlamını kazandırmış, "murabba bağlamak" da "şarkı bestelemek" mânasında kullanılmıştır. İran edebiyatında murabba özellikle meşrutiyetten sonra gelişmiştir. Eşrefeddîn-i Gîlânî, Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî, Meliküşşuarâ Bahâr, millet ve vatan sevgisini anlattıkları şiirlerinde murabba nazım şeklini kullanmışlardır. b) Terbî'. Bir şairin yazdığı gazele ait beyitlerin önüne aynı vezin ve kafiyede iki mısra ilâvesiyle meydana getirilir. Terbîin mütekerrir türüne rastlanmaz. Terbî'de ilâve mısralar beyitlerin arasına konursa "taştîr" veya "mutarraf terbî'" adını alır. Son bendde hem gazel şairinin hem de onu musammata dönüştüren şairin mahlasının yer aldığı terbî'lerde bazan gazel beyitlerinden

birkaçının atlandığı da olur. Mehmed Aydî Baba'nın (ö. 1865) tanınmış şairlerin gazellerine yaptığı terbî'ler meşhurdur. c) Şarkı. Türk halk şiirindeki türkünün karşılığı olup yalnız Türk edebiyatında görülür. Genelde dört mısralı bendler halinde ve bestelenmek için yazılan şarkılarda daha çok aşk ve ayrılık konuları işlenir. Mûsiki literatüründe bu bendlerin ilk mısraına "zemin", üçüncü mısraına "miyan" (miyanhâne), sonda tekrarlanan mısraına "nakarat" denir. Bestelenmek maksadıyla yazıldığı için şarkıların dili oldukça sadedir. Bend sayısı çoğunlukla iki-beş arasında

değişir. Aruzun işlek kalıplarından "mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün" veya "feilâtün feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla yazılanlar çoğunluktadır. Şarkı adıyla yazılan ilk musammatlar XVII. yüzyılda ortaya çıkmış, daha önceki dönemlere ait aşk konulu mütekerrir murabbaların gittikçe daha yalın dille söylenmesi ve besteye uygun şekle dönüşmesi şarkının yaygınlaşmasına yardımcı olmuştur. Murabba ile şarkıların kafiye düzeni aynıdır. XVII. yüzyıldan itibaren şarkıların ilk bendindeki kafiyeleniş biçiminde büyük bir zenginlik görülür. Nakarat olarak tekrarlanan mütekerrir mısra her bendin sonunda sabit kalmak şartıyla şarkıların ilk bendinde altı ayrı kafiye tarzı (aaaA, aaaa, abab, aBaB, aAaA, aaxa) tesbit edilmiştir. Türk edebiyatında şarkı formuna uyan ilk şiirleri Nâilî, en güzel şarkıları Nedîm, şarkı formunda en çok musammatı (211 adet) Enderunlu Vâsıf kaleme almıştır. Şeyh Galib, Enderunlu Fâzıl, İlhâmî (III. Selim), Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Osman Nevres şarkı formunda musammatlar yazan diğer şairler arasında sayılabilir. Bazı şairlerin özellikle iki-üç bendden oluşan şarkılarında mahlas kullanmadıkları olmuştur (ayrıca bk. ŞARKI).

3. Beş mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Muhammes. Aynı vezinde ve genellikle dört-sekiz bend halinde yazılır. Konuları çeşitli olmakla birlikte felsefî, tasavvufî düşünceleri, aşkı ve övgüyü ele alan muhammesler çoğunluktadır. Altmış bir şiirle Edirneli Nazmî Türk edebiyatında en çok muhammes yazan şairdir. Muhibbî, Ubeydî, Râzî, Bursalı Feyzî, Aynî, Şeref Hanım, Üsküdarlı Aşkî, Hoca Neş'et, Enderunlu Vâsıf muhammesleri olan diğer şairler arasında zikredilebilir. b) Tahmîs. Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde üç mısra ilâve edilerek yazılır. Tahmîsin başarısı, esas alınan beyitlerle ilâve edilen mısralar arasındaki anlam bütünlüğünün derecesine göre ölçülür. Tahmîsler genellikle beş-yedi bend arasında tertiplenir ve son bendle her iki şairin de mahlası yer alır.

Kasidelere yapılan tahmîslerde bend sayısı beyit sayısı kadar olabilir. Musammatlar içerisinde en çok örneği bulunan nazım şekli olan tahmîse XV. yüzyıldan itibaren hemen her şairin divanında rastlamak mümkündür. Şeyh Galib (17), İzzet Molla (12) ve Leylâ Hanım (12) en çok tahmîs yazan şairlerdir. Fuzûlî ve Bâkî gibi şairlerle I. Süleyman ve III. Selim gibi şair padişahların şiirleri çokça tahmîs edilmiştir. Kaside tahmîsi olarak XVI. yüzyıl şairlerinden Mansûr Âgehî'nin denizcilik terimleriyle yazdığı "Kasîde-i Keştî"sine yapılan tahmîsler ünlüdür (Tietze, IX [1951], s. 113-138). c) Taştîr. Bir gazelin beyitlerinin mısraları arasına aynı vezinde ve anlam bütünlüğünü koruyacak şekilde üçer mısra ilâvesiyle yapılır. "Tahmîs-i mutarraf" da denilen taştîr XVIII. yüzyıldan sonra pek kullanılmamıştır. Dört mısra ile yapılmış taştîrler beş mısralı taştîrler kadar yaygın değildir. Türk edebiyatında Nedîm'in Nedîm-i Kadîm'e, Yahya Kemal'in Bâkî'ye ait gazeller üzerindeki taştîrleri meşhurdur. İslâm edebiyatında pek çok şair Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'sine tahmîs ve taştîr yazmıştır. d) Tardiyye (tard u rekb). Aslında bir mesnevi içinde gazel veya kaside yazmanın adı iken Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ında musammat şekliyle kullanılmış ve bu isimle anılır olmuştur. Muhammesin özel bir şekli olup aruzun yalnız "mef'ûlü mefâilün feûlün" vezniyle nazmedilir. Kafiye düzeni aaaab, ccccb ... biçiminde olup âşıkane konularda yazılmıştır. Tardiyye farklı bir vezinle de olsa ilk olarak İznikli Hümâmî (XV. yüzyıl) tarafından kaleme alınmış, Nedîm divanında on iki bendlik bir örneği muhammes başlığıyla yer almıştır (Nedim Dîvânı, s. 106). Şeyh Galib'in divanındaki bir, Hüsn ü Aşk'ındaki dört örnekle edebiyat tarihlerine giren tardiyye Abdülhak Hâmid'in Eşber'ine iki ayrı manzume halinde yansımıştır.

4. Altı mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Müseddes. Aynı vezinde ve genellikle beş-yedi bend halinde tertiplenir. Bazan on iki bende kadar uzatılmış müseddeslere de rastlanır. Müseddesin mütekerrir şekli yaygın olup terkibibend gibi son iki mısraı kendi arasında kafiyeli olanlar daha çok tercih edilmiştir. Hemen her konuda yazılabilirse de tasavvufî düşünceleri işleyen müseddesler daha fazla itibar görmüştür. Muhammes ve murabbadan sonra en çok kullanılan musammat şekli olarak müseddesin hemen her divanda örnekleri bulunabilir. Türk edebiyatında en çok müseddes yazan şair yirmi iki manzume ile Şeref Hanım'dır. Rûhî-i Bağdâdî'nin ve Cevrî'nin divanlarında yedişer, Şeyh Galib'in divanında

sekiz müseddes yer alır. Arap ve Fars şiirlerinde de müseddes nazım şekli mevcuttur. Özellikle İran şiirinde müsemmenle birlikte çok kullanılmıştır. Menûçihr-i Damgānî Fars şiirinde müseddes şeklinde şiir yazan ilk şairdir. Meşrutiyetten sonra Eşrefeddîn-i Gîlânî, Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî ve Melikü̧şşuarâ Bahâr müseddes tarzı millî ve vatanî şiirler kaleme almışlardır. b) Tesdîs. Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde dört mısra ilâvesiyle düzenlenen tesdîs, çok kullanılan bir musammat şekli olmayıp örneklerine nâdiren rastlanır. Türk şiirinde bu nazım şeklini Fevrî meşhur etmiştir.

5. Yedi mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Müsebba'. Genellikle beş-yedi bend halinde tertiplenir. Türk edebiyatında örnekleri az olup bunlarda da nakaratla bağlanan mütekerrir şekli kullanılmıştır. b) Tesbî'. Bir gazelin beyitleri önüne aynı vezinde beş mısra ilâvesiyle yazılır, ancak Türk edebiyatında hiç kullanılmamıştır. İzzet Molla Fuzûlî'nin, Leylâ Hanım da İzzet Molla'nın birer beytini tazmin yoluyla nakarat gibi kullanarak tesbî' etmişlerdir.

6. Sekiz mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Müsemmen. Bend sayısı değişken olan müsemmenin müzdevic örnekleri pek azdır. Mütekerrir şekli daha çok terciibendlerle karıştırılmış ve divanlarda bu adla yer almıştır. b) Tesmîn. Bir gazelin beyitleri önüne aynı vezinde altı mısra ilâvesiyle yazılır. Nâdir rastlanan örneklerinde ise bir gazelin matlaının tazmin yoluyla tesmîn edildiği görülür.

7. Dokuz mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Mütessa'. Türk edebiyatında tek örneği Refî-i Kalâyî'ye aittir. b) Tetsî'. Bir gazelin beyitleri önüne aynı vezinde yedi mısra ilâvesiyle yapılan tetsîin Türk edebiyatında örneği bulunmamaktadır.

8. On mısralı bendlerden oluşan musammatlar. a) Muaşşer. Aynı vezinde ve genellikle beş-yedi bend halinde tertiplenir. Çok mısralı musammatlar içerisinde müseddesten sonra en çok kullanılanıdır. Bunun bir sebebi de terciibend ile olan yakın benzerliği ve sürekli onunla karıştırılmasıdır. Pek çok şairin sonradan tertip edilen divanlarında terciibend başlığı altında yer alan manzumelerden bazıları gerçekte birer muaşşerdir. Türk edebiyatında Yahyâ Bey, Hayâlî Bey, Rûhî-i Bağdâdî, Muhibbî, Üsküdarlı Aşkî ve Pertev

Paşa’nın mütekerrir muaşşerleri bu şeklin güzel örneklerindendir. b) Ta‘şîr. Bir gazelin beyitleri önüne aynı vezinde sekizer mısra ilâvesiyle tanzim edilir. Bazan bir gazelin matla‘ beytini tazmin yoluyla da ta‘şîr elde edilebilir. Türk edebiyatında örneklerine nâdir rastlanır. Yahyâ Bey’in Muhibbî’ye ait “(devlet) gibi” / “(sıhhat) gibi” redifli gazeli ta‘şîri bu şeklin güzel bir örneğidir. Aynı vezinde gazel biçiminde dört-on beyitli bendlerin mütekerrir veya değişen bir beyitle birbirine bağlanmasından meydana gelen özel birer nazım şekli

olan terciibend ve terkibibendler de musammat nazım şekillerinden sayılmıştır (bk. TERCİİBEND; TERKİBİBEND).

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, III, 3987; Nedim Dîvânı: Külliyat (haz. Halil Nihad [Boztepe]), İstanbul 1340, s. 106; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, s. 263-268; Muallim Naci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 186-199, 208-212; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), (haz. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin), İstanbul 1980, s. 136-137; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, Ankara 1964, s. 113-122; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 203-211; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 101-102, 103-104, 108, 109-110, 141-142, 145-146, 167, 171; M. Nihad Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 74-75; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 212-233; Celâleddin Hümâyî, Fünûn-ı Belâġat ve Sanâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., I, 172-180; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, Ankara 1985, s. 97-149; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 33-35; Mürüvvet Çetinkaya, Türk Edebiyatında Murabba (yüksek lisans tezi, 1996), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 35-46; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 205, 291, 294, 296, 302, 380, 381, 385; a.mlf., Divan Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 85-101; a.mlf., “Tahmis”, TDEA, VIII, 198; A. Tietze, “XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili”, TM, IX (1951), s. 113-138; Halil Erdoğan Cengiz, “Divan

Şiirinde Musammatlar", TDl., LII/415-417 (1986), s. 291-429; Pakalın, II, 565; G. Schoeler, "Musammaṭ", EI[2] (İng.), VII, 660-662; Munibur Rahman, "Musammaṭ", a.e., VII, 662; Öztuna, TMA, s. 267-268, 450; Mustafa İsen - Zeynelabidin Makas, "Muhammes", TDEA, VI, 421-422; Mustafa İsen, "Murabba", a.e., VI, 440; a.mlf., "Musammat", a.e., VI, 447; a.mlf., "Müseddes", a.e., VI, 482; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 408-411; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 18455-18456.

İskender Pala - Filiz Kılıç

MUSANNEF

(المصنّف)

Rivayetleri konularına göre sıralayan kitap türü.

Sözlükte tasnîf "düzenlemek, hadisleri belli bir sıraya göre sınıflandırarak eser meydana getirmek" anlamına gelir. Bundan türeyen musannef kelimesiyle başlangıçta mevcut bilgilerin belli bir sıraya göre kitap haline getirilmesi kastedilirken zamanla "hadis malzemesinin konularına göre tertip edildiği kitap" mânasını kazanmıştır. Genel çerçevede "ale'l-ebvâb" (konulara göre) tasnif sisteminin umumi adı olan musannef terimleşme sürecinde câmi', sünen, müstedrek, müstahrec, zevâid gibi çeşitleri de kapsayacak şekilde kullanılmış, aranan hadislerin kolayca bulunmasını sağlaması dolayısıyla musannef türü eserler ilk devirlerden itibaren yaygın biçimde işlenmiştir. Yine kullanımındaki yaygınlık sebebiyle kelime bazı müelliflerin yazdıkları benzer eserlerin de adı olmuş, III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar müsned diye anılan eserler musannef kelimesinin kapsamına girmiş (Yardım, II, 59), bu tarihten sonra her iki terim farklı iki türün adı olmuştur.

Musannef, Arap edebiyatı başta olmak üzere İslâmî ilimlerde kitap ve bab başlığı esasına göre hazırlanmış telif türünü ifade etmekle birlikte hadis ilminin bir telif çeşidi olarak "hüküm ihtiva eden merfû, mevkuf ve maktû rivayetlerin fıkıh konularına göre sınıflandırılarak yazılan kitap" anlamında kullanılmıştır. Sünenlerden farklı şekilde bu tür eserlerde sahâbe ve tâbiînin sözleri ve fiilleriyle ilgili haberlere çokça yer verildiği gibi nâdiren muallak ve mürsel rivayetler de zikredilir. Ayrıca yalnız hukukî içerikli hadisler değil biyografi, tarih, zühd ve ahlâka dair rivayetler de musanneflerin bölümlerini teşkil eder (Goldziher, II, 214). Öte yandan İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında görüldüğü gibi adında musannef kelimesi geçmemekle birlikte muhtevası musannef tanımına uyan eserler de vardır.

Musanneflerle müsnedlerin hangisinin daha önce yazıldığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Musannef türünde ilk eserin İmam Mâlik'in (ö.

179/795) el-Muvaṭṭaʾı olduğu dikkate alınarak bunun Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) tasnif ettiği ilk müsnedden önce kaleme alındığını söylemek mümkünse de Goldziher ve Muhammed Zübeyr Sıddîkī müsnedlerin daha erken telif edildiği görüşündedir. Fuat Sezgin ise (XII [1955], s. 115-134) musanneflerin daha önce yazıldığını söyler. Mevcut eserlere bakıldığında musanneflerin II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmaya başladığı ve aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlık kazandığı görülmekte, her iki telif türünün birlikte geliştiği anlaşılmaktadır.

İlk dönem hadis mecmualarının değişik isimlerle anılmasının sebebi müelliflerinin eserlerine herhangi bir ad koymaması, daha sonraki dönemlerde telif türleri belli adlarla anılmaya başlanınca genellikle sonraki tanımlamalara uymayan bu eserlere farklı isimler verilmesidir. Bu durum musannefler için de söz konusudur. Meselâ Ahmed b. Hanbel'den bahsedilirken eserini müsned tertibine göre tasnif ettiği, Buhârî'nin eseri anlatılırken onun ilk defa sadece sahih hadisleri ihtiva eden bir eser kaleme aldığı belirtilir (İbn Hacer, I, 6; Süyûtî, I, 88). Erken dönem hadis edebiyatı hakkında kullanılan "şu konuda ilk eseri yazan" şeklindeki ifadelerde de görüleceği üzere, kelimenin "hadisleri konularına göre bir araya toplama faaliyetini" ifade edecek biçimde kullanılması dolayısıyla pek çok esere musannef denilmiştir. Meselâ Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿi aynı zamanda musannefler arasında sayılır. Zira câmi' türünde sekiz konuyla ilgili hadisler, sünenlerde ise fıkıh konularına dair rivayetler belirli başlıklar altında toplanır ve her iki türde sadece merfû rivayetlere yer verilir. Musanneflerde sahih rivayetlerin yanında sahih olmayanlar da yazıldığı gibi sünen sistematiğinde olmakla birlikte merfû rivayetlerin yanında mevkuf ve maktû hadisler de zikredilir.

Kaynaklarda hadisleri ilk tedvin ve tasnif edenler konusunda çeşitli isimler zikredilmekle birlikte tedvin söz konusu olduğunda akla gelen ilk isim İbn Şihâb ez-Zührî, tasnif bahis konusu edildiğinde İbn Cüreyc'dir. Goldziher, Ahmed b. Hanbel'e dayandığını söylediği bu görüşün doğru olmadığını ileri sürmüşse de (Muslim Studies, II, 211) bu görüş Ahmed b. Hanbel yanında pek çok kimseden nakledilmiş (Sezgin, XII [1955], s. 118-120), aynı ifade Abdürrezzâk'a da nisbet edilmiştir (İbn Ebû Hâtim, V, 357). Öte yandan İbn Hacer, Buhârî'yi eserini telif etmeye sevkeden sebepleri açıklarken sahâbe ve tâbiînin büyükleri devrinde hadislerin câmi' türü eserlerde

toplanmadığını söyler ve ilk defa İbn Ebû Arûbe ile (ö. 156/773) Rebî‘ b. Sabîh’in (ö. 160/776) konularına göre hadisleri ihtiva eden eserler tasnif ettiklerini kaydeder (Hedyü’s-sârî, I, 6). Şiî müelliflerine göre ise âsârı ilk tasnif eden kişi Selmân-ı Fârisî’dir (Hasan es-Sadr, s. 280).

İlk tedvin edilmeye başlanan eserlerde hadisler yanında sahâbe sözleri ve tâbiîn fetvaları da bulunuyordu. Nitekim Buhârî, kendisinden önce yazılmış bu tür eserleri gördükten sonra hocası İshak b. Râhûye’nin yönlendirmesiyle sadece sahih hadisleri ihtiva eden bir kitap telif etmeye karar vermiştir. İşaret edilmesi gereken bir husus da başlangıçtan itibaren musannef adıyla yazılan bazı eserlerde musannef kelimesinin terim anlamıyla değil sözlük anlamıyla kullanılmış olmasıdır. Meselâ Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın el-Ġarîbü’l-muṣannef’i nâdir kelimelerle ilgili

olarak konulara göre tertip edilen bir lugat kitabıdır. Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Mûsâ el-Kindî’nin el-Muṣannef’i de bir fıkıh çalışmasıdır.

Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’i bu türün en meşhur eseridir (nşr. Habîburrahman el-A‘zamî, I-XI, Beyrut 1971-1975, 1403/1983). Kitap, sonunda bulunan Ma‘mer b. Râşid’in el-Câmiʿindeki 1614 hadisle birlikte 21033 hadis ihtiva etmektedir. Fuat Sezgin (XII [1955], s. 125) Abdürrezzâk’ın, hocası Ma‘mer b. Râşid’in eserini tamamlamak üzere el-Muṣannef’i kaleme aldığını ileri sürmektedir. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe’nin tek râvisi Bakī‘ b. Mahled olan el-Muṣannef’i bu türün en meşhur ikinci eseri sayılır (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Beyrut 1409/1989). İbn Ebû Şeybe’nin Kitâbü’l-Îmân, Kitâbü’l-Edeb, Kitâbü’t-Târîḫ, Kitâbü’l-Evâʾil, Kitâbü’l-Fiten gibi adlarla neşredilen eserleri el-Muṣannef’in ilgili kısımlarından ibarettir. Saîd b. Mansûr’un es-Sünen diye de anılan el-Muṣannef’i de yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Muhtevası bilinmekle birlikte günümüze ulaşıp ulaşmadığı tesbit edilemeyen musannefler de vardır. Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Dâvûd el-Atekî ez-Zehrânî’nin el-Muṣannef’inin fıkıh konularına göre düzenlendiği; eserde merfû, mevkuf, münkatı‘ hadislere, sahâbe ve tâbiîn fetvalarına yer verildiği söylenmektedir. Bakī‘ b. Mahled’in el-Muṣannef fî fetâva’ṣ-ṣaḥâbeti ve’t-tâbiʿîn ve men dûnehüm adlı kitabı da böyledir. İbn Hazm’a göre bu eser Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Abdürrezzâk es-San‘ânî ve Saîd b.

Mansûr’un çalışmalarından daha mükemmeldir. Hammâd b. Seleme’nin el-Muṣannef’i ile Vekî‘ b. Cerrâh’ın aynı adlı eseri de burada anılabilir (Kettânî, s. 35).

Musannef adıyla kaleme alınan eserlerin bir kısmı sünenlerin ve özellikle Ebû Dâvûd’un eserinin muhtevasına uygun biçimde tasnif edilmiştir. İbn Eymen diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik el-Endelüsî ile Kāsım b. Asbağ’ın, ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin hadislerini bir araya getiren İbnü’s-Seken’in kitapları bu türdendir. İlk musanniflerden oldukları belirtilen Şu‘be b. Haccâc, Leys b. Sa‘d, İsmâil b. Ayyâş ve Süfyân b. Uyeyne’nin de musannef yazdıkları kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ṣnf” md.; Müsned, II, 211; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 357; İbn Hayr, Fehrese, s. 131-133; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî (Hatîb), I, 6; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdı’l-hadîse), I, 88-89; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 11; II, 1711-1712; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 211, 214-217; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 280; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 35-36, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XI; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, II, 59; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 114; M. Zubayr Sıddîqî, Hadith Literature, Cambridge 1992, s. 52-53; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1997, s. 212-213; Ali Akyüz, Said b. Mansur’un Musannef’inin Yeniden İnşası, İstanbul 1997, s. 59-63; İbrahim Bayraktar, Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar, Erzurum 2001, s. 76-77; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 50-53, 70, 75-77; M. Fuat Sezgin, “Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma‘mer b. Râşid’in Câmi‘i”, TM, XII (1955), s. 115-134; Jamila Shaukat, “Classification of Hadith Literature”, IS, XXIV/3 (1985), s. 357-375; G. H. A. Juynboll, “Muṣannaf”, EI² (İng.), VII, 662-663.

İbrahim Hatiboğlu

el-MUSANNEF

(المصنّف)

Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin (ö. 211/826-27) ilk tasnif edilen hadis kitaplarından olan eseri.

Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn’in Abdürrezzâk’tan hadis öğrenmek için 200 (815-16) yılından önce Yemen’e gitmeleri (Mizzî, XVIII, 58) eserin bu tarihten evvel yazıldığını düşündürmektedir. Harald Motzki’nin eserin 144-153 (761-770) yılları arasında kaleme alındığına dair iddiasını (bk. bibl.) doğrulayacak kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Tam adı el-Muṣannef fi’l-ḥadîs̱ olan kitap tedvin döneminin bazı özelliklerini taşımaktadır. Başta Kütüb-i Sitte ve İslâmî ilimlerin diğer dallarına ait kitaplar olmak üzere hadise dair pek çok eserde el-Muṣannef’ten iktibas edilen rivayetler mevcuttur. Eserin hadis kitapları arasındaki yeri konusunda İbn Hazm ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin değerlendirmeleri önemlidir (Süyûtî, I, 110-111; Ḥüccetüllāhi’l-bâliġa, I, 247-252). İbn Hazm merfû, mevkuf ve maktû hadisleri birlikte ihtiva eden kitapları ele alırken el-Muṣannef’i ilk sırada Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾından önce zikreder. Dihlevî ise onu üçüncü tabakadan kitaplar arasında sayar. el-Muṣannef, önemli bir hadis eseri olduğu ve fıkıh mezheplerinin teşekkülünden önceki çalışmaları ihtiva ettiği halde ilim dünyasında lâyık olduğu ilgiyi görmemiştir. Bu ilgisizliğe Abdürrezzâk’a yöneltilen Şiîlik gibi isabetsiz ithamların sebep olduğu anlaşılmaktadır (DİA, I, 298-299).

Eser otuz bir bölümden (kitab) meydana gelmektedir. On beşinci bölüm olan “Kitâbü Ehli’l-kitâb” ile son bölüm olan “Kitâbü Ehli’l-kitâbeyn” arasında önemli benzerlikler bulunduğundan bunların aynı bölümün farklı rivayetleri olduğu ileri sürülmüşse de hem muhteva hem rivayet tekniği bakımından farklı olmaları bu iddialara haklılık kazandırmamaktadır. Ayrıca on dördüncü bölüm olarak görülen “Kitâbü’l-Meġāzî”, İbn Şihâb ez-Zührî’nin Meġāzî’sinin Ma‘mer b. Râşid tarafından rivayet edilen nüshası olduğu intibaını uyandırmakta, hem tertibi hem rivayet üslûbu açısından el-Muṣannef’in diğer bölümlerine benzememektedir.

el-Muṣannef'in birinci baskısına göre (Beyrut 1971-1975) eserde 2133 bab bulunmaktadır. Bablarda hadislerin tertibi konusunda özellikle takip edilen bir metot görülmemekte, merfû, mevkuf ve maktû hadisler her babın başında, ortasında ve sonunda bulunabilmektedir. Zira hadislerin tertibinde kaynağın esas alındığı, bir babın son hadisi hangi şeyhten rivayet edilmişse ardından gelen babın ilk hadisinin de çoğunlukla aynı şeyhten nakledildiği görülmektedir. Birinci baskısına göre eserde 19.418 hadis yer almakta (Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿ i ile birlikte 21.033) ve bazı mükerrer rivayetlerle esere dahil edilmemesi gereken kısımlar dikkate alındığında onun on sekiz bin kadar rivayeti ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.

el-Muṣannef'te dört bin kadarı merfû olmak üzere mevkuf ve maktû hadislerle müsned, mürsel ve münkatıʿ rivayetler de vardır; eserde münekkitlerin mevzû olduğunu ileri sürdüğü hadis çok azdır. Nitekim Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, isnadında Abdürrezzâk'ın adı geçen mevzû rivayetlere dair tenkitlerini Ebü'l-Hasan İbn Arrâk reddetmiş, söz konusu rivayetlerden el-Muṣannef'te bulunanlarının birkaçı dışında diğerlerinin mevzû olmadığını göstermiştir. el-Muṣannef'in muhtevasının büyük bir kısmını (yaklaşık on altı bin hadisi) Abdürrezzâk'ın hadis tahsilinde önemli yeri olan hocası Ma'mer b. Râşid ile diğer üç önemli hocası İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne'den alınan hadisler oluşturmaktadır. Eserde rivayetleri bulunan diğer hocalarının çoğu da güvenilir hadis âlimleridir.

Abdürrezzâk'ın esere aldığı hadisleri kabul şartları hakkında bilgi bulunmamakla birlikte onun daha çok kendileriyle amel edilen ve semâ yoluyla rivayet edilen hadisleri tercih ettiği, çok az sayıda da olsa

münâvele, mükâtebe ve vicâde yoluyla öğrendiği hadisleri eserine aldığı görülmektedir. Rivayet hakkına sahip bulunduğu her hadisi el-Muṣannef'e almadığını gösteren en açık delil, kendi rivayetiyle zamanımıza ulaşan ve hadisin kitâbeti konusunda tarihî değere sahip olan Hemmâm b. Münebbih'in 138 (139, 136) hadis ihtiva eden eṣ-Ṣaḥîfe'sinden yalnızca otuz ikisini bu eserine almasıdır. Kendisinden en çok hadis rivayet ettiği hocası Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿ indeki hadislerden önemli bir kısmını el-Muṣannef'e dahil etmemesi de bunu göstermektedir.

Habîburrahman el-A‘zamî, el-Muṣannef’in Murad Molla Kütüphanesi’ndeki nüshasını Millet (Feyzullah Efendi); Zâhiriyye ve Dımaşk İslâm kütüphanelerindeki nüshalarla karşılaştırarak yayımlamıştır (I-XI, Beyrut 1971-1975). Bu baskının X. cildinin 379-468 ve XI. cildin 3-471. sayfaları arasında Ma‘mer b. Râşid’in el-Câmiʿi yer almaktadır. Eser 1983 yılında bazı değişikliklerle ikinci defa basılmıştır. el-Mektebü’l-İslâmî tarafından Fehârisü Muṣannefi ʿAbdirrezzâḳ ve Kitâbi’l-Câmiʿ adlı bir fihristi (Beyrut 1407), Ümmü Abdullah bint Mahrûs el-Aselî tarafından İbn Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef’i ile birlikte bir başka fihristi (I-II, Riyad 1408/1987) neşredilmiştir.

el-Muṣannef üzerinde Ziyâeddin el-Makdisî’nin ʿAvâlî ʿAbdirrezzâḳ adlı altı cüzden oluşan bir çalışmasıyla (Kettânî, s. 64) İbn Müferric’in, İshak b. İbrâhim ed-Deberî’nin Abdürrezzâk’tan yaptığı rivayetlerde bulunan tashif ve tahrifleri göstermek maksadıyla kaleme aldığı Kitâbü Iṣlâḥi’l-ḥurûf adlı eseri bulunmaktadır (İbn Hayr, s. 131). Mirza Tokpınar, Abdürrezzâk es-San‘ânî ve el-Musannef’i üzerine bir doktora çalışması (bk. bibl.), Ahmed Keleş, Abdürrezzâk’ın Musannef’indeki Sahâbe ve Tâbiîn Fetvaları Işığında Sünnetin Teşriî Değeri adlı bir yüksek lisans tezi (1991, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Yûsuf Muhammed Sıddîk da Zevâʾidü Muṣannefi ʿAbdirrezzâḳ ʿale’l-Kütübi’s-Sitte adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1401, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyetü usûli’d-dîn).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîburrahman el-A‘zamî), Beyrut 1390-92/1970-72; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VI, 130; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 611-613; İbn Hayr, Fehrese, s. 127-131; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XVIII, 52-62; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 563-580; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 609-614; Zeynüddin el-Irâkī, el-Beyân ve’t-tavżîḥ li-men uḫrice le-hû fi’ṣ-ṣaḥîḥ ve müsse bi-ḍarbin

mine't-tecrîḥ (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1990, s. 137-138; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 110-111; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetüllāhi'l-bâliġa (nşr. M. Sâlim Hâşim), Beyrut 1995, I, 247-252; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 97-98; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 41-42, 64; Brockelmann, GAL Suppl., I, 333; Sezgin, GAS, I, 99; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 357-366; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 48-50; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1997, s. 250-251; Ali Yardım, Hadis II, İstanbul 1997, s. 43-67; Mirza Tokpınar, Abdürrezzâk b. Hemmam ve Musannaf'ı (doktora tezi, 1998), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; H. Motzki, "The Musannaf of Abd al-Razzāk al-San'ānī as a Source of Authentic Ahadith of the First Century A.H.", JNES, L (1991), s. 1-21; a.mlf., "The Author and His Work in the Islamic Literature of the First Centuries: The Case of ʿAbd al-Razzāq's Musannaf", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXVIII, Jerusalem 2003, s. 171-201; U. Suharto, "The Ṣaḥifah of Hammam b. Munabbih and its Contents in the Muṣannaf of ʿAbd al-Razzāq (d. 211/827): A Preliminary Note on Motzki's Origins", al-Shajarah, VII/2, Kuala Lumpur 2002, s. 153-179; Ali Akyüz, "Abdürrezzâk es-San'ânî", DİA, I, 298-299.

Mirza Tokpınar

el-MUSANNEF

(المصنّف)

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) ilk tasnif edilen hadis kitaplarından olan eseri.

Kaynaklarda es-Sünen fi'l-fıḳh, es-Sünen fi'l-fıḳh ve'l-ḥadîs̱ ve el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr şeklinde geçmektedir. Kâtib Çelebi, müellife nisbet edilen ve günümüze ulaşmayan el-Müsned'in de bu eser olabileceğini söylemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1711). Telif tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte İbn Ebû Şeybe'nin en önemli hocaları Şerîk b. Abdullah, Abdullah b. Mübârek, Cerîr b. Abdülhamîd, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi muhaddislerin 200 (815) yılından önce vefat ettiği dikkate alınırsa onun bu tarihlerde artık ilim tahsilini tamamladığını ve el-Muṣannef'i de bundan sonra yazmaya başladığını söylemek mümkündür.

İbn Ebû Şeybe, eserinde kendisine ulaşan hadisleri ve bunları açıklayan sahâbe sözleriyle tâbiîn fetvalarını senedleriyle birlikte derlemiş, daha sonra bunları kitâb ve bablara göre tasnif etmiştir. Onun maksadının fıkıh mezheplerinin henüz teşekkül etmediği bu devrede hadislerde mevcut ahkâmı ortaya çıkarmak ve teşrîe hizmet etmek olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kesîr'in benzerini kimsenin yazamadığı bir kitap diye övdüğü el-Muṣannef, Kütüb-i Sitte'den önceki dönemde telif edilmiş eserler arasında önemli bir yere sahiptir. İbn Hazm, sahih hadis içeren kaynakları sınıflandırırken onu dördüncü tabakada yer alan eserler, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de dörtlü tasnifinde üçüncü tabaka eserleri arasında zikretmiştir.

el-Muṣannef, fıkıh kitaplarındaki tertibe göre "Kitâbü'ṭ-Ṭahârât" ile başlayıp "Kitâbü'l-Eẕân ve'l-iḳāme, Kitâbü'ş-Ṣalavât, Kitâbü'z-Zekât" şeklinde sıralanmaktadır. Bu tertibiyle sünen kitaplarına benzeyen eser özellikle son kısımlarında yer alan "Kitâbü't-Târîḫ, Kitâbü'z-Zühd, Kitâbü'l-Evâʾil, Kitâbü'r-Red ʿalâ Ebî Ḥanîfe, Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü'ş-Ṣıffîn" gibi bölümlerle câmi' türü hadis kitaplarını andırmaktadır. İbn Ebû

Şeybe’ye nisbet edilen Kitâbü’l-Îmân ve Kitâbü’l-Edeb gibi müstakil eserlerin, el-Muṣannef’teki aynı adı taşıyan bölümlerden seçmeler olduğu veya bazı tertip farklarıyla bu bölümlerin ayrı rivayetinden meydana geldiği tesbit edilmiştir. Yine müellife ait Kitâbü’t-Târîḫ’in eserin tarih ve megāzî bölümlerinin ayrı bir rivayeti olduğu belirtilmiştir. Bu durum, İbn Ebû Şeybe’nin ayrı birer eseri olarak zikredilen ve günümüze ulaşmayan Kitâbü’l-Evâʾil, Kitâbü’r-Red ʿalâ Ebî Ḥanîfe, Kitâbü’l-Fiten, Kitâbü’l-Cemel, Kitâbü’ṣ-Ṣıffîn adlı eserlerinin de el-Muṣannef’teki aynı bölümlerin ayrı istinsahı veya rivayeti olabileceği sonucuna götürmektedir.

Eserin kaç bölümden meydana geldiği hususu ihtilâflıdır. Bazı baskılarda “kitâb” diye gösterilen kısımların bir başka baskıda bab şeklinde geçmesi, ayrıca bölümlerin sıralanışında nüshalar arasında farklılık bulunması ihtilâfa sebep olmakta, eserin Saîd el-Lehhâm tarafından hazırlanan en yeni neşrinde kırk bir kitâb, 5434 bab bulunmaktadır. Rivayetlerin dizilişinde belli bir metot gözetilmemiş, merfû, mevkuf ve maktû hadislere yerine göre babların başında, ortasında ve sonunda yer verilmiş, zaman zaman mürsel, münkatı‘ ve mu‘dal rivayetler de alınmış, ancak eserde mevzû rivayet bulunduğuna dair kaynaklarda herhangi bir iddiaya rastlanmamıştır.

el-Muṣannef’te yaklaşık 38.000 rivayet mevcut olup Kemâl Yûsuf el-Hût neşrinde

bu rakam 37.943 olarak tesbit edilmiştir. Aralarında pek çok mükerrerin de bulunduğu rivayetlerin büyük bir kısmı onun yukarıda zikredilen hocaları gibi güvenilir âlimlerden nakledilmiş, daha az nakilde bulunduğu diğer hocalarının da güvenilir olduğu anlaşılmıştır. Buhârî ve Müslim’in sahihleri başta olmak üzere hadis kitaplarının çoğunda ve İslâmî ilimlerin diğer dallarına ait pek çok eserde el-Muṣannef’ten iktibas edilmiş rivayetlere yer verilmiş, Buhârî’nin İbn Ebû Şeybe’den otuz, Müslim’in 1540 hadis naklettiği belirtilmiştir (İbn Hacer, VI, 4). İbn Ebû Şeybe’nin hadis kabul şartlarına dair bilgi bulunmamakla birlikte onun kendisinden hadis aldığı hocasının veya nakilde bulunduğu râvinin güvenilir olmasıyla yetindiği, seneddeki diğer râviler ve senedin durumu hakkında araştırma yapmadığı anlaşılmaktadır.

Eserde dikkat çeken en önemli hususlardan biri Ebû Hanîfe ile ilgili

bölümdür. Ebû Hanîfe'nin mezhep metoduna karşı olan İbn Ebû Şeybe, bu konudaki muhalefetini eserinde "Kitâbü'r-Red ʿalâ Ebî Ḥanîfe" başlığı altında ortaya koymuş ve burada Ebû Hanîfe'nin 124 meselede Hz. Peygamber'den gelen hadislere muhalefet ettiğini ispat amacıyla 485 rivayet nakletmiştir. Onun tesbit ve iddialarına Abdülkādir el-Kureşî, ed-Dürerü'l-münîfe fi'r-red ʿalâ İbn Ebî Şeybe fîmâ evredehû ʿalâ Ebî Ḥanîfe (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 750), Kāsım b. Kutluboğa el-Ecvibe ʿan iʿtirâżâti İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe (a.g.e., I, 12), M. Zâhid Kevserî, en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe fi't-teḥaddüs̱ ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe (Kahire 1365) adıyla reddiyeler yazarak cevap vermişlerdir. el-Muṣannef'in bu bölümü Urduca tercümesiyle birlikte müstakil olarak da basılmıştır (Delhi 1333). Atâullah Şahyâr (Atawuxi Jiaerfu) İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları adlı bir doktora çalışması yapmıştır (2002, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

İstanbul kütuphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan el-Muṣannef ilk defa Abdülhâliḳ el-Efgānî (I-IV) ve Muhtâr Ahmed en-Nedvî (V-XV) tarafından tahkik edilerek el-Kitâbü'l-Muṣannef fi'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr adıyla neşredilmiş (Bombay 1386-1403), ardından bir cilt ilâvesiyle Pakistan'da yeniden basılmıştır (Karaçi 1406/1986). Semîr Tâhâ el-Meczûb danışmanlığında Muhammed Selîm İbrâhim Semâre ve üç arkadaşı Hindistan baskısını esas alarak Fihrisü eḥâdîs̱ ve âs̱âri'l-Kitâbi'l-Muṣannef adıyla hadislere ve râvilere göre geniş bir fihrist hazırlamışlardır (I-IV, Beyrut 1409/1989). el-Muṣannef'i Kemâl Yûsuf el-Hût el-Kitâbü'l-Muṣannef fi'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr (I-VII, Beyrut 1409/1989), Saîd el-Lehhâm bir fihrist ilâvesiyle el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr (I-VIII, Beyrut 1414/1994) ismiyle yeniden neşretmiştir. Ümmü Abdullah bint Mahrûs el-Aselî, el-Muṣannef'in Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef'i ile birlikte bir fihristini hazırlamıştır (I-II, Riyad 1408/1987). Ömer b. Garâme el-Amravî de eserin kaybolduğu belirtilen IV. cildin baş tarafından bir bölümünü el-Muṣannef: el-Ḳısmü'l-evvel mine'l-cüzʾi'r-râbiʿ: el-Cüzʾü'l-mefḳūd adıyla yayımlamıştır (Riyad 1408).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989; a.e. (nşr. Saîd el-Lehhâm), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, I, 5-10; a.mlf., Kitâbü'l-Edeb (nşr. M. Rızâ el-Kahvecî), Beyrut 1420/1999, neşredenin girişi, s. 59-68; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 285; İbn Hayr, Fehrese, s. 131-133; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987, X, 328; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, VI, 3-4; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 110; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 12, 750; II, 1711-1712; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetüllāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1410/1990, I, 388-389; Brockelmann, GAL Suppl., I, 215; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 40; Sezgin, GAS, I, 108-109; J. Shaukat, "Classification of Hadith Literature", IS, XXIV/3 (1985), s. 363-364; G. H. A. Juynboll, "Muṣannaf", EI² (İng.), VII, 662-663; Ali Yardım, "İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir", DİA, XIX, 442-443.

Mehmet Efendioğlu

MUSANNİF

(المصنّف)

Ebû Bekr b. Hidâyetillâh el-Kûrânî el-Merîvânî el-Hüseynî (ö. 1014/1605)

Şâfiî âlimi ve biyografi yazarı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının adına nisbetle İbn Hidâyetullah olarak, çok eser verdiği için de "Musannif" lakabıyla tanınır. Kürt asıllı, tasavvuf ehli ve seyyid olduğu, bir süre Medine'de yaşadığı kaydedilir. Yetiştirdiği birçok talebe arasında yalnız oğlu Abdülkerîm'in adı anılmaktadır. Muhibbî, Abdülkerîm'in talebelerinden ve dönemin Nakşibendî-Şâfiî

ulemâsının önde gelenlerinden Burhâneddin İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî eş-Şehrezûrî'nin Musannif'ten rivayette bulunduğunu naklediyorsa da (Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 110) bu zat 1025'te (1616) doğduğuna göre Musannif'ten rivayeti oğlu veya bir başkası vasıtasıyla olmalıdır. Musannif, İran'ın Kürdistan bölgesindeki Merivan kasabasına bağlı Çûr köyünde vefat etti.

Kaynaklarda Musannif'in yalnız Şâfiî tabakatına dair eseriyle Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin el-Muḥarrer'ine yazdığı üç ciltlik bir şerhten, Farsça kaleme aldığı Sirâcü'ṭ-ṭarîḳ ve Riyâżü'l-ḫulûd adlı iki kitabından söz edilmekte, Kâtib Çelebi el-Muḥarrer'e yazdığı şerhin adının el-Vużûḥ olduğunu belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1613). Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (Ṭabaḳātü'l-Muṣannif), İmam Şâfiî'den müellifin yaşadığı X. (XVI.) yüzyıla kadar gelen tanınmış Şâfiî fukahasının hayatına dairdir. Yüzyıllara ayrılarak düzenlenen eserde âlimler vefat tarihine göre sıralanmıştır. 200 civarında biyografi ihtiva eden ve bazı âlimler hakkında bir-iki satırlık bilgiyle yetinilen bu muhtasar eser, daha önceki Şâfiî tabakat kitaplarına dayanması sebebiyle orijinal bir özellik taşımamaktadır. Kitabın Bağdat'ta el-Methafü'l-Irâkī'de (nr. 8676), Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 6164) ve İstanbul'da Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 3159, vr. 113b-

145b) birer yazma nüshası tesbit edilmiştir. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾsının arkasında basılan eseri (Bağdad 1356) daha sonra Âdil Nüveyhiz, bu çok hatalı baskı ile yerini belirtmediği bir yazma nüshasının filmini karşılaştırıp diğer kaynaklardan faydalanmak suretiyle yeniden neşretmiştir (Beyrut 1971, 1979, 1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 6-8; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1613; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 110; Osmanlı Müellifleri, I, 229; Hâlid er-Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1393/1973, s. 340-341; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 71; Abdülkerîm-i Müderris, Dânişmendân-ı Kürd der Ḫıdmet-i ʿİlm u Dîn (trc. Ahmed Havârî Neseb), Tahran 1369 hş., s. 16-17, 233; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1994, I, 447; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, "Maḫṭûṭâtü'l-Ḫizâneti'l-Âlûsiyye fî Mektebeti'l-Metḥafi'l-ʿIrâḳī", el-Mevrid, IV/1, Bağdad 1395/1975, s. 204; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 691.

Ahmet Özel

MUSANNİFEK

(مصنّفك)

Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes‘ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî (ö. 875/1470)

Osmanlı âlimi.

803’te (1400-1401) Horasan’a bağlı Bistâm kasabası yakınlarındaki Şahrûd köyünde doğdu. Fahreddin er-Râzî’nin soyundandır. Genç yaşta eser telif etmeye başladığı için Musannifek (küçük yazar) lakabıyla tanındı. 812 (1409-10) yılında öğrenim görmek için kardeşiyle birlikte gittiği Herat’ta Teftâzânî’nin öğrencisi Celâleddin Yûsuf el-Evbehî’den ve Kutbuddin Ahmed b. Muhammed el-Herevî’den ders aldı. Abdülazîz b. Ahmed el-Ebherî’den Şâfiî fıkhı, Fasîhuddin Muhammed b. Muhammed’den Hanefî fıkhı okudu. Bu arada tasavvufa ilgi duyarak Zeynüddin el-Hâfî’nin halifelerinden birinden biat aldı. 842’de (1438) Anadolu’ya geçerek Konya’da müderrislik yaptı. Buradaki öğrencileri arasında Karamânî Mehmed Paşa da vardır. Daha sonra Bursa’daki Sultâniye Medresesi’nde hocalık yaptı ve Fâtih Sultan Mehmed’in sadrazamı Mahmud Paşa’nın daveti üzerine İstanbul’a gitti. Padişahın takdirini kazanarak kendisine 80 akçe yevmiye verildi. Fâtih Sultan Mehmed’in 867 (1463) yılındaki Bosna seferine katıldı. Padişahın talebiyle, Sadrazam Mahmud Paşa tarafından Bosna kralına verilen kapitülasyonun ilgasına dair bir fetvası bulunduğu nakledilir. Eserlerini Sahn-ı Semân medreselerine vakfeden Musannifek İstanbul’da vefat etti ve Eyüp Kabristanı’na defnedildi.

Eserleri. 1. Tuḥfetü’s-selâṭîn (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1663/5). 2. Tuḥfe-i Maḥmûdiyye (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1342). Farsça yazılan kitap Sadrazam Mahmud Paşa’ya ithaf edilmiştir. Eser, Şâbanzâde Mehmed Efendi tarafından Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd Muhteşem adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1285/1868). 3. el-Ḥudûd ve’l-aḥkâm. Müellifin hayatının sonlarına doğru telif ettiği eser, Hanefî fıkıh kitaplarının sistematiği dikkate alınarak fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. Fıkıh terimleri sözlüğü tarzında yazılmakla birlikte zaman zaman konuyla ilgili

fıkhî hükümler de zikredilmiştir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Mahmûd Muavvaz, Beyrut 1411/1991). 4. eş-Şifâʾ fî tefsîri kelâmi'llâhi'l-münzel mine's-semâʾ. Mülteḳa'l-baḥreyn (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 636) ve Fâtih Sultan Mehmed adına telif edildiğinden el-Muḥammediyye (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 54; Ayasofya, nr. 285) olarak da bilinir. Kâtib Çelebi, kitabı el-Muḥammediyye ve Mülteḳa'l-baḥreyn şeklinde iki farklı eser diye kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1618, 1816). Tefsirin kütüphanelerde mevcut nüshalarının önemli kısmı Mürselât-Nâs arasındaki sûrelerin, bir kısmı da sadece Fâtiha sûresinin tefsirini içermektedir. Ağırlıklı olarak Farsça ve kısmen Arapça telif edilen eser, dirâyet metoduna göre kaleme alınmış olmakla birlikte zaman zaman rivayet metoduna başvurulduğu da görülmektedir. 5. Ḥallü'r-rumûz fî keşfi'l-künûz (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2611; Şehid Ali Paşa, nr. 1169). Tasavvufa dairdir. 6. et-Taḥrîr Şerḥu Kitâbi'l-Pezdevî fî uṣûli'l-fıḳh

(Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1324). 7. Şerḥu'l-Hidâye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 637). Mergīnânî'ye ait eserin şerhidir. Kitapta Şemsüleimme es-Serahsî, Debûsî, Pezdevî ve Hâfızuddin en-Nesefî gibi âlimlerin çalışmalarıyla kendisinin et-Taḥrîr isimli eserine sıkça müracaat edilmiştir. 8. Şerḥu'ş-Şemsiyye. Ali b. Ömer el-Kâtibî'ye ait eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1792; Esad Efendi, nr. 1956). 9. Şerḥu'l-Meṣâbîḥ. Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne adlı kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 966). 10. Şerḥu'l-Emâlî. Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdiyye akaidine dair manzum risâlesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 336). 11. Şerḥu'l-ʿAlâḳa. Mahmûd el-Antâkî'ye ait eserin şerhidir (İstanbul 1274). 12. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-ʿayniyye. İbn Sînâ'nın el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyyetü'r-rûḥiyye fi'n-nefs adlı risâlesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı Efendi, nr. 697). 13. Şerḥu'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye adlı kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 228, 229). 14. Şerḥu'l-Lübâb fi'n-naḥv. Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî'nin el-Lübâb fi'n-naḥv isimli eserinin şerhidir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1494). 15. Şerḥu'l-Miṣbâḥ. Mutarrizî'nin el-Miṣbâḥ fi'n-naḥv adlı kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5032). 16. el-Kevâkibü'd-dürriyye şerḥu Ḳaṣîdeti'l-bürde (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 712). 17. er-Reşâd fî şerḥi İrşâdi'l-hâdî. Teftâzânî'ye ait eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 417; Pertev Paşa, nr. 542). Bu eserle ilgili

olarak Halil Özcan tarafından doktora çalışması yapılmıştır (2003, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 18. Ḥâşiyetü't-Telvîḥ (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1951). Tamamlanmamıştır. 19. Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 528; Şehid Ali Paşa, nr. 2187). 20. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Miftâḥ li'sSeyyid (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 1012; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 867). Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Miṣbâḥ adlı Miftâḥu'l-ʿulûm şerhinin hâşiyesidir. 21. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3076). 22. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2611). Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr'ına Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yazılmış şerhin hâşiyesidir. 23. Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 326). 24. Muḫtaṣarü'l-Muntaẓam ve mülteḳatü'l-mültezem. İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam isimli kitabının ihtisarıdır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 447). Musannifek'in bunların dışında Necmeddin en-Nesefî'nin hilâf ilmine dair el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye adlı eserini şerhettiği belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1868). Bazı kütüphane kayıtlarında Musannifek'e nisbet edilen Iṣṭılâḥât-ı fuḳahâʾ isimli kitabın (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 313/3) ona ait olmadığı tesbit edilmiştir (Cici, s. 173).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 162-167; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, I, 187-189; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 184-187; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 67-68, 113; II, 1145, 1332, 1341, 1480, 1618, 1816, 1868; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 319-321; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 497; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 192-194; Brockelmann, GAL, II, 234; Suppl., II, 329; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 735; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960, II, 420-422; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları -Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar- (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 117-123; Hüseyin Yazıcı, "Alâeddîn Ali b. Mahmûd el-Bistâmî", Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995, örnek fasikül, s. 49-50; Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, Bursa

2001, s. 171-184; “Bistâmî”, İA, II, 650; J. T. P. de Bruijn, “Muṣannifak”, EI² (İng.), VII, 663.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUSARRA‘

(bk. TASRÎ‘).

MUSARRÂT

(المصرّاة)

Alıcıyı aldatmak amacıyla satışa çıkarılmadan önce bir müddet sütü sağılmamış hayvan.

Sözlükte "biriktirmek, toplamak, tutmak" anlamındaki sary (bazı dilcilere göre "bağlamak" anlamındaki sarr) kökünden türetilen musarrât, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Bu şekilde sütün hayvanın memesinde biriktirilmesine tasriye denir. Aynı mânada olmak üzere muhaffele ve tahfîl kelimeleri de kullanılır. Musarrât hadisi diye bilinen bir hadiste tasriye yasaklanmış ve böyle bir hayvanı satın alan kimsenin sütü sağıp aldatıldığının farkına vardığında isterse hayvanı tutabileceği, isterse bir ölçek (sâ' = 2175 gr.) hurma ile birlikte satıcıya iade edebileceği belirtilmiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 64; Müslim, "Büyûʿ", 11). Fıkıh kitaplarında alışverişte ayıp muhayyerliği, usûl-i fıkıh kitaplarında ise haber-i vâhidin kıyasa yahut usule aykırılığı gerekçesiyle terkedilmesi konuları tartışılırken bu hadise sık sık atıfta bulunulur.

Sahih kabul ettikleri halde musarrât hadisiyle amel etmemeleri sebebiyle Hanefî fakihlerine yöneltilen eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar fıkıh literatüründe geniş bir yer tutmuştur. Gerek küllî fıkıh kaideleri gerekse usûl-i fıkıh bakımından önemli açıklamalar içeren bu tartışmalarda Hanefî âlimlerinin temel gerekçeleri, haber-i vâhid tarzında rivayet edilen, yani zan düzeyinde bilgi sağlayan musarrât hadisinin içeriğinin bir şeyin gelirinin tazmin sorumluluğuna bağlı olması ilkesine ve tazminin varsa misli, yoksa kıymeti (nakdî değeri) ödenerek yapılması kuralına, dolayısıyla Kitap ve Sünnet'ten çıkarılan ilkelere (usul, kıyas, kıyâsü'l-usûl) aykırı bulunması şeklinde özetlenebilir (bu ve başka gerekçeler, eleştirileri ve cevapları için bk. Nevevî, XII, 20-28; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 19-21, 311).

Serahsî musarrât hadisinin Kitap, Sünnet ve usule birçok açıdan muhalif olduğunu kaydettikten sonra Hz. Peygamber'in bir ölçek hurma verilmesini

emretmesinin belli bir olayla ilgili olabileceğini ileri sürer. Buna göre muhtemelen yapılan fâsid bir alım satımda, malın semereleriyle birlikte iadesi gerekirken müşterinin sütü kullanmış olması sebebiyle Resûl-i Ekrem taraflar arasında sulh yoluyla bir değer belirlemiş, râvi ise bunu genel ve bağlayıcı bir hüküm gibi algılamıştır (el-Mebsûṭ, XIII, 40). Hanefîler'in bu hadisi red gerekçeleri arasında gösterilen, bir rivayetin kıyasa tercih edilebilmesi için râvisinin (Ebû Hüreyre) fakih olması şartını taşımadığı şeklinde Îsâ b. Ebân'a nisbet edilen görüş ise kendileri arasında da tartışmalıdır (Cessâs, III, 130; Kureşî, IV, 538-539; krş. Serahsî, XIII, 40). Öte yandan Hanefîler hadisi tamamen terketmiş olmayıp alım satımdaki şart muhayyerliğinin meşruiyetini buna dayandırmışlardır (a.g.e., XIII, 38; Kâsânî, VII, 308). Kureşî musarrât konusunda müstakil bir eser kaleme aldığını söylemektedir (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 541).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Büyûʿ", 44, 64, 65, "Şurûṭ", 11; Müslim, "Büyûʿ", 11, 12, 23, 26, 28, 43-46; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 46, 71; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 556-558; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ının sonunda el-Üm ile birlikte), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 554-556; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 286-289; Müzenî, el-Muḫtaṣar (Şâfiî, el-Üm ile birlikte), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 82;

Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 17-22; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994, I, 203-204; III, 130; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 32; Kudûrî, et-Tecrîd (nşr. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1424/2004, V, 2436-2447; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 66-72; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 707-708; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 38-40; Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, s. 402-405; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Kahire 1985, II, 15; Kâsânî, el-Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VII, 308-309; İbn Kudâme, el-Muġnî

(Herrâs), IV, 149-158; Nevevî, el-Mecmûʿ, XII, 2-109; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 704-708; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1977, II, 19-21, 311; III, 24-25; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 538-541; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348, XI, 269-277; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 241-247; "Taṣriye", Mv.F, XII, 74-77.

Şükrü Özen

MUSAVVA‘

(bk. MASAVVA‘).

MUSAVVİR

(المصوّر)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bir şeyi bir tarafa doğru eğmek, onu kesmek; bir şeye yönelmek” anlamlarındaki savr kökünün tef‘îl kalıbından türemiş bir sıfat olan musavvir “şekil ve özellik veren” demektir (Kāmus Tercümesi, “ṣvr” md.). İbn Sîde buradaki şekil ve özel-liğin (sûret) cisme yönelik olduğunu söylemiş (Lisânü’l-ʿArab, “ṣvr” md.), Râgıb el-İsfahânî ise “hacimli varlıkların (a‘yân) şekillendiği ve başkalarından ayrılıp özellik kazandığı şey” diye tanımladığı sûretin duyularla ve akılla algılanan olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Birincisi at ve insan gibi maddî nesnelerden ibaret olup herkes tarafından müşahede edilir. İkincisi akıl, basiret vb. mânevî özellikler olup özel bilgi ve birikime sahip kimselerce idrak edilir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a nisbet edilen tasvir fiilleri her iki özelliği de kapsamaktadır (el-Müfredât, “ṣvr” md.).

Tasvir kavramı beş âyette zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir; bunların üçü mâzi, biri muzâri kalıbıyla, biri de musavvir şeklindedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣvr” md.). Bir âyette de Allah’ın insanı dilediği sûrette terkip edip şekillendirdiği belirtilir (el-İnfitâr 82/8). Bu âyetler genelde Allah’ın varlığını ve özellikle birliğini ifade etmekte, Tîn sûresinde de beyan edildiği üzere (95/4) insana güzel bir sûret kazandırıldığını dile getirmektedir.

Musavvir hem İbn Mâce (“Duʿâʾ”, 10) hem Tirmizî’nin (“Daʿavât”, 82) esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış, tasvir kavramı da çeşitli hadis rivayetlerinde Allah’a izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣvr” md.). Hz. Ali’nin naklettiğine göre namazın çeşitli merhalelerinde farklı dualar okuyan Resûl-i Ekrem secde halinde şu niyazda bulunurdu: “Allahım! Senin rızan için secdeye kapandım, sana iman edip bütün varlığımla teslim oldum. Benim yüzüm kendisini iptidaen yaratan, sonra insana has şekle büründüren, işitme ve görme organlarıyla donatan yüce varlığa secde etmektedir. Yaratıp düzenleyenlerin en güzeli olan Allah’ın kudret ve sanatı

pek yücedir!” (Müslim, “Müsâfirîn”, 201-202; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 119; Tirmizî, “Daʿavât”, 32). “Sizden biriniz hemcinsini dövmeye mecbur kalırsa yüzüne vurmasın, zira Allah Âdem’i onun sûretinde yaratmıştır” meâlindeki hadis (Buhârî, “İstiʾẕân”, 1; Müslim, “Cennet”, 28, “Birr”, 115) dil âlimleri, hadisçiler ve kelâmcılar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlar arasında “onun sûreti” ifadesindeki zamirin Allah’la değil Âdem veya dövülen insanla ilgili olduğu, zamirin Allah’a dönmesi halinde ise “O’nun en güzel biçimde yarattığı sûret” mânasına geldiği belirtilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ṣvr” md.; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs, s. 110-120; İbn Hacer, V, 492; XII, 262-263).

Son üç âyetinde Allah’ın on yedi ismini ihtiva eden Haşr sûresinin son âyetindeki hâlik, bâri’, musavvir isimleri (59/22-24) aynı konuda ve iç içe mânalar dizisini meydana getirir. Yaratma kavramı çerçevesine giren bu mânaların ilki hâlik kelimesine ait olup sözü edilen eylemin konusunu oluşturan şeyin (mahlûk) var olma zamanını ve alabileceği sayısız şekillerden birini planlayıp belirleme (takdir) biçiminde tecelli eder. Bâri’ “yarattığı şeye maddî açıdan şekil verip hacim kazandıran” mânasına gelir. Yaratmanın nihaî kademesini teşkil eden musavvir ise mahlûkun fizikî ve ruhî portresini belirleyip “halk eylemini sona erdiren” anlamını ifade eder. Bu sonuncu tanım eşref-i mahlûkāt olan insanın yaratılışına hastır (Abdülkāhir el-Bağdâdî, vr. 195b; Gazzâlî, s. 79-82; ayrıca bk. BÂRİ’; HÂLİK). Eş‘arî, musavviri “maddî bakımdan şekil veren” mânasına alırken Mâtürîdî bunun psikolojik yönüne de işaret etmektedir. Hattâbî ise Cenâb-ı Hakk’ın birbirlerini tanıyıp ayırt etmeleri için insanları farklı fizyonomilere sahip kıldığını vurgulamakta, fakat hepsinin de ayrı bir güzellik taşıdığını söylemektedir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Kur’an’da Allah’a nisbet edilen tasvir kavramlarının insana yönelik olduğunu, Cenâb-ı Hakk’ın sûret güzelliğini sadece beşer türüne izâfe ettiğini, Tîn sûresinde ise onu en güzel biçimde yarattığı gerçeğine yemin ettiğini (95/4), ayrıca zât-ı ilâhiyye ile müminler arasında sevgi bağının bulunduğunu (el-Mâide 5/54) belirterek yaratıcının lutfettiği bu imtiyaz karşısında insanın duyarlı davranmasının gerektiğini mistik ifadelerle dile getirmiştir. Allah’ın fiilî sıfat ve isimleri içinde yer alan musavvir hâlik, bâri’, muhyî, mübdi’ ve muîd isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣvr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣvr” md.; Kāmus Tercümesi, “ṣvr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣvr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣvr” md.; Buhârî, “İstiʾẕân”, 1; Müslim, “Müsâfirîn”, 201-203, “Cennet”, 28, “Birr”, 115; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 119; Tirmizî, “Daʿavât”, 32, 82; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 776a; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 51-52; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 52; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 195b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 35-37; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 79-82; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 108b-111b; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 110-120; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d), Beyrut 1404/1984, s. 214-219; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1414-16/1994-96, V, 492; XII, 262-263.

Bekir Topaloğlu

MUSAVVİRE

(المصوّرة)

Ortak duyunun, beş duyudan alıp idrak ettiği sûretleri saklaması yanında onun idrak sürecine katılarak hissî sûretleri canlandıran zihin gücü

(bk. DUYU; HAYAL; TASAVVUR).

MÛSEVÎ

(bk. YAHUDİLİK).

MÛSEVİYYE

(الموسويّة)

Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) imâmetini benimseyen ve onun ölmediğini, dünyaya tekrar geleceğini ileri süren fırka

(bk. MÛSÂ el-KÂZIM).

MUSHAF

(المصحف)

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin iki kapak arasında toplanmasından oluşan kitap.

Sözlükte mushaf kelimesi “bir araya getirilip bağlanmış yazılı sayfalar” anlamına gelir. Mıshaf şeklinde de okunan kelimenin kökünün Habeşçe mashaf (kitap) olduğu ileri sürülmüşse de (Jeffery, s. 193; Nöldeke-Schwally, s. 32; İA, VIII, 677), Kur'an'da suhuf ve sıhaf (geniş kaplar) kelimelerinin zikredilmesi (ez-Zuhruf 43/71), Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde bu kökün Arapça'da kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca sahîfe kelimesinin çoğulu olan sahâifin İslâm öncesi dönemde Antere'nin divanında geçtiği bilinmektedir (Kurtubî, XI, 86).

Mushaf kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte sahîfenin çoğulu olan suhuf “ilâhî vahiy” mânasında Hz. İbrâhim ve Mûsâ'ya gelen vahiy konumunda zikredilmiş (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣḥf” md.), Kur'an âyetleri için de “mahfuz kayıtlar” (suhuf-i mükerreme) anlamında kullanılmış (Abese 80/13; bk. Taberî, XXX, 68) ve Resûlullah'ın, içinde en doğru hükümlerin yazılı olduğu mahfuz metinleri (suhuf-i mutahhere) okuduğu ifade edilmiştir (el-Beyyine 98/2-3; bk. a.g.e., XXX, 333). Kelime, Kur'ân-ı Kerîm'i mushafa bakarak okumanın daha faziletli olduğunu belirten ve Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir rivayette geçmektedir (Taberânî, I, 221; Beyhakī, II, 407). Ancak hadisçiler bu rivayetin zayıf olduğunu kaydeder (Zehebî, IV, 530; İbn Hacer, VII, 664-665). Mushaf kelimesinin Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ı cemetme faaliyeti sonrasında ortaya çıktığı yönündeki bilgiler yaygındır. Buna göre Kur'an metinlerinin bir araya getirilmesi işi tamamlanınca buna verilecek isim müzakere edilmiş, bazıları “sifr” ismini teklif etmiş, ancak yahudilerin kullandığı bu kelime kabul görmemiş, Habeşistan'da mushaf kelimesinin kullanıldığının belirtilmesi üzerine kitaba bu adın verilmesi kabul edilmiştir (Ebû Şâme el-Makdisî, s. 64; Süyûtî, I, 164, 183-184). Ancak literatürde mushaf, daha çok Hz. Osman döneminde yazılıp çoğaltılan Kur'an nüshaları için kullanılmış, Ebû Bekir zamanında cemedilen Kur'an metni

suhuf olarak anılmıştır (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3; İbn Ebû Dâvûd, s. 19; Dânî, el-Muḳniʿ, s. 2, 5). Hz. Ebû Bekir devrinde, vahiy kâtiplerinin yazdığı dağınık haldeki âyet ve sûrelerin iki kapak arasında bir araya getirilmesi hedeflenmiş, Hz. Osman döneminde ise sûreler Fâtiha ile başlayıp Nâs ile bitecek şekilde sıraya konmuş, sûrelerin nüzûl sırasına göre tertibinden farklı olan bu düzenlemeye “mushaf tertibi” denilmiştir.

Kur’an metninin tamamını ifade eden özel bir isim olmakla birlikte mushaf kelimesi başka metinler için de kullanılmış, başta İncil olmak üzere diğer kutsal kitaplar da mushaf olarak zikredilmiştir (Müsned, I, 202-203; İbn Sa‘d, I, 363; İbn Ebû Dâvûd, s. 158). Hadis metinleri için de mushaf denmiş, Hâlid b. Ma‘dân’ın bildiklerini kaydettiği kitaptan mushaf diye söz edilmiş, kelimenin “harf” ve “kıraat” anlamında kullanıldığı da olmuştur (İbn Ebû Dâvûd, s. 50, 134-135). Câhiz Kitâbü’l-Ḥayevân adlı eserinin bölümlerini “mushaf” başlığı altında sıralamıştır.

Hz. Osman Mushafları. Halife Osman zamanında yazılıp belli başlı merkezlere gönderilen Kur’an nüshaları “mesâhif-i Osmâniyye” olarak tanınmıştır. Ayrıca Hz. Osman’ın kendisi için ayırdığı nüsha “imam mushaf” diye anılmış, diğerleri hakkında “mesâhifü’l-emsâr” tabiri kullanılmıştır (a.g.e., s. 37, 39). Bu mushafların sayısı ve gönderildikleri merkezler hakkında farklı bilgiler vardır. Mushaflar arasındaki imlâ farklılıklarına yer veren rivayetler esas alındığında sayılarının en az altı olduğu anlaşılır. Zira kaynakların hemen hepsinde gerek telaffuz gerekse harf veya kelime fazlalığı ya da eksikliğiyle ilgili olarak zikredilen farklılıklar için Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam nüshalarına atıf yapılmış, ayrıca Hz. Osman’ın mushafından söz edilmiştir. Bazı kaynaklarda Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezîre’ye de mushaflar gönderildiği zikrediliyorsa da (Ya‘kūbî, II, 170; İbn Ebû Dâvûd, s. 34) bunların imlâ farklılıklarına ve kıraat imamlarının ihtilâflarıyla ilişkilerine dair bir kayda rastlanmamıştır.

Hz. Osman mushaflarının gönderildiği şehirlerde özel yerlerde korunduğunda ve onlardan yeni mushaf nüshaları istinsah edildiğinde şüphe yoksa da kaynak niteliği taşıyan bu mushaflar birtakım çatışmalar sebebiyle yer değiştirmiş, başka bölge ve kişilere intikal etmiştir. Ancak bu mushaflarla ilgili haberler onların tarihini

aydınlatmak için yeterli olmamıştır. Meselâ Hz. Osman'ın şehid edildiği sırada imam mushafı okumakta olduğundan, hatta bu mushafın bazı yerlerine kanının bulaştığından söz edilmiş (İbn Sa'd, III, 74), fakat bir süre Medine'de kaldığı anlaşılan (Ahmed b. Hanbel, Fežâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe, I, 501) bu mushaf hakkında daha sonraki dönemlerde farklı açıklamalar yapılmış; Mısır, Basra, Humus, Kurtuba, Semerkant, Taşkent ve İstanbul'da bulunduğu ileri sürülmüştür (İbn Battûta, I, 207-208; Makrîzî, III, 201; Semhûdî, I, 482). Günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan mushafla (nr. 44/32) Taşkent Eski Eserler Müzesi'nde bulunan mushafın da imam mushaf olduğu ve üzerlerinde kan lekesi bulunduğu iddia edilmiş, ancak yapılan çalışmalar sonunda bunların imam mushaf veya Hz. Osman'ın diğer mushaflarından biri olmadığı anlaşılmıştır (Altıkulaç, s. 57-80). Diğer şehirlere ait mushafların ise çok erken dönemlerde kaybolduğu zikredildiği gibi sonraki devirlerde görüldükleri yönünde de bilgiler mevcuttur.

İlk mushafların en çok tartışılan özelliklerinden biri imlâlarıdır. Zira kelimelerin yazımında lafız-okuyuş örtüşmesinin dışına çıkılmış, bazı yerlerde aynı yapıdaki kelimeler farklı biçimde yazılmıştır. Bu özel imlâlar için "hicâü'l-mushaf, resmü'l-mushaf, er-resmü'l-Osmânî, er-resmü'l-ıstılâhî" tabirleri kullanılmıştır. Bu tabirlerin ilki, daha çok Ebû Amr ed-Dânî'ye ait el-Muḳniʿ fî maʿrifeti mersûmi meṣâḥifi'l-emṣâr adlı eser öncesindeki kaynaklarda görülmekte olup daha sonra "resm" kelimesi yaygınlık kazanmış, "hicâ" ise dar bir çerçevede kullanımını sürdürmüştür.

Hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olan bu mushafların imlâ özellikleri genellikle elif, yâ ve "vâv"ın hazfedilerek yazıldığı yerler (ذلك، خلف، رسول الله، اسر بعبادي، يؤسا gibi), vâv, yâ ve elif ilâve edilerek yazılan kelimeler (أولوا، نبائ المرسلين، بنوا اسرائيل، باءو gibi), iki "lâm"dan birinin hazfedildiği yerler (اليل، الذي gibi), hem bitişik hem ayrı yazılan kelimeler (من ما ملكت، من ما رزقناكم، عن ما نهُوا، وان ما نريّنّك gibi), hem açık tâ hem kapalı tâ ile yazılanlar (كلمت ربك، لعنت الله، شجرت الزقوم، قرت عيت gibi), hemzenin çeşitli durumlardaki yazımı, imlâsında mushafların ittifak halinde bulunduğu kelimeler, imlâsında mushafların ihtilâf ettiği kelimeler gibi başlıklar altında incelenmiştir.

II. (VIII.) yüzyıldan sonra hız kazanan dil çalışmalarındaki gelişmelere

bağlı olarak ortaya çıkan ve lafız-okuyuş örtüşmesini esas alan imlâ ile Hz. Osman mushaflarının imlâsı arasındaki farklılık, çok geçmeden başta kıraat âlimleri ve dilciler olmak üzere âlimlerce tartışılmaya başlanmıştır. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, İbn Kuteybe ve İbn Haldûn gibi âlimler, Hz. Osman'ın mushaflarında görülen ve imlâ kurallarına uymayan özel yazımları kâtiplerinin yazı konusundaki yetersizlikleriyle açıklamışlardır. Bu görüşleri Hz. Osman ve Hz. Âişe'den gelen bazı rivayetlerle temellendirmeye çalışanlar olmuş, ancak bu rivayetler farklı disiplinlere mensup âlimler tarafından sened ve metin açısından eleştirilmiş, sahih olarak değerlendirilmeleri durumunda ise delâletlerinin neler olabileceği üzerinde durulmuştur (Ebû Abdullah es-Sayrafî, s. 127-130; Dânî, el-Muḳniʿ, s. 115-122; İbnü'l-Cezerî, I, 458-459). İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî gibi, bu mushaflardaki imlânın vahye dayalı (tevkīfî) olduğu görüşünden hareket ederek kural dışı örnekler için ilginç yorumlar getiren, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî gibi farklı yazımları tasavvufî bir yaklaşımla ele alan, onları birtakım sırlar ve hikmetlerle açıklamaya çalışan müellifler de olmuştur.

Konuyla ilgili olarak yapılan bir diğer izah da mushafların imlâsındaki farklılıkların o dönemin imlâ özelliğini yansıttığı şeklindedir. Buna göre o günün Arap yazısı bir taraftan kendisine kaynaklık eden eski yazıların bazı yazım özelliklerini, diğer taraftan kendine has imlâya geçiş sürecinde kazandığı farklı imlâ biçimlerini bünyesinde barındırmaktaydı ve bu durum tabii olarak mushaf imlâsına da yansımıştı. Hz. Osman mushaflarının özellikleri çerçevesinde zikredilen bir başka önemli husus da bu mushafların kendi aralarında bazı farklılıkların bulunmasıdır (bu farklılıklar için bk. İbn Ebû Dâvûd, s. 39-49; Dânî, el-Muḳniʿ, s. 102-114). Bunun sebebi, Hz. Peygamber'den gelen sahih kıraatlerin tamamının bu mushaflara yansıtılmak istenmesi, ancak tek imlâ ile belirtilmesi mümkün olmayanların istinsah edilen mushaflara dağıtılması şeklinde açıklanmıştır (Dânî, el-Muḳniʿ, s. 115; Ebû Abdullah es-Sayrafî, s. 394). Ayrıca söz konusu mushaflarda nokta, hareke vb. unsurların bulunmaması da sahih isnadlarla Resûl-i Ekrem'e ulaşan farklı okuyuşlara imkân hazırlamıştır.

Hz. Osman mushaflarına dair söz konusu edilen bir diğer husus onların yedi harfin ne kadarını ihtiva ettiğidir. Bu sorunun cevabıyla ilgili tartışmalarda yedi harfin tamamını, yalnız birini veya sadece imlâlarının izin verdiği

okuyuşları ihtiva ettiği şeklinde başlıca üç görüş ileri sürülmüştür. Konuya, yedi harf üzere okuma ruhsatını ifade eden hadisler ve kıraat ilmindeki örnekler açısından bakıldığında bu görüşlerden sonuncusunun daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür (bk. el-AHRUFÜ’s-SEB‘A). Hz. Osman mushafları, bu yapılarıyla bir taraftan Kur’an’ın imlâsında

birlik sağlarken diğer taraftan kıraat farklılıklarına belli bir sınırlama getirmiştir. Zira bu mushaflar sonrasında onların imlâsıyla örtüşüyor olmak bir kıraatin kabul edilebilirliğini belirleyen üç temel ölçütten birini teşkil etmiş, buna sahip olmayan okuyuşlar şâz sayılmıştır. Bu temel ölçütler İbnü’l-Cezerî tarafından, “Bir vechile de olsa Arapça’ya, takdiren de olsa Osman mushaflarından birine uygun düşen ve sahih bir senede sahip bulunan okuyuşların reddi câiz değildir” şeklinde ifade edilmiştir (en-Neşr, I, 9). Ayrıca Hz. Osman’dan sonraki dönemlerde yazılan mushafların, başından sonuna kadar onun mushaflarından biriyle örtüşmesinin zorunlu görülmediği, kısmen onlardan biriyle, kısmen diğerleriyle paralellik göstermesinin yeterli kabul edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Mâlik’in dedesine ait bir mushafın Şûrâ sûresine kadar Medine mushafı ile ve arkasından Basra ve Kûfe mushafları ile örtüştüğü ifade edilmektedir (Dânî, el-Muḳniʿ, s. 112). Yine Topkapı mushafının genelde Medine mushafı ile paralellik göstermesine karşılık üç yerde ondan ayrıldığı, bunların birinde Mekke, Kûfe ve Basra mushaflarıyla, birer yerde de sadece Şam ve Mekke mushaflarıyla uyuştuğu belirtilmiştir (Altıkulaç, s. 71-72).

Özel Mushaflar. Kur’an metni Hz. Peygamber zamanında iki kapak arasına alınmamış olmakla birlikte Abdullah b. Mes‘ûd ve Übey b. Kâ‘b gibi sahâbîler Kur’an’a ilişkin özel koleksiyonlar oluşturmaya başlamışlardı. Hz. Ali gibi bazı sahâbîlerin de Resûlullah’ın vefatının hemen ardından bu tarz bir koleksiyon meydana getirdiği zikredilmişse de bunun yazılı bir metin oluşturma değil Kur’an’ın tamamının ezberlenmesi çalışması olduğu belirtilmiştir (İbn Ebû Dâvûd, s. 10; Süyûtî, I, 182-183). İstinsah faaliyeti öncesinde bu koleksiyonlardan Übey b. Kâ‘b mushafı Şam, İbn Mes‘ûd mushafı Kûfe, Mikdâd b. Esved mushafı Dımaşk, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî mushafı Basra bölgesinde yaygınlık kazanmıştır. Hz. Ebû Bekir dönemindeki derleme faaliyeti vahiy malzemesini bir araya toplamayı hedeflediği, dolayısıyla müslümanların başvurması için standart bir koleksiyon hazırlama amacı taşımadığından anılan bölgelerde Kur’an

öğretimi ve yazımı bu kişisel mushaflar esas alınmak suretiyle sürdürülmüştür. Ancak bu özel koleksiyonlar arasındaki birtakım farklılıklar, İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde farklı mushafların ve bu mushafları esas alan okuyuşların yaygınlaşması sonucunu doğurmuştur. Sahâbeden bazılarının uyarısı üzerine durumun müslüman toplumun birliğini bozma noktasına ulaştığını gören Halife Osman mushaf birliğini sağlamak amacıyla istinsah faaliyetine karar vermiştir. Bu maksatla kurduğu heyet, Hz. Ebû Bekir döneminde iki kapak arasına alınan ve o sırada Resûl-i Ekrem'in zevcesi Hafsa'da bulunan sahîfeler esas alınarak belli sayıda mushafın yazımını gerçekleştirmiştir. Bu mushaf nüshaları dönemin İslâm merkezlerine gönderilmiş, onlara uymayan özel koleksiyonların imha edilmesi istenmiştir.

Hz. Osman, özel nüshaların imhasını başta Hz. Ali olmak üzere sahâbenin ileri gelenlerinin desteğini alarak gerçekleştirmiş, ancak özel koleksiyonu Kûfe'de kabul görmüş olan İbn Mes'ûd ile Ammâr b. Yâsir halifenin bu kararına karşı çıkmıştır. Onların bu tutumu, istinsah faaliyetine değil kişisel mushaflarının imhasına ilişkin de olsa ashabın ileri gelenleri tarafından hoş görülmemiştir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 155). Bununla birlikte özel koleksiyonlardan bazılarının daha sonraki dönemlere intikal ettiği, hatta bir kısmının günümüze kadar geldiği yönünde iddialar vardır. Nitekim özel mushafların imhasından çok sonra Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî içlerinde İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'in kıraatlerinin yer aldığı üç mushaf gördüğünü söylemiştir (Muḳaddimetü Kitâbi'l-Mebânî, s. 47). Ayrıca Hz. Ali tarafından derlendiği veya yazıldığı belirtilen bir mushafın ileriki dönemlere intikal ettiğine ilişkin bilgiler kaynaklarda yer almaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 139). Hatta zamanımıza ulaşan bazı mushaflar Hz. Ali'ye nisbet edilmekte (Selâhaddin el-Müneccid, s. 62-63), meselâ İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı (nr. 458) mushafın son varakında onu Ali b. Ebû Tâlib'in yazdığına dair bir ibare yer almaktadır.

Bazı özel koleksiyonlarla Hz. Osman mushafları arasında farklılıkların bulunduğu, ayrıca Übey b. Kâ'b mushafında Kunut dualarına yer verildiği, İbn Mes'ûd mushafında Fâtiha sûresiyle Felak ve Nâs sûrelerinin yazılı olmadığı rivayet edilmiş (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 318), sûrelerin tertibinin değişik olduğu belirtilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 128-139; Süyûtî, I, 201-203). Bu tür farklılıkların, özel mushaf sahiplerinin mushaflarını Hz.

Peygamber'in getirdiği yedi harf ruhsatına dayalı olarak kendi kıraatlerine uygun şekilde yazmalarından, Fâtiha sûresi gibi her gün namazda tekrarlanan bir metnin yazılmasına gerek görülmemesinden ve kayıt altına alınması gereği duyulan bazı duaların bu özel nüshalara not edilmesinden ve ayrıca sûrelerin tertibiyle ilgili farklı ictihadlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Sonraki Dönem. Hz. Osman sonrası mushaf yazımlarında onun mushaflarının imlâsına uyulup uyulmayacağı ve yazıda meydana gelecek gelişmelerin mushaf yazısına yansıtılıp yansıtılmayacağı konusu tartışılmışsa da pratikte genel olarak resm-i Osmânî'ye bağlı kalınmıştır. Bununla birlikte mushaf metnini okumayı kolaylaştırıcı tedbirler de gündeme gelmişti, zira fetihlerin ardından Arap olmayan unsurların müslüman olması Kur'an'ı okuma zorluğunu beraberinde getirmişti.

Bu çerçevede ilk olarak Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından harflerin harekelerini belirtmek üzere noktalar konulmuş, bir sonraki aşamada ise bu işaret, Nasr b. Âsım ile İbn Ya‘mer tarafından şekil benzerliğine sahip harflerin ayırımı için kullanılmıştır. Ancak aynı işaretin iki ayrı fonksiyon için kullanılması karışıklığa yol açtığından Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'nin, seslileri med harflerinin minyatürleriyle belirtme şeklindeki uygulaması yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra sükûn, şedde vb. işaretler tesbit edilmiş, Kur'an âyetlerinin beşerli ve onarlı gruplar halinde taksimini ifade eden tahmîs ve ta‘şîrlerle sûre ve âyetleri ayırıcı işaretler geliştirilmiştir. Zamanla şekil benzerliği olan sessizlerden noktasız olanların belirtilmesi için de özel işaretler kullanılmıştır (İbn Dürüsteveyh, s. 94-95). Nitekim benzerleri noktalı olan dâl, râ, sîn, sâd, tâ ve ayn harfleri bu şekilde gösterilmiş, fakat zamanla bu sistem terkedilmiştir.

Okumayı kolaylaştıran bu uygulamalar yapılırken harflerin noktaları hariç işaret ve simgelerin tamamı için farklı renkte mürekkep kullanılmış, I. (VII.) yüzyılın sonları veya II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren bilhassa Kûfî hatla yazılan mushaflarda meselâ Medine'de seslileri gösteren noktalar ayrıca teşdîd ve tahfîf işaretleri kırmızıyla, hemzeye delâlet eden noktalar sarıyla gösterilmiştir. Irak bölgesinde hemzeler için de kırmızı renk kullanılmıştır. Bunun sebebi ana metinle işaretlerin birbirine karışmasını önlemektir (Dânî, el-Muḥkem, s. 19-20). Ancak daha sonraki devirlerde her

bir fonetik özellik için ayrı bir işaretin kullanılması karışma ihtimalini ortadan kaldırdığından bu işaretlerin mushaf metniyle aynı renkten olmasında sakınca görülmemiştir (Kalkaşendî, III, 160 vd.). Bu arada yazıda yer aldığı halde telaffuz edilmeyen harfler, fer‘î medler, vasıl hemzesi ve tenvin için de özel işaretler geliştirilmiştir. Bir taraftan yaklaşık bir asırlık zaman dilimini kapsayan bu çalışmalar yapılırken diğer taraftan mushaflar üzerine çeşitli unsurlar ilâve etmenin doğru olup olmadığı tartışılmış, mushafların Kur'ânî olmayan şeylerden arındırılmasının gerektiğini belirten sahâbe ve tâbiîne ait açıklamaların etkisiyle bu tür uygulamalar bazı âlimlerce hoş görülmemiştir.

Diğer bir husus da bu işaretlerin kullanımında bölgeler arasında farklılıkların bulunmasıdır. Meselâ Mağrib bölgesinde hem şekil benzerliği bulunan sessizlerin ayırımında hem seslilerin belirtilmesinde nokta kullanılmış, sesliler için özel işaretlere yer verilmiştir. Bir diğer farklılık ise nokta ve işaretin harfin neresine ve hangi sayıda konacağına ilişkindir. Söz konusu noktalama işaretlerinin daha önceki dönemde de Arap yazısında mevcut olduğu, fakat kıraat farklılıklarını yansıtma imkânlarını ortadan kaldırmamak için kullanılmadığı yönündeki açıklamalar dikkat çekicidir. Dânî ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler tarafından yapılan bu açıklamalar, İslâm'ın ilk yıllarına ait bazı kitâbelerde bu tarz işaretlerin kullanılmış olduğunu söyleyen bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da kaydedilmektedir.

Mushaflarla ilgili bir başka uygulama da bunların iki, üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz ve onlu bölümlere ayrılması, her bir bölümün nerede başlayıp nerede bittiğinin, mushafın tamamının veya bölümlerinin harf ve kelime sayısının ne kadar olduğunun tesbit edilmesidir (İbn Ebû Dâvûd, s. 118-122). Bu konuya ilişkin belli bir literatür oluşmuştur (İbnü'n-Nedîm, s. 177). Bunların müelliflerinin Hamza b. Habîb ez-Zeyyât, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Bekir b. Ayyâş ve Ebû Ömer ed-Dûrî gibi kıraat imam ve râvileri olduğu dikkate alındığında bu işin çok erken bir dönemde başladığı anlaşılır. En yaygın bölümleme mushafın otuza bölünmesi şeklinde olmuştur ki bunlardan her birine "cüz" denmiştir. Bu bölümlemenin kabul görmesinin ve günümüzde de hemen bütün İslâm dünyasında uygulanmasının Kur'an'ın otuz günde hatmedilmesi arzusundan kaynaklandığı, özellikle ramazan aylarında indirilen hatimler ve hatimle

kıldırılan teravih namazları için bunun önemli görüldüğü anlaşılmaktadır. Cüzler de beşerli sayfalar halinde dört bölüme ayrılarak bunlardan her biri için “hizb” tabiri kullanılmış, Osmanlı döneminde yazımı ve basımı gerçekleştirilen mushaflarda bu hizbleri belirtmek amacıyla özel işaretler konmuştur. Tilâvet sırasında mâna açısından vakfetmenin gerekli veya isabetsiz olduğu yerleri belirtmek üzere de ج، ز، ص، ط، ع، ق، م، لا gibi işaretler konmuş, bu işaretlere, vakıf ve ibtidâ konusuna ilişkin kaideleri vazeden Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî’ye nisbetle “secâvend” denmiştir. Harekesiz vav ile yazıldığı halde med yapılmayan bazı kelimelerin altına küçük harflerle قصر kelimesi yazılmış, sekte, teshîl, imâle ve işmam ile okunması gereken kelimelerin altına da “سكته”, “تسهيل”, “امالة” ve “اشمام” kelimeleri konulmuştur. Ancak bu işaretlerin kullanılmasında ülkelere göre farklılıkların bulunduğu görülmekte olup Türkiye’de basılan mushaflarda özellikle vakıf işaretleri ayrıntılı biçimde uygulanırken Mısır’da basılanlarda vakıf yerleri için daha az sayıda rumuz kullanılmış, diğerleri için de değişik işaretler tercih edilmiştir. 1984 yılından bu yana Medine’de basımı sürdürülen mushaflarda rumuz çeşitlemesi açısından Mısır uygulamasının benimsendiği görülmekteyse de vakıf yerleri için daha az sayıda rumuz kullanılmıştır. Secde yerlerine işaret için değişik uygulamalar yapılmaktadır (bk. TİLÂVET SECDESİ).

Bir taraftan Kur’an’ın okunuşunu kolaylaştırıcı çalışmalar sürdürülürken diğer taraftan müslüman toplumun mushaf ihtiyacının karşılanması ve mevcut mushafların kontrolü işi de ele alınmıştır. Bazı devlet adamları mushaflar yazdırarak belli başlı merkezlere göndermiştir (İbn Şebbe, I, 7-8; Makrîzî, II, 254; Semhûdî, I, 481). Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin Âsım el-Cahderî, Nâciye b. Rumh ve Ali b. Esmâ’ı mushafları incelemekle görevlendirdiği ve Hz. Osman’ın mushaflarına uymayan nüshaları imha etmeleri hususunda onlara emir verdiği bilinmektedir (İbn Kuteybe, s. 37).

Son zamanlarda “tevâfuklu Kur’ân” adı altında, الله lafzı ile esmâ-i hüsnâdan olan

“الرحمنّ، الربّ” ve lâfza-i celâlin yerini tutan “هو” zamiri yukarıdan aşağıya doğru bir veya daha fazla sütun halinde aynı hizaya gelecek şekilde yazdırılan mushaflar tartışma konusu olmuştur. Bu tertibi benimseyenlere göre Kur’an’ın hattı da mûcizevî bir niteliğe sahiptir. İslâm’ın ilk asrından

itibaren mushaf yazımında Hz. Osman mushaflarının imlâsına uyulması âlimlerin çoğunluğunun görüşü olduğu gibi bu mushaflardaki hattın tevkīfî olmadığı anlayışı da yine cumhurun ortak kanaatini teşkil etmiştir. Bugün elde bulunan mushafların sayfa düzeni ve her bir sayfanın içerdiği satır sayısı ilk yüzyılların mushaflarından çok farklı olup sonraları şekillendirilmiştir. Buna göre tevâfuk diye ileri sürülen şey mûcizevî bir sonuç değil hattatın bir eseridir. Tevâfuk iddiasıyla ilk defa basılan mushaf nüshalarının (İstanbul 1974; Berlin 1395 [1975]) incelenmesinde söz konusu kelimelerin aynı hizaya getirilebilmesi için yapılan zorlamalar ve yazı istifindeki bozulmalar dikkati çekmektedir. Nitekim bu mushaf nüshalarının mühürlenmesi talebi, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetkili kurulları tarafından reddedilmiştir. Benzer bir düzenleme ile, fakat tevâfuk iddiası olmaksızın iki mushafın daha basıldığı tesbit edilmiştir. Bunların birinde yukarıda geçen üç isimle "hüve" zamiri esas alınıp kısmen aynı hizaya getirilmiş, bunun yanında sayfaların bütün satırları elif harfiyle başlamıştır (Farsça tercümesiyle birlikte, Kum 1382). Diğerinde ise Allah, rab ve "gerçek mâbud" mânasında kullanılan ilâh kelimeleri kırmızı olarak basılmıştır (Sabrî Muhammed Mûsâ - Muhammed Fâyiz Kâmil, Tefsîru Esâsü'l-beyân, Dımaşk 1423/2003, mushaf kısmı).

Matbaanın icadından sonra Avrupa'da ilk mushaf basımı Venedik'te 1530 yılında gerçekleştirilmiş, ancak bu baskının nüshaları Papa VII. Clement tarafından toplatılarak yakılmıştır. Paris'te Latince tercümesiyle birlikte Kur'an'ın ilk baskısı 1543'te, Hamburg'da 1694'te, Hindistan'ın Leknev şehrinde 1850'de, Hz. Osman mushaflarındaki imlâ esas alınarak Mısır Bulak Matbaası'nda 1281 (1864) yılında yapılmış, Türk dünyasında Kazan'da 1801'de, Hâfız Osman hattı esas alınarak İstanbul'da 1288'de (1871) gerçekleştirilebilmiştir (Gündüz, XII [1978], s. 335-350). Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Mushafları İnceleme Kurulu basılmak istenen mushafları inceleyerek uygun bulunanlara basım iznini vermekte, diğer müslüman ülkelerde de buna benzer kurumlar bulunmaktadır.

Mushafın alınıp satılması, yazımı karşılığında ücret alınması, takas edilmesi, rehin ve miras olarak bırakılması, abdestsiz, cünüp ve hayızlı kimse ile müşrikin ona dokunması, yere konması ve yakılmasının hükmü, ayrıca namazda okunmasının mushaf tertibine göre olması gibi konular mushaf etrafında oluşan fıkhî meselelerin başlıcalarıdır (Ebû Ubeyd Kāsım

b. Sellâm, s. 389-391, 400-401; İbn Ebû Dâvûd, s. 157-161; Süyûtî, I, 328-329, 341; ayrıca bk. KUR'AN [Kur'an'la İlgili Fıkhî Hükümler]). Saygı gereği mushaf için ayağa kalkılması, öpülmesi, koku sürülmesi, yüksekçe bir yere konması, altın ve gümüşle süslenmesi, mushaf çalan kimsenin durumu, mushafa yemin edilmesi gibi konular da kaynaklarda ele alınmıştır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 396; Süyûtî, II, 1186-1187). Bunun yanında mushaf yazma âdâbı üzerinde de durulmuş ve yazının güzel, harflerin okunaklı olması müstehap görülmüştür. Harflerin ince tutulması hoş karşılanmamış, bu şekilde yazılmış bir mushafın sahibinin Hz. Ömer tarafından cezalandırıldığı belirtilmiştir. Yine küçük ebatta mushaf yazılması da hoş görülmemiştir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 398-399).

Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları. Hz. Osman mushaflarından herhangi birinin zamanımıza ulaştığına dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte bunlardan olduğu iddia edilen, aslında onlardan istinsah edilmiş olmaları muhtemel bulunan bazı mushaflar bugün mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. Taşkent nüshası. Halen Taşkent Eski Eserler Müzesi'nde muhafaza edilen, 68 × 53 cm. ebadındaki mushaf kûfî hatla yazılmış olup Kur'an'ın üçte birini ihtiva eden 353 varaktan ibarettir. Petersburg Genel Kütüphanesi'nde bulunduğu dönemde mushafın elli nüsha olarak tıpkıbasımı yapılmış (1905), ancak baskı öncesinde Rus şarkiyatçısı S. Pissareff tarafından orijinal nüshada okunamayan yerler üzerinden mürekkeple geçilmesi sırasında bazı hatalar meydana gel-miştir (Altıkulaç, s. 4, 59, 63). I. (VII.) yüzyılın sonları veya II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında yazıldığı tahmin edilen bu nüsha Muhammed Hamîdullah tarafından neşredilmiştir (Philadelphia 1401/1981). 2. Topkapı nüshası. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (nr. 44/32) mushafın iç kapağındaki tanıtım yazısında 1226 (1811) yılında Kahire Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından II. Mahmud'a hediye olarak gönderildiği ve bizzat Hz. Osman tarafından yazıldığı belirtilmiştir. 46 × 32 cm. ebadındaki mushaf 408 varaktan meydana gelmekte olup Mâide ve İsrâ sûrelerine rastlayan iki yaprağı noksandır. I. (VII.) yüzyılın sonlarında veya II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında yazıldığı tahmin edilen mushaf, Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâya uygun olduğu görüşüyle, Medine'de basımı sürdürülen mushafla aralarındaki imlâ farklılıkları gösterilerek ve orijinal metnin yanı sıra onun imlâsına uygun şekilde yazılarak Tayyar Altıkulaç tarafından neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). 3. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi nüshası.

İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen (nr. 457), Selâhaddin el-Müneccid'in "gördüğümüz mushafların en eskisi" diye nitelediği mushafın (Dirâsât, s. 55) neşre hazırlanması için Tayyar Altıkulaç'ın çalışmalarını sürdürdüğü belirtilmektedir (Altıkulaç, s. 5). 4. Meşhed-i Hüseynî nüshası. Kahire'de el-Meşhedü'l-Hüseynî'de bulunan bu mushafın da Hz. Osman mushaflarından biri olduğuna inanılmıştır (Lebîb es-Saîd, XLVI/ 7 [1974], s. 751-759). Ancak bunun doğru olmadığı, Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân (ö. 86/705) tarafından yazdırılmış olabileceği söylenmiştir. Bu görüşü doğrulayacak hususlar arasında cer harfi olan "على"nın nüshada "علا" şeklinde elifle yazılmış olması zikredilmiştir. Hz. Osman mushaflarında bu kelimenin yâ ile yazıldığı bilinmektedir (Altıkulaç, s. 21, 75; Dânî, el-Muḳniʿ, s. 65; Selâhaddin el-Müneccid, s. 53). 5. Bibliothèque Nationale nüshası (nr. Arabe, 328/a). I. (VII.) yüzyıla ait olduğu tahmin edilen

ve günümüze elli altı varakı ulaşan nüsha F. Deroche ve S. N. Noseda tarafından neşredilmiştir (Lesa 1998). 6. British Library nüshası (nr. 2165). Yine I. (VII.) yüzyılda yazılmış olduğu tahmin edilen bu eksik mushaf nüshasının korunabilmiş sûre ve âyetleri şunlardır: A'râf sûresi 42. âyetle Tevbe sûresi 95. âyet arası, Yûnus sûresi 9. âyetle Zümer sûresi 47. âyet arası, Mü'min sûresi 61. âyetle Zuhruf sûresi 71. âyet arası. 121 varaklık mushafın British Library tarafından 1-61. varaklarının tıpkıbasımı yapılmış (London 2001), diğer varaklarının da basılacağı bildirilmiştir (Altıkulaç, s. 58). 7. Derleme Nüsha. Aynı mushaf nüshasının parçaları olduğu görüşüyle St. Petersburg, Katta-Langar, Buhara ve Taşkent'teki muhtelif kütüphanelerde mevcut varakların fotoğraflarının bir araya getirilmesi suretiyle meydana getirilmiş bir nüsha olup bu haliyle Kur'ân-ı Kerîm'in yaklaşık yarısını ihtiva etmektedir (St. Petersburg 2004). Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığında şüphe bulunmayan ve diğer varaklarının da zamanla bulunabileceği ihtimalinden söz edilen nüshanın, VIII. asrın son çeyreğine (hicrî asrın 2. yarısına) ait olduğu tahmin edilmiştir (bk. Efim Rezvan, I, 66-70).

Literatür. Mushafla ilgili geniş literatürün içinde Hz. Osman mushaflarının özelliklerini ve aralarındaki farkları ele alan eserler başta gelmektedir. Bu hususta nakledilen ilk bilgiler Ebü'd-Derdâ'ya kadar uzandığına göre (Ebû Abdullah es-Sayrafî, s. 389) buna yönelik çalışmalar istinsah faaliyetinin

hemen arkasından başlamış olmalıdır. Ancak bu eserlerden günümüze sadece İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif'i ulaşmıştır (bk. bibl.; diğerleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 161, 174, 265). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm Feżâʾilü'l-Ḳurʾân'da, Sayrafî Nüketü'l-İntiṣâr'da, Dânî el-Muḳniʿ de konuyu müstakil başlıklar altında inceleyen müelliflerden bazılarıdır (bk. bibl.).

Mushafların imlâsına ilişkin olarak ilk dönemlerde bazı eserler kaleme alınmışsa da (İbnü'n-Nedîm, s. 176, 264) bunların günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmamaktadır. Sonraki teliflerden Ebü'l-Abbas el-Mehdevî'nin Hicâʾü meṣâḥifi'l-emṣâr'ı (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye içinde, Rebîülâhir 1393 / Mayıs 1973, XIX/1, s. 53-141), İbn Muâz el-Cühenî'nin el-Bedîʿ fî maʿrifeti mâ rüsime fî muṣḥafi ʿOs̱mân'ı (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 178), Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Muḳniʿ fî maʿrifeti mersûmi meṣâḥifi ehli'l-emṣâr'ı (bk. bibl.), Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın Muḫtaṣarü't-Tebyîn li-hicâʾi't-tenzîl'i (nşr. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şirşâl, Medine 1423/2002), İbn Vesîk'ın el-Câmiʿ li-mâ yuḥtâcü ileyhi min resmi'l-muṣḥaf'ı (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed, Bağdad 1408/1988) zamanımıza ulaşanların başlıcalarıdır. Muhammed b. Muhammed el-Harrâz'ın Mevridü'ẓ-ẓamʾân fî (ḥükmi) resmi (aḥrufi)'l-Ḳurʾân adlı eseri de burada zikredilmelidir (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 28/3). İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, ʿUnvânü'd-delîl min mersûmi ḫaṭṭi't-tenzîl adlı eserinde (nşr. Hind Şelebî, Beyrut 1990) konuyu Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlânın tevkīfî olduğu görüşünden hareketle ele almış, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, el-İbrîz min kelâmi seyyidî ʿAbdilʿazîz'inde (baskı yeri ve tarihi yok [Mektebetü'ş-şa'biyye]) yine tevkīf anlayışıyla söz konusu mushaflardaki özel yazımları tasavvufî yorumlarla açıklamaya çalışmıştır. Yine mushaflara nokta ve hareke konmasının usulüne dair ilk dönemlerde bazı eserlerin yazıldığı biliniyorsa da (İbnü'n-Nedîm, s. 171; Dânî, el-Muḥkem, s. 9) bunlar hakkında bilgi yoktur. İbnü's-Serrâc el-Bağdâdî'nin eş-Şekl ve'n-naḳṭ adlı eseri yanında bugüne ulaşan en kapsamlı çalışma Dânî'nin el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif'i olup (bk. bibl.) müellifin daha küçük hacimli Kitâbü'n-Naḳṭ ve'ş-şekl'i ise el-Muḳniʿ adlı eseriyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1932). Dânî'den sonra diğer çalışmalar arasında Muhammed b. Muhammed el-Harrâz'ın ʿUmdetü'l-beyân fi'r-resm (ve'ż-żabṭ) adlı manzum eseri

zikredilebilir (el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 41). Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdülcelîl etTenesî, Harrâz'ın anılan eserini eṭ-Ṭarrâz fî şerḥi żabṭi'l-H̱arrâz adıyla şerhetmiştir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm da Feżâʾilü'l-Ḳurʾân'ında (s. 239-246) mushaflarda noktalama vb. işaretlerin uygulanması ve mushaf etrafında oluşan bazı fıkhî meselelere dair tâbiîn âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.

Kadîm mushaf nüshaları konusu çağdaş araştırmalarda da ele alınmıştır. Mûsâ Cârullah Târîḫu'l-Ḳurʾân ve'l-meṣâḥif

(Petersburg 1905) ve Taṣḥîḥ-i Resm-i H̱aṭṭ-ı Ḳurʾân (Kazan 1909), İsmâil Mahdûm Târîḫu'l-muṣḥafi'l-ʿOs̱mânî fî Taşkand (Taşkent 1391/1971), Selâhaddin el-Müneccid Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî (Beyrut 1972), Gānim Kaddûrî Hamed, Resmü'l-muṣḥaf (Bağdad 1402/1982), Sâlih Muhammed er-Reşîd, el-Müthaf fî aḥkâmi'l-muṣḥaf (Beyrut 1424/2003), Mustafa Altundağ, Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özel-liği (Bakı 2004), Tayyar Altıkulaç, Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (bk. bibl.), Theodor Nöldeke, Über den Ursprung des Qorans (Leibzig 1919) ve Kur'an Tarihi (Friedrich Schwally ile birlikte, trc. Muammer Sencer, baskı yeri yok, 1970), Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices (Leiden 1937), J. Charles Adams, "Qur'an: The Text and Its History", (ER, XII, 156-176), Adolf Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'āns" (Isl., XXXIII/3 [1958], s. 213-231) adlı kitap ve makaleleriyle konu üzerinde çalışmalar yapan müelliflerden bazılarıdır. Mehmet Emin Maşalı Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (2003, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣḥf" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣḥf" md.; Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası (inceleme ve neşir Tayyar Altıkulaç), baskıda (IRCICA), inceleme bölümü: s. 4, 5, 21, 58-59, 63, 75; Müsned, I, 202-203; Ahmed b. Hanbel,

Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Vasiyyullah Muhammed Abbas), Beyrut 1403/1983, I, 501; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3, 5; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, I, 439; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Vehbî Süleyman Gāvecî), Beyrut 1411/1991, s. 155, 237-246, 318, 389-391, 396, 398-399, 400-401; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 363; III, 74; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 388; II, 375; III, 539; IV, 492; V, 604; VI, 512; VII, 263; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 7-8; III, 1002; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1373/1954, s. 37, 40-41; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 170; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 68, 333; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 10, 19, 34, 37, 39-49, 50, 118-130, 134-135, 157-161; İbn Dürüsteveyh, Kitâbü'l-Küttâb (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Abdülhüseyin Fetlî), Küveyt 1397/1977, s. 94-102; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 221; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 128-139, 161, 171-177, 264, 265; Ebû Abdullah es-Sayrafî, Nüketü'l-İntiṣâr linaḳli'l-Ḳurʾân li'l-İmâm el-Bâḳıllânî (nşr. M. Zağlûl Sel-lâm), İskenderiye, ts. (Münşeetü'l-maârif), s. 127-130, 389, 394; Muḳaddimetü Kitâbi'l-Mebânî (Muḳaddimetân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. A. Jeffery), Kahire 1954, s. 47; Dânî, el-Muḳniʿ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1359/1940, s. 2, 5, 9-10, 65, 102-122; a.mlf., el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1407/1986, s. 9, 11, 17, 19-24; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 407; Alemüddin es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, I, 124-187; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Ankara 1406/1986, s. 64; Kurtubî, el-Câmiʿ, XI, 86; Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Endelüsî, et-Temhîd ve'l-beyân fî maḳteli'ş-şehîd ʿOs̱mân (nşr. Mahmûd Yûsuf Zâyid), Devha 1405/1985, s. 142; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 530; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 207-208; Zerkeşî, el-Burhân, I, 250, 378 vd.; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 378-379; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 160 vd.; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 9, 19 vd., 458-459; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 254; III, 201; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VII, 664-665; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ, Kahire 1326, I, 481-483; Süyûtî, el-İtḳān, I, 164, 182-184, 201-203, 328-329, 341; II, 1186-1187; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Kahire 1937, s. 193; Th. Nöldeke - Fr. Schwally,

Kur’an Tarihi (trc. Muammer Sencer), İstanbul 1970, s. 32; Salâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîḫi’l-ḫaṭṭi’l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1972, s. 53, 55, 62-63; el-Fihrisü’ş-şâmil: Resmü’l-meṣâḥif, Amman 1406/1986, s. 41; Efim Rezvan, The Qur’ān of ʿUthmān (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent), St. Petersburg 2004, I, 17-59, 66-70, 124-129; Lebîb es-Saîd, “Dirâse ʿan muṣḥafi ʿOşmân el-mûde˒ bi’l-Mescidi’l-Ḥüseynî bi’l-Ḳāhire”, ME, XLVI/7 (1974), s. 751-759; Mahmut Gündüz, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur’ân-ı Kerîm Basmaları”, VD, XII (1978), s. 335-350; A. J. Wensinck, “Mushaf”, İA, VIII, 677.

Mehmet Emin Maşalı

HAT.

Kur’ân-ı Kerîm, Asr-ı saâdet’ten günümüze kadar büyük bir titizlikle yazılmış, ezberlenmiş, okunmuş ve bu yollarla korunmuştur. Yüzyıllar içinde âlimler, Kur’an’ı daha rahat ve doğru okumayı sağlayacak imlâ kurallarını ve güzel yazma usullerini geliştirirken kâtipler de mushaf hatlarının estetik değer kazanması yolunda sanat güçlerini ortaya koymuş, bu arada müslümanların sanat zevklerini de tatmin etmeye çalışmıştır. Emevîler devrinde yazılı kültüre geçişle beraber mushaf kitâbeti etrafında hat, tezhip, cilt ve bunlara bağlı dallar zengin kitap sanatlarını oluşturmuş, zamanla bu sahada şaheserler ortaya konmuştur. Kur’an’da, bu ilâhî kelâmın temiz sayfalarına değerli kâtipler tarafından yazılıp korunduğuna işaret eden beyanlar vardır (el-Vâkıa 56/77-78; Abese 80/11-16; el-Beyyine 98/2-3). Hicretten önceki dönemden itibaren Kur’an metninin Hz. Peygamber’in huzurunda yazıldığına dair nakiller kaynaklarda yer almaktadır (bk. KUR’AN [Tarihi]).

İslâm’ın doğuşu sırasında bitişik Nabatî yazıdan kaynaklanan, Enbârî ve Hîrî safhalarından sonra Dûmetülcendel yoluyla Hicaz bölgesine geçen biri basit yuvarlak

ve eğri çizgileriyle kâtibine göre farklılık arzeden “meşk” (leyyin, müstedîr), diğeri düzenli, geometrik, düz ve köşeli hatlarıyla “cezm” diye adlandırılan iki ayrı karakterde yazı biliniyordu. Kureyş kabilesinde bu

yazıları bilenlerin sayısı on yedi civarındaydı (Belâzürî, s. 476-480). Söz konusu yazı sisteminde Arap dili fonetiğinde bulunan yirmi sekiz harfe karşılık on beş şekil vardı, on üç ses de bu işaretlerden biriyle yazılıyordu, fakat benzer şekildeki harfleri birbirinden ayıran nokta ve seslendirme işaretleri yoktu. Bu durumda mevcut alfabe ve imlâ ile Arap dilini ayrıca lehçe farklarıyla birlikte tesbit etmek güçtü. O dönemlerde Araplar yazılı kültüre henüz geçmemişse de çok güçlü bir ezberleme yeteneğine sahiptiler. Bu sebeple I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar yazı hâfızaya yardımcı konumunda bulunuyordu (Çetin, Eski Arap Şiiri, s. 25; Muhammed Hamîdullah, s. 51).

Kısa bir süre vahyin her iki yazı türü ile yazıldığı, fakat daha sonra geometrik yazının Kur'an'a tahsis edildiği bilinmektedir. Hz. Ali'nin bu yazının harf, kelime ve cümlelerinin tertip ve terkibinde, aralık ve birleşmelerinde bazı kurallar ortaya koyduğu söylenir (Âlî, s. 13). Ayrıca ashap mushaf yazısını güzelleştirme yolunda çaba gösteriyordu. İbnü'n-Nedîm, Mekkî mâil ve Medenî yazılarının elif harfleriyle karakterize edildiğini kaydeder ve eliflerin sola meyilli alt ucunun sağa doğru kıvrık olduğunu belirtir (el-Fihrist, s. 9). Bu yazı İslâmiyet'le beraber mekkî, medenî, hicâzî, daha sonra basrî, kûfî gibi yeni terimler kazandı. Günümüzde I. (VII.) yüzyıla ait olduğu tahmin edilen mâil mekkî yazı örneklerinde (Vatikan Ktp., Ar., nr. 1605; Britanya Müzesi, nr. 2165; Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 328) dik hatlar sağa meyilli, elif harfleri bitiş noktasında çengellidir.

Resûl-i Ekrem zamanında kâtipler yazı malzemesi olarak safran ve gül suyu ile boyanmış, inceltilmiş deri (parşömen, rak), tahtadan yapılmış tabletler, develerin kürek kemikleri, hurma ağacı yapraklarının orta damarı, ince beyaz taş, kırık seramik parçaları kullanıyordu. Sert malzeme üzerine madenî kalemle oymak suretiyle, diğer malzemeler üzerine de kamış kalem, hokka içinde siyah veya kahverengi mürekkeple yazıyorlardı. Hz. Peygamber dayanıklı ve kalıcı olması sebebiyle vahiylerin, önemli mektupların parşömen üzerine yazılmasını istiyordu. Çok pahalı olan Mısır papirüsü ve Hint beyaz ipeği de yazı malzemesi olarak biliniyordu.

Hz. Ebû Bekir devrinde cemedilen mushaf ve Hz. Osman'ın hilâfetinde mushaf istinsah heyetince belirlenen imlâ kuralları esas alınarak çoğaltılan

mushaflar parşömen üzerine siyah mürekkeple ve medenî hatla irice yazıldı. Kur'an metninin dışında hiçbir işaret ilâve edilmedi. Özellikle mushaf kitâbeti için seçilmiş olan medenî yazı düzenli, geometrik, ritmik, yatay ve dikey çizgilerin hâkim olduğu noktasız, harekesiz basit bir yazı türü idi.

Emevîler döneminde ilim ve sanat hayatı canlandı, bunun sonucunda Kur'an ve kitap istinsah, telif ve tercüme faaliyetleri hızla artmaya başladı. Dımaşk'ın idarî merkez olmasından sonra mushaf yazan ve divanda çalışan kâtipler çoğaldı. Mushaf yazanlar bütün emeklerini yazının güzelleşmesi yolunda harcıyorlardı. Kâtiplerin tecrübeleri artınca satır düzeninde harf ve kelimeler oran ve biçim kazanmaya başladı. İbnü'n-Nedîm, I. (VII.) yüzyılda hüsn-i hatla ilk defa mushaf yazanın Hâlid b. Ebü'l-Heyyâc olduğunu belirtir ve onun yazdığı mushafı gördüğünü kaydeder. I. Velîd için şiirler istinsah eden Hâlid, Mescidi Nebevî'nin kıble duvarına Şems sûresini veya Şems sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan kısmı altınla ve ilk defa celî kûfî hatla yazan sanatkâr olarak anılır. Yine İbnü'n-Nedîm, Ömer b. Abdülazîz'in Hâlid'den bir mushaf yazmasını istediğini, ancak Kur'an'ın yazılması tamamlandıktan sonra çok beğendiği halde fiyatını yüksek bulduğu için onu elde edemediğini nakleder (el-Fihrist, s. 9). Emevî sarayında ücretle çalışan Mâlik b. Dînâr'dan önce Sa'd ve yazıda büyük ıslahat yapan Kutbe el-Muharrir güzel hatla mushaf yazan kâtiplerdendir.

Bu devirde genişleyen idarî teşkilâta bağlı olarak divanlarla günlük yazışma ve kayıtlarda yuvarlak (müstedîr) yazı gelişme zemini bulup daha çok işlendi. Resmî belgelere belirli ebatta kâğıtlar ayrıldı ve bunlar için uygun yazılar geliştirildi. Yuvarlak yazı sahasındaki bu çeşitlilik, örnekleri IV. (X.) yüzyıldan sonra görülen Kur'an ve kitap yazımında kûfî hattın yerini alacak olan neshî (verrâkī, ırâkī) yazıya zemin hazırladı. Yazı sanatı diğer İslâm sanatlarına göre daha erken ve süratli bir şekilde gelişme ve değişim göstererek İslâmî kimlik kazandı.

Emevîler zamanında mushaf kitâbetinde görülen önemli bir gelişme de Kur'an kıraatinde i'rab hatalarını, yanlışlıkları gidermek, mushaf metninde her türlü bozulmayı önlemek, rahat ve doğru okumayı sağlamak amacıyla yapılan harekeleme ve noktalama çalışmalarıdır. Ebü'l-Esved ed-Düelî ile başlayan yuvarlak kırmızı renkli noktalarla harekeleme, Nasr b. Âsım ve İbn Ya'mer ile benzer harf şekillerinin kalem kalınlığı kadar eğik çizgi

şeklinde noktalama çalışmaları (Dânî, s. 1-10), Halîl b. Ahmed ile de Arap yazı ve imlâ sistemi, okutma ve mühmel işaretleri bugünkü şeklini almıştır (a.g.e., s. 2-9; Süyûtî, s. 160-162). Müze ve kütüphanelerde I, II ve III. (VII, VIII ve IX.) yüzyıllara ait kûfî mushaf yazılarındaki bu ıslahatı belgeleyen mushaf veya mushaf sayfaları bulunmaktadır. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde yer alan (Şam Evrakı, nr. 85, 86, 87, 88, 89) Kur’an sayfalarından başka bir mushaf-ı şerif (nr. 358), Topkapı Sarayı Müzesi (Karatay, I, 1-23), İstanbul Üniversitesi (a.g.e., I, 1-3), Vatikan (Levi della Vida, s. 1-51) kütüphanelerinde ve British Museum’da (Lings, s. 17-28) bulunan mushaf ve mushaf sayfaları bilinen güzel örnekler arasında zikredilebilir. Bu örneklerde düz ve dik hatların ölçülü çekilişindeki metanet, temizlik, sadelik, kelime, harf ve satır aralarındaki uyum ve oran dikkat çekmektedir.

Abbâsîler döneminde yetişen Dahhâk b. Aclân el-Kâtib, İshak b. Hammâd, İbrâhim es-Siczî gibi kâtipler mevzun hatlarda önemli yenilikler yaptı. Bu devirde Hârûnürreşîd’in sarayında çalışan Mehdî ve Hoşnâm adlı kâtiplerle kûfî hattını hünerle yazan Ebû Hîrî’nin adı mushaf yazan sanatkârlar arasında geçer. Hat sanatında bir dönüm noktası kabul edilen İbn Mukle ve kardeşi Ebû Abdullah Hasan b. Ali, mevzun hatları (müstedîr) ayıklamaya tâbi tutarak sınıflandırmış, harflerin hendesî ölçü ve kurallarını belirlemiş ve aklâm-ı sittenin doğuşuna zemin hazırlamıştır. İki mushaf yazdığı bilinen İbn Mukle’den günümüze herhangi bir örnek ulaşmamıştır.

Abbâsîler devrinde bilhassa tercüme ve telif faaliyetlerine paralel olarak zenginleşen kütüphanelerde çalışan verrâklar (müstensih, kâtip) bu nisbetli yazılar arasında “neshî” diye bilinen hattı mushaf ve kitap istinsahında geliştirdiler. Neshî yazı daha sonra reyhânî ve nesih adlarıyla ikiye ayrılarak mushaf yazımında öne çıkacaktır. IV. (X.) yüzyılda neshî yazı tamamen kûfînin yerini aldı. Ancak kûfî hattı Kuzey Afrika, Endülüs ve Mağrib’de kûfiyyü’l-mesâhifi’l-Garbî, el-hattu’l-Mağribî (TİEM, nr. 360; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 40; İÜ Ktp., AY, nr. 6754’te Mağribî hatla örnek mushaflar bulunmaktadır) şekliyle Verş kıraatine uygun, İran ve doğusunda Meşrik kûfîsi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 14; Emanet Hazinesi, nr. 42’de Meşrik kûfîsi ile mushaflar vardır) adıyla aklâm-ı sittenin yaygınlaşmasına kadar mushaf hattı olarak devam etti (ayrıca bk. KÛFÎ).

Hz. Osman mushaflarının şekil ve hattını muhafazaya son derece önem veren âlimlerin yanı sıra sonraki âlimlerden yazının bir sembolden ibaret olduğunu, meselenin Kur'an'ı doğru okumayı sağlayan metni şekillendiren hattan ibaret bulunduğunu söyleyenler de vardı. Buna göre Kur'an'ın kûfî hatla olduğu gibi başka biçimde yazılması da câizdir. Kur'an metnini muhafazada müslümanların hassasiyetinden kaynaklanan bu ihtilâflar V. (XI.) yüzyıla kadar devam etti. Fakat zamanla hareke ve noktaların kaçınılmazlığı âlimler tarafından kabul edildi. Ayrıca sûrenin baş tarafına adını yazmak, âyetleri birbirinden ayıran işaretler koymak, Kur'an'ı cüzlere, hiziplere ayırarak bunlar için özel şekiller yapmak, mushafı tezyin etmek hoş karşılanmaya başlandı. Aslında mushaf kitâbetinde neshî yazının kûfînin yerini alması resm-i Osmânî'ye muhalefet olmayıp hat sanatının tarihî seyri içinde gelişmesinin tabii bir neticesidir. Kûfî ve neshî yazısında harflerin öz ve cevherleri aynıdır, farklılık harflerin özel şekillerindedir. Böylece Hz. Osman'ın mushaf kitâbeti için koyduğu usullere zaman içinde ilâveler olmuş, hat, kıraat, dil âlimleri ve kâtipler tarafından Kur'an hattının şekli, bazı İslâm ülkelerinde imlâsı ve tertibi geliştirilerek kurallara bağlanmış, bu konuda "ilmü resmi'l-mushaf" adıyla bir ilim tedvin edilmiş, yazı ve imlâda bu klasik formlara bağlı kalmak mushaf kitâbetinde esas alınmıştır. Kur'an kıraati icâzetli bir hocadan öğrenildiği gibi mushaf yazma âdâbı da I. (VII.) asırdan itibaren sistemli bir öğretimle üstattan tâlim edilegelmiştir. Kur'an'ın Arap alfabesi dışında bir alfabe ile yazılması mümkün değildir. Harflerin kelime içinde şekil ve nisbetleriyle satır halinde güzel duruşlarını sağlamak Kur'an yazmanın âdâbından sayılmış, harf şekillerinin açık, irice, okunaklı ve güzel olması üzerinde önemle durulmuştur. Çünkü güzel yazı, okuyanda hürmet ve hayranlık uyandırdığı gibi fikrin telkininde de önemli ölçüde tesir eder. Sûrelerin isimlerini, nâzil oldukları yeri ve âyetlerin sayısını açıklayan başlıkların ayrı bir hatla yazılmasında sakınca görülmemiştir. Sayfa kenarında kalan aşr, hizb ve secde güllerinin nakşına da izin verilmiştir. Bu şekiller eskiden beri yazma mushaflarda renkli boya ve altın mürekkeple tezhip edilmiş, bu bölümlerin ibareleri tevkīʿ hatla yazılmış, böylece açıklayıcı kısımlar Kur'an metninden ayrılmıştır. Hat tarihinde ikinci büyük hat üstadı olarak kabul edilen İbnü'l-Bevvâb, İbn Mukle'nin aklâm-ı sittede ortaya koyduğu kuralları daha ince geometrik nisbetlere bağlayarak üslûbunu güzelleştirdi. İbnü'l-Bevvâb'ın altmış dört mushaf yazdığı bilinmektedir. Bunların içinde zamanımıza ulaşan ve kendisine ait olduğu kesin olan en güzel nüsha

Dublin’dedir (Chester Beatty Library, nr. 1431). 391 (1001) yılında resmî imlâ ile Bağdat’ta yazılan bu mushaf 17,7 × 13,7 cm. boyutlarında 286 varaktır. Kur’an metni yeni üslûp kazanmaya başlayan reyhânî hatla,

sûre başları ve açıklayıcı bilgiler (muhtıra) tevkī‘ hatla yazılmıştır. Âyet sonları mavi renkli üç nokta ile belirtilmiş, her beş âyette beş rakamının ebcedde karşılığı olan “he” (ه) harfini temsil eden damla şekli konmuştur. Her on âyeti gösteren aşr işareti sûrenin içinde bazan dış bordürde iki madalyon şeklindedir. Mushafın tezhibinin de İbnü’l-Bevvâb’a ait olduğu tahmin edilmektedir. Bu mushaf, reyhânî yazının doğuşunu belgelemesi yanında devrinin mushaf yazma usullerini, sayfa düzeni ve tezhibini göstermesi bakımından da elde mevcut ilk örnektir. David Storm Rice mushaf üzerinde bir araştırma yapmıştır (The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library, Dublin 1955).

Altı çeşit yazıyı klasik kurallarıyla belirleyen Yâkūt el-Müsta‘sımî, yazdığı söylenen 1000 mushaf ve yetiştirdiği altı talebesiyle mushaf kitâbetinde yeni bir çığır açtı. Bu ekolde muhakkak ve reyhânî yazılar en güzel ölçülerine ulaştı. XV. yüzyılda Osmanlı hat ekolünün oluşumuna kadar başta muhakkak ve reyhânî olmak üzere sülüs ve nesih hatlarla mushaf kitâbetine zenginlik ve çeşitlilik kazandırıldı. Yâkūt el-Müsta‘sımî’nin günümüze ulaşan eserlerinin çoğu mushaftır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 37, 61, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 216, 224, 226, 227; Hırka-i Saâdet, nr. 159). Bu mushafların her biri ayrı ayrı muhakkak, reyhânî, sülüs ve nesih hatlarla yazılmıştır. Kaynaklarda verilen bilgiye göre Yâkūt’un talebesi Abdullah Ergun yirmi dokuz, Nâsırüddin Mütetabbib yirmi beş, Mübârek Şah Kutub kırk dört, Ahmed-i Sühreverdî otuz üç, Abdullah-ı Sayrafî otuz altı, Nasrullah Tayyib yirmi beş mushaf yazmıştır. Yâkūt ekolünde sülüs ve nesih yazılarının klasik harf oranları belirlenmiş olmakla beraber, bu yazılar asıl gelişmesini Şeyh Hamdullah ile başlayan Osmanlı hat ekolünde tamamlayacaktır. Yâkūt tarzı mushaf kitâbeti Osmanlılar’a kadar İran sahasında Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Timurlular, Safevîler ve Memlükler zamanında çok güzel örnekler vererek devam etmiştir. Bu dönemlerde muhakkak ve reyhânî yazılar öne çıkmakla beraber sülüs ve nesih yazıların da mushaf yazımında kullanıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Kur’an metninin İbnü’l-Bevvâb’dan sonra görülen bir tertibinde bir satır muhakkak, altında reyhânî satırlar, ortada yine muhakkak, altında reyhânî

satırlar, en alt sırada muhakkak olmak üzere bir sayfada aklâm-ı sittenin karışık olarak yazıldığı mushaf tertibi yaygınlaştı. Genelde sûre adları, âyet sayısı ile nüzûl yerini gösteren metinler (muhtıra) tezyinî kûfî ile, bazan da tevkī‘ hatla yazılmıştır.

Yâkūt ekolünün son temsilcisi Ahmed Şemseddin Karahisârî'nin Kanûnî Sultan Süleyman adına yazdığı mushaf-ı şerif (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 5) bu ekolde yazısı, tezhibi ve cildi ile en güzel örnek olarak kabul edilmektedir. 61,5 × 42,5 cm. boyutlarında olan mushafın her sayfasında aklâm-ı sitte karışık biçimde yazılmıştır. Sayfanın ilk satırı muhakkak, beş satırı nesih, bir satırı sülüs, beş satırı nesih, son satırı muhakkak hatla düzenlenmiştir (Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, s. 110). Bu sanat şaheserinin Kültür Bakanlığı tarafından boyutu küçültülerek (48 × 33 cm.) tıpkıbasımı yapılmıştır (Ankara 2000).

İslâm yazıları Yâkūt el-Müsta‘sımî'nin ardından XV. yüzyılda son olgunluk dönemine girdi. Kâtiplerin yüzyıllar süren tecrübeleri neticesinde yazı sanatı İstanbul'da Amasyalı Şeyh Hamdullah mektebiyle zirvesine ulaştı, özellikle nesih yazı kolay okunan ve yazılan bir yazı haline geldi. Buna bağlı olarak mushaf kitâbetinde nesih hattı diğer yazılara tercih edildi. Böylece Kur'an metninde sadelik, devamlılık ve okumada kolaylık sağlandı. Muhakkak, reyhânî veya aklâm-ı sittenin karışık olarak kullanıldığı sayfa tertibi terkedildi. Bunun yerine bütün İslâm âleminde Şeyh Hamdullah'ın geliştirdiği nesih hat, Âsım kıraatine göre sonradan geliştirilmiş imlâ ile mushaf kitâbeti benimsendi. Ayrıca sayfa düzeni, satır araları, satır sayısı en güzel ölçülerine kavuştu. Mushaf yazısına zarafet, sadelik gibi sanat değerleri kazandırıldı. Sûre başı yazıları ve diğer ilâveleri tevkī‘, ketebe kaydı rikā‘ ile (hatt-ı icâze) yazıldı. Metni gölgeleyecek yazı çeşitliliği ve sanat gayretiyle yapılan aşırı abartılı süslemelere yer verilmedi.

Şeyh Hamdullah'tan sonra XX. yüzyıla kadar gelen Osmanlı hattatları sultanların ve devlet büyüklerinin sağladığı imkânlarla mushaf kitâbetini en yüksek düzeye ulaştırdılar. Şeyh Hamdullah'ın açtığı çığırda Hâfız Osman nesih yazıya canlılık ve yeni estetik nisbetler kazandırmış, yazdığı ve daha sonra basılan mushaflarıyla İslâm dünyasında tanınmıştır. İstanbul'da basılan ilk mushaf (1871) Hâfız Osman'ın Ali el-Kārî imlâsına uygun

olarak yazdığı mushaftır. Yine Ali el-Kārî imlâsına uygun biçimde 1097'de (1686) yazdığı

Kur'ân-ı Kerîm, II. Abdülhamid'in emriyle devlet adamlarına hediye edilmek üzere âharlı kâğıda basılmıştır (1298). Hâfız Osman'dan sonra Yedikuleli Seyyid Abdullah, Şekerzâde Seyyid Mehmed, Eğrikapılı Mehmed Râsim ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi Osmanlı hattatları arasında yazdıkları güzel mushaflarla tanınır.

Müslümanların daha çok ilgi gösterdiği ve beğendiği âyet-berkenar mushaf tertibinin Kayışzâde Hâfız Osman Nûri tarafından yazılıp günümüze kadar pek çok baskısı yapılan mushaflarla yaygınlaştığı bilinmektedir. Mushaf yazısını en güzel kıvama getiren Hasan Rızâ Efendi de yazdığı âyet-berkenar mushaflarla meşhurdur. Basılmak üzere yazdığı mushafların açık, okunaklı, âyet-berkenar olması, hat güzelliği, okutma işaretlerinin yerli yerince konmuş olması bugün de ona olan ilgiyi arttırmıştır.

Topkapı Sarayı Müzesi ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinde korunan yaklaşık 1500 yazma mushaftan 1000'li (1592) yıllara kadar Arap hattatları tarafından yazılmış 250 adet mushafın doksanı kûfî, onu mağribîdir. Diğer taraftan VII. (XIII.) yüzyıldan sonra yazılmış 178 mushafta nesih, muhakkak, reyhânî hat kullanılmıştır, bunların dışında Osmanlı dönemine ait yaklaşık 1000 mushafın hemen hemen tamamı nesih hatladır. Bugün İslâm ülkelerinde Âsım kıraati üzerine yazılmış mushaflar çok yaygındır. Ancak Sudan'da Ebû Amr kıraatine göre, Mısır'ın bir kısmı ile Kuzey Afrika'da Verş rivayeti esas alınarak mağribî, endelüsî ve nesih hatlarla yazılmış mushaflar basılmaktadır. İran sahasında (IX./XV. yüzyıl) altı çeşit yazıdan başka kısa zamanda ilgi ve gelişme gösterip işlenen nesta'likin incesiyle mushaf yazılmışsa da yaygınlaşmamıştır.

Emevîler zamanından günümüze kadar yazılmış olan mushafların her sayfadaki satır sayısı yazı cinsine göre farklılık gösterir. Hârûnürreşîd tarafından ilk defa Bağdat'ta kurulan kâğıt imalâthanesinde farklı kâğıtların üretilmesiyle beraber IV. (X.) yüzyıldan sonra mushaflar en iyi cins kâğıtlara yazılmaya başlamıştır. 110 × 73 ve 98 × 65 cm. boyutlarında üretildiği tahmin edilen bağdâdî kâğıtların kırılmasıyla kitap ve mushaf formatı ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca halife ve sultanların siyasî güçleri,

kültürel üstünlükleri yazdırdıkları mushafların ebatlarına ve tezhibine yansımıştır. Enine uzun, kare, çoğunlukla da dikdörtgen şeklinde ve çok değişik boyutlarda mushaflar yazılmıştır. Yale Üniversitesi The Beineke Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan Yâkūt el-Müsta'sımî ketebeli, 26 × 17,5 cm. boyutlarında otuz bir yaprak mushafın her sayfası ince nesih hatla kırk sekiz satır olarak düzenlenmiştir. VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra bilhassa Osmanlı dönemi mushaflarında genelde her sayfada dokuz, on bir, on üç, on beş satır olarak standart bir düzene ulaşılmıştır. Her sayfada on beş satır halinde düzenlenmiş, sayfa sonunda âyetin tamamlandığı mushaflar âyet-berkenar veya hâfızlara kolaylık sağladığı için "mushafü'l-huffâz" diye adlandırılmıştır. Bu düzenlemenin ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de korunan (nr. 20) Yâkūt el-Müsta'sımî ketebeli Kur'an'ın âyet-berkenar tertip edilmiş olması bu usulün eski devirlere kadar gittiği görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Timur'un Semerkant'ta Bîbî Hanım Camii için yazdırdığı mushafın (Smithsonian Institution Washington D. C., 1995, nr. 2. 16.1) 2,2 × 1,5 m. boyutlarında olduğu bilinir. Bu mushafı yazan Ömer-i Aktâ'ın ayrıca mühür yüzüğünün yuvasına sığabilecek kadar küçük gubârî hatla mushaf yazdığı da nakledilen rivayetler arasındadır (Kādî Ahmed, s. 64). XIV. yüzyılda Mısır Memlük sultanlarının yazdırdıkları mushaflar (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 9-15) oldukça büyük formatta (75 × 56, 105 × 77 cm.) tasarlanmıştır. Zengin süslemesi, altın mürekkeple yazılmış harflerin etrafının siyah mürekkeple veya siyah mürekkeple yazılmış harflerin altın mürekkeple tahrirlenmesi zamanının coşkulu sanat anlayışını yansıtmaktadır. Osmanlılar'da mushaf daha kullanışlı boyutlarda tasarlanmış, büyükten küçüğe ölçüleri verilmeden şöyle adlandırılmıştır: Cami mushafı, kebîrî kıta 1/1, vezîrî kıta 1/2, küçük kıta 1/4, sümün kıta 1/8, sancak mushafı (Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Hat Koleksiyonundan Seçmeler, s. 22). İstanbul'un bazı müze ve kütüphanelerinde bulunan Osmanlı mushaflarının incelenmesinden anlaşıldığına göre mushaflar az sayıda 89 × 89, 78 × 45, 47 × 31, 45 × 26, 40 × 27 cm. ve daha çok 27 × 19, 19 × 12, 14 × 9,5, 10 × 8 cm. boyutlarında ve dikdörtgen şeklinde tasarlanmıştır.

Osmanlı hattatları mushaf kitâbetinde uyulması gereken bazı esaslar

koymuştur. Yazım işi büyük bir titizlik isteyen bu işlem ve safhalardan sonra tamamlanırdı. Güzel bir yazı için hattatın kabiliyet ve hünerinin yanı sıra kalem, mürekkep ve kâğıt gibi malzemenin de kusursuz olması önem taşırdı. İmalâthanelerde üretilen en kaliteli beyaz ve pürüzlü ham kâğıt seçilir, soğan kabuğu, kırmız böceği, cehrî ve safran gibi maddeler kaynatılarak elde edilen ve bir tekneye boşaltılan renkli suya kâğıt tabakaları batırılır, gözü yormaması için renklendirilirdi. Kuruduktan sonra âharlanır, mührelenir ve ağırlık altında en az bir yıl bekletilirdi. Böylece terbiye edilmiş kâğıt tabakaları istenilen ebatta kırılır, forma haline getirilirdi. Kur'an metninin boyutları ve satır araları belirlenir, hazırlanan mıstar aletiyle bütün yaprak sayfaları mıstarlanırdı. Çok defa dış bordür yazı sahasının genişliğinin yarısı kadar, dip kısmı ise dış bordürün yarı ölçüsünde tutulurdu. Forma halinde hazırlanmış yaprakların yazımı sağ diz dikilerek altlık üzerinde yapılır, yazı için hazırlanmış is mürekkebi, kamış kalem veya cava kalemi kullanılırdı. Osmanlı hattatları içinde Yahyâ Hilmi Efendi gibi mushaf yazımını bir ayda tamamlayan, Ramazan b. İsmâil gibi her gün yarım cüz yazmayı âdet edinmiş hattatlar olduğu gibi altı ayda, bir yılda tamamlayan hattatlar da vardı. Mushaf yazımına fazla özen gösteren üstatlar, baş kısmının daha güzel olması için çok defa Kur'an'ı onuncu cüzden başlayarak sonuna kadar yazar, ardından başa döner ve onuncu cüze kadar yazarlardı. Kur'an metni yazıldıktan sonra daha ince bir kalemle hareke, kırmızı mürekkeple secâvend işaretleri konur ve sayfalar tezhip edilirdi. Yazanın abdestli ve malzemenin temiz olması mushaf yazma âdâbındandı. Müzehhipler, Kur'an'ın zahriye ve Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk beş âyetinin (serlevha) yer aldığı karşılıklı iki sayfanın tezhiplenmesinde bütün hünerlerini gösterirlerdi. Sayfaların sadeliğini bozacak tarzda süslemede mübalağa yapılması, okumayı zorlaştırması sebebiyle bir sayfada farklı yazılar kullanılması hoş karşılanmamıştır.

Serlevhadan sonra gelen sayfalarda Kur'an metninin etrafına altın cetvel çekilir ve farklı renklerle tahrirlenir. Âyet sonlarına farklı duraklar, yirmi sayfada cüz gülü, beş sayfada bir hizip gülü, secde âyetlerinin karşısına da secde gülü konur, sûre başları ve hâtime sayfası tezhiplenirdi. Tezhip bir usta ile çıraklarının dikkatli ve sabırlı emeklerinin sonucu tamamlanırdı. Saray nakışhânelerinde ise tezhip ortak bir çalışmanın ürünüydü. Cetveller, tahrirler, renkler ve motifler usta müzehhiplerin gözetiminde ayrı ayrı sanatkârlar tarafından hazırlanırdı. Tezhibi tamamlanan

mushafın sûre isimleri, muhtıralar, cüz, hizb, aşr ve secde yerleri beyaz üstübeç mürekkebiyle yazıldıktan sonra ciltlenirdi.

Kaynaklarda çok mushaf yazdıkları kaydedilenler dışında nesih hatla ondan fazla mushaf yazan Osmanlı hattatlarının Tuhfe-i Hattâtîn ve Son Hattatlar gibi kataloglar esas alınarak tesbit edilebilen mushaf sayısı ölüm tarihleri sırasına göre şöyledir: Şeyh Hamdullah 47, Ali Kārî b. Mehmed (her yıl bir mushaf yazmıştır), Derviş Ali (Büyük) 50, Ramazan b. İsmâil (Kur'an hattatı diye tanınır) 400, Suyolcuzâde Mustafa Eyyûbî 50, Abdurrahman Abdi Çelebi 40, Ömer b. İsmâil 10, Hocazâde Mehmed Enverî 40, Hâfız Osman 25, Ağakapılı İsmâil 40, Arapzâde Mehmed b. Ömer (1000 adet yazmayı başarmıştır), Hâfız Mustafa 50, Çinicizâde Abdurrahman Efendi 100, Ahmed (Mısır Kadısı) 20, Yedikuleli Seyyid Abdullah 24, İbrâhim Tâhir 60, Seyyid Halil 15, Ahmed b. Hasan 170, Eğrikapılı Mehmed Râsim 60, İsmâil b. Ahmed 18, Feyzullah b. Sun'ullah 195, Seyyid Mehmed b. Ahmed 500, Akmolla Ömer 100, Mustafa b. Ebû Bekir 40, Kunduracı Ahmed 20, İsmâil Zühdü 40, Ahmed Nâilî Efendi 121, Çemşîr Hâfız Sâlih 454, ince ta'lik hatla Şeyhülislâm Arapzâde Mehmed 10, Hakkâkzâde Mustafa Hilmi 200, Kazasker Mustafa İzzet 15, Ali Nâilî 57, Kayışzâde Hâfız Osman Nûri 107, Yahyâ Hilmi 25, Hâfız Mustafa Tevfik 306, Hasan Rızâ 19, Mehmed Râşid 37, Rifâî Aziz Efendi 15. Aziz Efendi 1922'de Melik I. Fuâd'ın daveti üzerine Kahire'ye giderek onun adına resm-i Osmânî'ye uygun mushaf yazmıştır. Mushaf kitâbetinde imlâ ve yazı birliği sağlamak maksadıyla bu mushaf I. Fuâd tarafından bastırılarak İslâm âlemine dağıtılmıştır. Mushafın aslı Kahire İslâm Eserleri Müzesi'nde korunmaktadır (Muhammed Hamîdullah, s. 56-57; Serin, Hattat Aziz Efendi, s. 27).

İslâm medeniyetinde Kur'an ve kitaba gösterilen derin sevgi ve saygı pek iptidaî bir biçimde bulunan yazıyı en yüksek sanat dalı seviyesine yükseltirken buna bağlı olarak mushaf kitâbeti etrafında tezhip, cilt, sedefkârlık ve ahşap sanatlarında da İslâm milletlerinin sanat zevk ve geleneklerine göre farklı teknik, motif, renk ve kompozisyon anlayışı ile üslûplar doğmuş ve gelişmiştir. Klasik çağına XV. ve XVI. yüzyıllarda ulaşan tezhip ve cilt sanatı Timurlular, Safevîler ve Osmanlılar zamanında en güzel örneklerini mushaflarda sergilemiştir.

Cami ve türbelere vakfedilmiş sanat değeri taşıyan mushaf ve cüzlerin korunması, okuma sırasında yüksekçe bir yere konması ve rahat okunması amacıyla yapılan rahleler, cüz ve Kur’an mahfazaları da İslâm sanatının ilgi çeken bir alanıdır. Osmanlı dönemi cüz ve Kur’an mahfazaları kıymetli ahşap, sedef, bağa, fildişi kakma, ayaklı, kapağı kubbeli, düz veya altıgen olarak tasarlanmış, göz alıcı zengin motiflerle bezenmiştir. Osmanlı sedefkârlarının cami ve türbelerden seçilerek toplanmış XV ve XVI. yüzyıllara ait en güzel eserleri Topkapı Sarayı ile Türk ve İslâm Eserleri müzelerinde zengin bir koleksiyon oluşturmaktadır (TSM, nr. 2/2903, 27/19, 27/20; TİEM, nr. 1, 5, 8-13, 17, 19, 20, 24).

Erken dönemde büyük ebatta, ağır parşömen mushafları koymak ve ayakta okumak için yüksekçe rahlelerin yapıldığı bilinmektedir (Çulpan, s. 60). Farklı kültürlerde ve değişik biçimlerde devam eden rahle yapımı Selçuklular zamanında yekpâre ahşaptan dişli geçme, iki kanatlı, açılır kapanır tarzda, büyük bir özenle oyulmuş, işlenmiş ve üslûp kazanmıştır. Selçuklu rahleleri çoğunlukla geometrik ve rûmî desenli yazı motifli veya kafes oyma (ajur) tarzında yapılmıştır. XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı ahşap ve sedefkârlık sanatı fildişi, bağa, sedef, abanoz gibi çok zengin malzeme ve motifleriyle en yüksek düzeye ulaşmıştır. Bu sanatın az bulunur örnekleri de müzelerde sergilenmektedir (TSM, Murassaʻ Gümüş Rahle, nr. 2/3946; TİEM, nr. 14, 15, 33, 74, 79, 80, 83, 87, 90, 103; ayrıca bk. RAHLE).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3-4; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 267-268; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân, Kahire 1901, s. 476-480; Sûlî, Edebü’l-küttâb, s. 41; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 9, 11; Dânî, el-Muḳniʿ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1403/1983, s. 1-10; Zerkeşî, el-Burhân, I, 240; İbn Haldûn, Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi), İstanbul 1275, II, 337; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 7-14; Süyûtî, el-İtḳān, s. 160-162, 212-221; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, s. 136; Kādî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky),

Washington 1959, s. 64; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 8-13; Abdülzâde Mehmed Tâhir, Mahzenü'l-ulûm, İstanbul 1308, I, 120; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 68-74; Elmalılı, Hak Dini, I, 4-5; Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Rehberi, İstanbul 1939, s. 5-63; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, s. 373-374; G. Levi della Vida, Frammenti Coranici in Carattere Cufico Nella Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano 1947, s. 1-51; Kemal Çığ, Türk Kitap Kapları, Ankara 1953, s. 5-7; Osman Keskioğlu, Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler, Ankara 1953, s. 146-179; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1955, I, 14-33; Eski Çekmeceler: Ancient Desks, İstanbul 1956, s. 3-14; İsmail Hakkı İzmirli, Târîh-i Kur'ân, İstanbul 1956, s. 18; Subhî es-Sâlih, Kur'ân İlimleri (trc. M. Said Şimşek), Konya, ts. (Hibaş Yayınları), s. 146-151; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 1-23; Cevdet Çulpan, Rahleler, İstanbul 1968, s. 60; İbrâhim Cumʿa, Dirâse fî teṭavvüri'l-kitâbâti'l-Kûfiyye ʿale'l-aḥcâr fî Mıṣr fi'l-ḳurûni'l-ḫamseti'l-ûlâ li'l-hicre [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 62-74; Th. Nöldeke - Fr. Schwally, Kur'an Tarihi (trc. Muammer Sencer), İstanbul 1970, s. 13; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 25; a.mlf., "Yâkut Mustaʿsımî", İA, XIII, 352; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 20-24; a.mlf., "Yazma Kur'ân-ı Kerîmler Nasıl Hazırlanırdı?", Hayat Tarih Mecmuası, II/7, İstanbul 1970, s. 12-15; M. Lings, The Quranic Art of Calligraphy and Illumination, London 1976, s. 11-28, 53-55, 71-78; Muhammed b. Saîd eş-Şerîfî, Ḫuṭûṭü'l-meṣâḥif ʿinde'l-meşâriḳ ve'l-meġārib mine'l-ḳarni'r-râbiʿ ile'l-ʿaşri'l-hicrî, Cezayir 1982, s. 68-82; Tayyar Altıkulaç, Hz. Kur'an, Ankara 1983, s. 11-26; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, London 1984, s. 21-27; D. James, Qur'ans of the Mamluks, London 1988, s. 15-26; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 199-206; III, 60-63; Muhammed Hamîdullah, Kur'an Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 51, 56-57; Prachtkorane aus Tausend Jahren: Handschriften aus dem Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek München, Stuttgart 1998, s. 1-24; Meṣâḥif Ṣanʿa (trc. Ahmed Abdürrâzık),

[baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-âsâri'l-İslâmiyye); Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1999, s. 27; a.mlf., Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 42-49, 97, 110; J. M. Bloom, Kağıda İşlenen Uygarlık (trc.

Zülal Kılıç), İstanbul 2003, s. 130-154; R. Sadri Sayıoğulları, Türk Kitap Sanatlarında Kur'an Estetiği (sanatta yeterlilik tezi, 2003), MÜ Güzel Sanatlar Enstitüsü; Mahmud Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'ân-ı Kerîm Basmaları", VD, XII (1978), s. 344-348; Fr. Déroche, "The Qur'an of Amağur", Manuscripts of the Middle East, V, Leiden 1990-91, s. 59-66 (aynı makale için bk. Les manuscrits du Coran en caractères higāzī, Luglio 1996, s. 8-12); B. Moritz, "Arap Yazısı", İA, I, 498-512; Abdülhamit Birışık, "Kur'an", DİA, XXVI, 383-388.

Muhittin Serin

EDEBİYAT.

Mushaf, Türk klasik şiirinde sevgilinin güzelliğiyle alâka kurularak sık sık anılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'den bahsedecekleri zaman onu mushaf adıyla anmayı tercih eden eski şairler sevgilinin güzel yüzünü bir mushafa benzetmişlerdir. Divan şiirinde mushafın tezyinatı, harf ve harekeleri, âyet ve sûreleri sevgilinin güzel yüzünde birer karşılık bulur. Sevgilinin yanağındaki ayva tüyleri, hat (yazı) olması bakımından sûre ve âyetlere, rengi yönünden Duhân sûresine, kaşı sûre başlıklarına, parlak yanakları nur âyetlerine, beni de âyetler arasına konulan duraklara benzetilir (Hat u ruhsârın için fâl edicek mushaftan / Âyet-i nûr ile bir safhada cem' oldı Duhân - Nev'î). Ayrıca Kur'an'daki hurûf-ı mukattaanın remizleri sevgilinin yüzüyle yorumlanarak ağız "mîm"e (م), kaşlar "râ"ya (ر), gözler "sâd"a (ص), boy "elif"e (ا) benzetilmiştir (Mushafta kadd ü zülf ü dehânın mı gördü kim / Dil tıflı okuduğı elif-lâm-mîmdür - Ahmed Paşa). Mushaf tezyinatı dolayısıyla "gülşen" veya "çemenzâr" olarak anılmış, bahar mevsiminin ilk açan çiçeği olması bakımından mushafın başında yer alan sümbül besmeleye, gül de sonda bulunan hâtimeye benzetilmiş, bu benzetmelerde Kur'an tezyinatına işaretlerde bulunulmuştur (Sünbül sıfât-ı besmele-i nüsha-i gülşen / Gül hâtime-i mushaf-ı ruhsâr-ı çemenzâr - Nev'î).

Mushafın yedi harf üzere okunduğu, yüzünden takip edildiği, okuyanın temiz olma mecburiyeti, gözün sayfalar üstünde gezdirilerek okunması esnasında bakışların ondan ayrılamadığı, en güzel şekilde süslendiği,

arasına gül yaprakları konulduğu, üzerine el basılarak yemin edildiği ve fal bakıldığı (Mushaf açtım mektebi hüsnünde gönlüm tıflına / Evvelinden geldi zülfün dalı devlet dalıdır - Ahmed Paşa), cadılarca üzerine oturularak büyü yapıldığı veya açık bırakılması halinde şeytan (rakip) tarafından okunduğu gibi anlayışların divanlarda sıkça zikredildiği görülür (Bînikāb olma habîbim görmesin yüzün rakīb / Mushaf açık olıcak derler anı şeytan okur - Necâtî Bey).

Bazı şairler, gül gibi destelenmiş yapraklardan oluşması dolayısıyla mushafı bülbülle birlikte anarlar (Nakş edip Mushaf-ı rûyun safahât-ı gülde / Âyet âyet anı bülbüllere her bâr okutur - Nâilî). Sevgilinin yüzündeki mushaf, Allah'ın âyetlerini açıklama bakımından diğer kutsal kitaplardan bile üstün tutulur (Müfesser eyleye Şeyhî Zebûr-ı Dâvûd'ı / Rivâyet etse yüzün mushafından âyetler - Şeyhî). Bu sebeple her âşık sevgilinin güzellik adlı kutsal kitabını mutlaka öğrenmeli ve ona uygun davranmalıdır. Mushafın okunmasını sevgilinin yüzünün görülmesi şeklinde yorumlayan bazı şairler güzellik mushafını daha ezelde iken okumaya başladıklarını söylerken (Yoğ iken levh ü hâme mushaf-ı aşkın okurdum ben / Izârında hatt-ı reyhanla yazılan duâ hakkı - Hayâlî), bazıları da mushafı okurken kendinden geçenlerin hallerini dile getirir (Mecnûn ile bir mektebi aşk içre okurduk / Ben mushafı hatm ettim o ve'l-Leylî'de kaldı - Lâedrî).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanı'nı Tetkik, İstanbul 1964, s. 116-117; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Divânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 30-31; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 20-21; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Divânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 24; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 265-266; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1995, s. 248, 296; Cemâl Kurnaz, Hayalî Bey Dîvânı (Tahlili), İstanbul 1996, s. 64.

İskender Pala

MUSHAFÎ

(مصحفي)

Şeyh Gulâm b. Velî Muhammed Mushafî-i Hemedânî (ö. 1240/1824)

Urdu şairi ve tezkire yazarı.

1164'te (1751) Hindistan'da Muradâbâd'ın yaklaşık 30 km. kuzeyindeki Emrûhe (Amroha) şehrinde dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda yer alan, onun Feyzâbâd veya Cavnpûr civarındaki Ekberrûz'da yahut uzun süre kaldığı Delhi'de doğduğuna dair bilgiler doğru değildir. Tanınmış bir ailenin çocuğu olan ve şiirlerinde kullandığı "Mushafî" mahlası ile tanınan Gulâm'ın Hemedânî nisbesinden ailesinin Hemedan kökenli olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen Bâbürlüler'in hizmetinde bulunan ailesi bu imparatorluğun çökmesiyle birlikte dağılmıştır. Mushafî, ilk öğrenimini Leknev'de tamamladıktan sonra gittiği Delhi'de tefsir, hadis gibi ilimlerle ilgili dersler aldı. Arapça'yı bu dilde şiir yazacak kadar iyi öğrendi. Önceleri Delhi'de bir hâmi bulamadığı için başka şehirlere gittiyse de 1190'da (1776) Delhi'ye döndü ve burada on iki yıl kadar kaldı. Hâmiliğini Necef Nevvâb adlı bir zatın üstlendiği Mushafî şiirde aranan bir üstat oldu; evi şairlerin toplantı yeri haline geldi. Ancak gazel alanında dönemin ünlü şairlerinden Sevdâ-yı Dihlevî ve Mîr Muhammed Takī ile rekabet edemedi. Delhi'de baş gösteren istikrarsızlık üzerine Leknev'e döndü. Burada Bâbürlü Hükümdarı II. Şah Âlem'in oğlu Mirza Süleyman Şikûh'un himayesinde yaşadı. Mirza Süleyman Şikûh ve Nevvâb Âsafüddevle için yazdığı kasideler sayesinde müreffeh bir hayat sürmeye başladıysa da bu durum uzun sürmedi. Öğrencilerinden şair İnşâallah Han ile aralarında başlayan rekabet onu yerinden etti. Âsafüddevle tarafından Leknev'den uzaklaştırıldı. Sonradan tekrar döndüğü Leknev'de son yıllarını sıkıntı içinde geçirdi ve burada vefat etti.

Eserleri. Mushafî, Farsça ve Urduca eserlerinde sade bir dil kullanmıştır. Orta derecede bir şair olup binlerce gazelle on kısa mesnevisi ve seksen dört kasidesini içine alan sekiz Urduca ve dört Farsça divanı vardır. 1.

Dîvân. Şiirlerinden çeşitli derlemeler Dîvân-ı Muṣḥafî (nşr. Hasret Mohânî, Aligarh 1905) ve Âyât-i Muṣḥafî (nşr. Mühezzeb Leknevî, Leknev 1953) adıyla yayımlandıktan sonra divanı Esîr Leknevî ve Emîr Mînâî tarafından neşredilmiştir (Dîvân-ı Muṣḥafî, Patna 1990). 2. ʿİḳd-i S̱üreyyâ. Nâsırüddin Muhammed Şah döneminden (1719-1748) eserin yazıldığı tarihe (1199/1785) kadar gelen ve Hindistan'da yetişip Farsça yazan 133 şairin biyografisini ihtiva eden tezkireyi Mevlevî Abdülhak neşretmiştir (Delhi 1934; Karaçi 1978). 3. Teẕkire-i Fârisî. 1236'da (1821) kaleme alınan eser Hindistan'da Urduca ve Farsça yazan şairlerden bahseder (Storey, I/2, s. 876). 4. Riyâżü'l-fuṣaḥâʾ. Urduca yazan yaklaşık 325 çağdaş şairin biyografisiyle ilgili olan eseri Mevlevî Abdülhak yayımlamıştır (Evrengâbâd-Delhi 1934; Leknev 1985). 5. Teẕkire-i Hindî. Nâsırüddin Muhammed Şah döneminden 1209 (1794) yılına kadar gelmekte olup Urduca yazan 193 şairin biyografisini içerir (nşr. Mevlevî Abdülhak, Evrengâbâd-Delhi 1933). 6. Mes̱nevî-yi Baḥrü'l-Maḥabbet. Mîr Muhammed Takī'nin

Deryâ-yı ʿIşḳ adlı mesnevisine nazîre olan eser Abdülmecîd Deryabâdî tarafından neşredilmiştir (A'zamgarh 1927). Mushafî'nin II. Şah Âlem zamanına kadar Bâbürlü hükümdarlarını anlattığı bir Şâhnâme'si de vardır (G. de Tassy, II, 285). Onun bütün eserleri Nisâr Ahmed Fârûkī tarafından Külliyyât-ı Muṣḥafî adıyla yayımlanmıştır (I-V, Delhi 1968-1983). Ayrıca nazım ve nesir çalışmalarından İntiḫâbât-ı Külliyyât-ı Muṣḥafî (İslâmâbâd 2000) ve İntiḫâbât-ı Kelâm-ı Muṣḥafî (Patna 2000) adıyla seçmeler yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mushafî, Dîvân (nşr. Esîr Leknevî - Emîr Mînâî), Patna 1990, Abdüsselâm Han'ın girişi, s. 1-18; Âbid Rızâ Bîdâr'ın girişi; Hakîm Ebü'l-Kāsım Kudretullah Kāsım, Mecmûʿa-yi Naġz (nşr. Mahmûd Şirvânî), Lahor 1933, II, 188-195; G. de Tassy, Histoire de la litterature Hindouei et Hindoustanie, Paris 1870, II, 283-288; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 377-378; Th. W. Beale, An Oriental Biographical Dictionary, London 1894, s.

246; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor 1907, s. 295-314; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad 1927, s. 90 vd.; Storey, Persian Literature, I/2, s. 875-877; Seyyid M. Abdullah, Şuʿarâʾey Urdû key Teẕkirey aôr Teẕkire Nigârî key Fen, Lahor 1952, s. 46-47; Gulâm Hüseyin Zülfikār, Urdû Şâʿiri kâ Siyâsî aôr Senâcî Pes-i Manẓar, Lahor 1966, s. 281-284, 292-296; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1348 hş./ 1969, I, 671-677; Seyyid Ali Rızâ Nahvî, "Şuʿarâ key Teẕkirey", Târîḫ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind: Fârsî Edeb III, Lahor 1972, V, 219-220; Muhammed Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 171-173; Enver Sedîd, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Târîḫ, İslâmâbâd 1991, s. 177-178; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1994, II, tür.yer.; Fermân Fethpûrî, Urdû Şuʿarâ key Teẕkirey aôr Teẕkire Nigârî, Karaçi 1998, s. 197-199, 234-235, 434; Tahsin Yazıcı, "Mushafî", İA, VIII, 677-678; J. A. Haywood, "Muṣḥāfī", EI² (Fr.), VII, 669-670.

Tahsin Yazıcı

MÛSILE-i SAHN

(موصلهء صحن)

Osmanlı eğitim sisteminde yüksek tahsile hazırlayan ve hareketi dâhilden sonra gelen Sahn-ı Semân medrese derecesi

(bk. MEDRESE).

MÛSILE-i SÜLEYMÂNİYYE

(موصلهء سليمانيّه)

Osmanlı eğitim sisteminde yüksek tahsile hazırlayan Süleymaniye Medresesi’nin ilk derecesi

(bk. MEDRESE).

MUSİBET

(المصيبة)

Sözlükte “ansızın bastıran yağmur” anlamındaki savb kökünden türeyen ve “bir şeyin hedefine ulaşması, birinin payına düşmesi” mânasına gelen isâbet masdarından isim olan musîbet, “insanın genellikle kendi iradesi dışında ve beklemediği şekilde karşılaştığı durum” demektir. Daha çok hastalık, kıtlık, zarar ziyan, yangın, deprem gibi âfetler, sevilen birinin ölümü vb. ağır sıkıntı veren şeyler için kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣvb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣvb” md.). Cürcânî musibeti “insanın tabiatına uymayan şey” diye tanımlamış ve buna ölümü örnek göstermiştir (et-Taʿrîfât, “el-Muṣîbe” md.). Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’den itibaren pek çok İslâm âliminin benimsediği anlayışa göre ölüm de dahil olmak üzere musibetler hayatın bir parçasıdır, tabii ve kaçınılmaz gerçeklerdir. İnsanın hiçbir musibetle karşılaşmaması için hiç var olmaması gerekir. Çünkü musibetler değişme ve bozulma niteliği taşıyan şeylerin değişmesinden, bozulmasından ileri gelmektedir. Eğer dünyada bozulma olmasaydı varlık da olmazdı. Musibetlerin olmamasını istemek tabiattaki oluşma ve bozulma kanununun ortadan kalkmasını istemek olur ki bu da imkânsızdır (Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, s. 18-19; İbn Miskeveyh, s. 179).

Musibet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de on âyette geçmektedir. Ayrıca altmış dört yerde ölüm, fitne, kötülük, belâ, yaşlılık, azap; aşırı susuzluk, yorgunluk ve açlık gibi olumsuzlukların başa gelmesini ve iyilik, ilâhî lutuf, rahmet gibi olumlu durumlarla karşılaşmayı ifade etmek üzere musibetle aynı kökten gelen fiiller kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣvb” md.). Bakara sûresinde (2/155-157) Allah’ın insanları korku, açlık, mal, can ve ürün kaybı gibi musibetlerle sınamaya tâbi tuttuğu belirtildikten sonra bu tür musibetler karşısında, “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve muhakkak O’na döneceğiz” diyerek sabır ve metanetlerini kanıtlayanlar Allah’ın lutuf ve rahmetiyle müjdelenmekte ve bunların doğru yolu bulmuş oldukları bildirilmektedir. Hz. Peygamber musibete uğrayanları yukarıdaki âyetlerin, “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve muhakkak O’na döneceğiz” (İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn) kısmını okuyarak teselli etmelerini müslümanlara

öğütlemiş, bu sebeple yakınlarını kaybedenlere tâziyede bulunurken bunun okunması âdet haline gelmiştir.

Bazı âyetlerde her türlü musibetin bir kitapta yazılı olduğu (et-Tevbe 9/50-51; el-Hadîd 57/22), musibetlerin Allah'ın izniyle gerçekleştiği (et-Tegābün 64/11) bildirilirken bazısında musibetler insanın kendi fiillerinin bir sonucu olarak gösterilmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/165; en-Nisâ 4/62; el-Kasas 28/47). "Başınıza gelen her musibet kendi yaptıklarınız yüzündendir; kaldı ki O birçoğunu bağışlar" meâlindeki âyet (eş-Şûrâ 42/30) ikinci tür âyetlerin özeti mahiyetindedir. Nisâ sûresinin 78. âyetinde iyilik ve kötülük olarak insanların başına gelenlerin hepsinin Allah'tan olduğu bildirilirken 79. âyette, "Sana gelen iyilik Allah'tandır, başına gelen kötülük ise kendindendir" buyurulmuştur. Müfessirler, bu farklı ifadeleri kader kavramı çerçevesinde musibetlerin genel yaratma fiili açısından Allah'a; irade ve ihtiyar, esbâba tevessül, kesb ve hak ediş gibi beşerî etkenler açısından kula ait olduğu şeklinde açıklamışlardır (Taberî, IV, 176-177; Zemahşerî, II, 113-114; Kurtubî, V, 284-285; Elmalılı, II, 1397-1399).

Musibet kelimesi ve aynı kökten türeyen çeşitli fiil ve isimler hadislerde de sıkça geçmektedir. Hadis mecmualarında musibetten dolayı üzüntü duymanın, göz yaşı dökmenin günah olmadığını; feryat ve figan etmek, dövünmek, üstünü başını yırtmak, sürekli halinden şikâyet etmek gibi taşkınlıklardan sakınmak gerektiğini bildiren ve metanetli olmayı öğütleyen hadislerin yer aldığı bölümler bulunmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "ṣvb" md.). Resûlullah'ın, oğlu İbrâhim'in vefatı sırasında ağlamasını yadırgayan bazı sahâbîlere, "Bu bir şefkattir; kalp üzülür, göz yaş döker; ancak bizim ağzımızdan rabbimizin razı olmayacağı hiçbir söz çıkmaz" demesi (Buhârî, "Cenâʾiz", 44; Müslim, "Feżâʾil", 62), musibetler karşısında üzülüp ağlamanın sakıncasının bulunmadığına delil olarak gösterilir. Ayrıca hadislerde en büyük musibetlerle peygamberlerin karşılaştığı (Buhârî, "Merḍâ", 2, 3; İbn Mâce, "Fiten", 29; Tirmizî, "Zühd", 57;), Allah'ın sevdiği kullarını zaman zaman musibetlerle imtihan edeceği (Buhârî, "Merḍâ", 1; Tirmizî, "Zühd", 57) belirtilmekte ve musibetlere sabredip çekilen acılar karşısında Allah'tan ecir beklemenin faziletine işaret edilmektedir (meselâ bk. Müsned, I, 177, 182; Tirmizî, "Cenâʾiz", 36; Nesâî, "Cenâʾiz", 22). Yorgunluk, hastalık, tasa ve kederden ayağına diken batmasına kadar müslümanın başına gelen her türlü musibetin günahlara

kefâret olacağı müjdesi verilmektedir (Müsned, VI, 114, 120; Buhârî, “Merḍâ”, 1, 3;

Müslim, “Birr”, 49). Hadislerde ayrıca musibete uğrayanların teselli edilmesi, acılarının paylaşılması ve yakınlarını kaybedenlere tâziyede bulunulması tavsiye edilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Cenâʾiz”, 41; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 55, 56).

Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in ana bölümünden biri olan “Sabır ve Şükür Kitabı”nda (IV, 72-73) insanın üstesinden gelemeyeceği musibetlere sabretmesini sabrın en yüksek derecelerinden biri olarak zikreder. İnsanın musibetlerden korunmaya çalışması ve uğradığı bir musibetten kurtulmak istemesi, kurtulamaması halinde üzüntü ve acı duyması, göz yaşı dökmesi tabii bir durumdur. Ondan istenen önlenebilir musibetlere katlanmak değil musibetten korunma yönünde önlem almak, başa gelen bir felâketten kurtulmak için her türlü çabayı göstermek, kurtulma imkânı bulunamaması halinde durumu sabır ve metanetle karşılamaktır. Mâverdî de Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn adlı eserinin “Sabır ve Tahammülsüzlük” başlıklı bölümünde (s. 405-421) musibetleri kolaylıkla atlatmanın ve acılarını hafifletmenin yollarını göstermiş, tahammülsüzlüğün musibetlerden doğan acıları daha da arttıracağını belirtmiştir. Ona göre musibetler karşısında sabırlı ve metanetli davrananlar onlardan daha çabuk kurtulabilir. Musibet hakkındaki âyet ve hadislerle İslâm âlimlerinin görüşleri değerlendirildiğinde bunlarda musibetlerin insanları eğiten, olgunlaştıran, onlara hayatın ağır sıkıntıları karşısında dahi tahammül gücü ve iradesi kazandıran rolüne dikkat çekildiği görülmektedir. Özellikle tasavvuf düşüncesinde belâ ve musibetlerin bu olumlu yönüne önem verilmiştir (ayrıca bk. BELÂ; SABIR).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣvb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣvb” md.; et-Taʿrîfât, “el-Muṣîbe” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣvb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣvb” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Cenâʾiz”, 41; Müsned, I,

177, 182; VI, 114, 120; Buhârî, “Cenâʾiz”, 44, “Merḍâ”, 1, 2, 3; Müslim, “Feżâʾil”, 62, “Birr”, 49; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 55, 56, “Fiten”, 29; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 36, “Zühd”, 57; Nesâî, “Cenâʾiz”, 22; Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hîle li-def‘i’l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, s. 18-19; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, IV, 176-177; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 179; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā - M. Şerîf Sükker), Beyrut 1408/1988, s. 405-421; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 72-73; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 113-114; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 284-285; Elmalılı, Hak Dini, II, 1397-1399.

Mustafa Çağrıcı

el-MÛSÎKA’l-KEBÎR

(الموسيقى الكبير)

Fârâbî’nin (ö. 339/950) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Pek çok kaynakta Kitâbü’l-Mûsîḳa’l-kebîr adıyla kaydedilir. İki bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünün bazı kütüphanelerde müstakil bir nüsha halinde yer alması, başta Henry George Farmer olmak üzere birçok araştırmacının Farâbî’nin bu adla ayrı bir eseri bulunduğunu ileri sürmesine sebep olmuştur. Özellikle Türkiye’de Fârâbî ile ilgili yayınlarda bu hataya sıkça rastlanmaktadır.

el-Mûsîḳa’l-kebîr, Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh’ın veziri Ebû Ca‘fer Muhammed b. Kāsım el-Kerhî’nin isteği üzerine muhtemelen 318 (930) yılında kaleme alınmıştır. Eserin başlarında Fârâbî, bu sahada yazılan eserleri inceledikten sonra onların eksikliklerini tamamlamak için bu kitabı yazdığını ifade etmiştir. Ona göre bir sanatta ileri bir seviyeye ulaşılabilmesi için önce o sanatın ilkelerinin iyi bilinmesi, ardından bu ilkelerden o sanatın verilerine ait gerekli bilgileri ortaya koyabilme gücü ile doğruyu yanlıştan ayırabilmek için hataları düzeltip çözüme ulaştırma yeteneğinin bulunması gerekir. Giriş bölümünde yer alan “eski müellifler” ifadesinden Grek yazarları, “yeni müellifler” ifadesinden de Halîl b. Ahmed, İshak el-Mevsılî ve Ya‘kūb b. İshak el-Kindî kastedilmiş olmalıdır.

Mûsiki konusunda Grek ve İslâm dünyası arasında köprü vazifesi gören Fârâbî el-Mûsîḳa’l-kebîr’i iki kitap halinde yazmış, ancak ikinci kitap henüz ele geçmemiştir. Bugün mevcut olan birinci kitap iki bölümden meydana gelmektedir. “el-Medḫal ilâ şınâʿati’l-mûsîḳa” adlı birinci bölüm iki kısımdır. Müzik felsefesiyle ilgili olan, makamlar konusunun ağırlıkla işlendiği birinci kısımda mûsikinin teorik ve pratik yönü, makamların tarifi, sınıflandırılması, türleri ve enstrümanların ortaya çıkışı gibi konular ele alınır. İkinci kısımda akustiğe giriş, sesin tizlik ve pestliği, uddaki tabii sesler, aralıklar ve çeşitleri anlatılır. Eserin “eş-Şınâʿa nefsühâ” adını taşıyan ikinci bölümü ise üç kısımdan oluşur. Birinci kısmın ilk

makalesinde sesin oluşumu, tizlik ve pestliği, aralıklar, oktav, dörtlü, beşli, tanini, cinslerin dereceleri ve türleri gibi konular ele alınır. İkinci makalede skalalar ve çeşitleri, dizi kuralları, îkāʿ ve türleri üzerinde durulur. İkinci kısmın ilk makalesinde akordları ve skalasıyla ud ele alınmış, ikinci makalede ise perdeleri ve akordlarıyla Bağdat tamburu, Horasan tamburu, ayrıca mizmâr, sûrnây, rebab ve miʿzef hakkında geniş bilgi verilmiştir. Üçüncü kısmın ilk makalesinde müzikal kompozisyon, seyir ve geçiş kaideleriyle îkāʿ ve türleri konu edilmiş, ikinci makalede seslerin nitelikleri, güfte ve nitelikleri, müzikal kompozisyonun seslendirilmesi üzerinde durulmuştur.

el-Mûsîḳa'l-kebîr'in değeri, daha önce yazılmış eserlerin aksine bilfiil mûsiki icrasını yansıtan teorileri sistematik bir şekle getirmesinden kaynaklanır. Kitap, Fârâbî'nin ifade ettiği gibi mûsiki sanatını icra eden ve teoriyi icra ile kuvvetlendirmek isteyenler için, mûsiki icrasının teoriden önce geldiği esası üzerine kurulmuştur. Bu sebeple Fârâbî, îkāʿların ve onların icracısının bu sahanın ustalarının genel icrasına

dayalı olduğunu ileri sürerek müzik teorisinde tartışılan ton sisteminin mûsiki aletleri üzerinde nasıl elde edileceğini gösterir. Ancak bu konuda Kindî'nin aksine bunları Yunan icracılarından kesin olarak ayırır. el-Mûsîḳa'l-kebîr'de sadece Grek müelliflerin yazdıkları şerhedilmekle kalmamış, Grekler'den eksik şekilde intikal eden nazarî bilgiler düzeltilerek tamamlanmıştır.

Eserin ikinci bölümünün ilk kısmı, ses sistemi konusunda en rahat uygulamaların yapılabildiği bir saz olan ud enstrümanına ayrılmış, ud üzerindeki perdeler tablolarla gösterilmiş, ayrıca hemen ud kadar bilinen Horasan ve Bağdat tamburlarının perdeleri ve akord sistemleri geniş bir şekilde ele alınmıştır. George Dimitri Sawa'ya göre ud perdeleri İslâm dünyasında yaygın olan ses sistemini ifade ederken Bağdat tamburu İslâm öncesi ses sistemine dayanmaktadır. Horasan tamburu ise Safiyyüddin el-Urmevî ve sonraki mûsikişinasların ele aldıkları on yedi perdeli ses sisteminin eski şeklini yansıtması bakımından oldukça önemlidir.

Gerek İhvân-ı Safâ Risâleleri gerekse Kindî'nin mûsiki risâlelerinde görülen, müzikal seslerle sayılar ve gök cisimleri arasında güçlü bağlar

kuran görüşleri temellendiren Pythagoras ve Platon ekollerinin yansımalarına el-Mûsîḳa'l-kebîr'de rastlanmaz. Fârâbî, sayıların kendine mahsus kimlikleri olduğunu ve kâinatı oluşturan unsurlar arasında düzenli ilişkiler ve belli bir uyum bulunduğunu ileri süren Pythagoras'ın değil daha çok duyuma önem veren Aristoxenes'in etkisinde kalmıştır.

Aynı zamanda iyi bir icracı olan Fârâbî'nin bu eseri, Batı'da ve İslâm dünyasında müzik teorisi ve özellikle müzik felsefesi üzerine yazılmış en kapsamlı ve sistematik eser olarak gösterilmiş, başta İbn Sînâ olmak üzere daha sonraki asırlarda yazılan müzik teorisine dair etkilediği ve bu etkinin Abdülkādir-i Merâgī'ye kadar uzandığı ifade edilmiştir.

el-Mûsîḳa'l-kebîr'in ikisi Türkiye kütüphanelerinde (Köprülü Ktp., nr. 953; Râgıb Paşa Ktp., nr. 876), dördü yurt dışında (Madrid Biblioteca Nacional, nr. 241; Milano Biblioteca Ambrobiana, nr. 289; Leiden Universiteits Bibliotheek, Or., nr. 651; Princeton University Library, Garett, nr. 1984) olmak üzere altı nüshası tesbit edilmiştir. Eser, Rodolphe d'Erlanger tarafından kaleme alınan La musique arabe adlı eserde Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiş (Paris 1930, I; Paris 1935, II, 1-101), ayrıca Gattâs Abdülmelik Haşebe ile Mahmûd Ahmed el-Hifnî tarafından Leiden, Köprülü ve Princeton nüshaları esas alınarak yayımlanmıştır (Kahire 1967).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 281; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 604; İbn Hallikân, Vefeyât, s. 153-157; H. G. Farmer, Târîḫu'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 205-208; a.mlf., Historical Facts for the Arabian Musical Influence, New York 1970, s. 292; a.mlf., "The Influence of al-Fārābi's Ihsa al-Ulūm on the Writers on Music in Western Europe", JRAS, sy. 3 (1932), s. 561-592; a.mlf., "Mûsikî", İA, VIII, 680-681; Âdil el-Bekrî, Ḳıyâsâtü'n-naġam ʿinde'l-Fârâbî, Bağdad 1975, s. 1-24; Edîb Nâyif Ziyâb, Naẓariyyetü'l-Fârâbî fi'l-mûsîḳā, Bağdad, ts. (Vizâretü'l-i'lâm), s. 1-24; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic

Writings, München 1979, s. 104-107; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 47-48; Münâ Sancakdâr Ṣa‘rânî, Târîẖu’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye ve âlâtihâ, Beyrut 1987, s. 188-191; G. D. Sawa, Music Performance Practice in the Early ʿAbbāsid Era 132-320 AH/750-932 AD, Toronto 1989, s. 11-20; Cihat Can, XV. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyâtı: Ses Sistemi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-10; Ahmet Hakkı Turabi, İbn Sînâ Mûsikî, İstanbul 2004, s. 111; E. Neubauer, “Die Theorie vom Iqāʿ”, Oriens, XXXIV (1994), s. 103-173; Abdülhak Adnan [Adıvar], “Fârâbî”, İA, IV, 455-456, 468-469; O. Wright, “Mūsīḳī”, EI^{2} (İng.), VII, 682-683, 686; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, DİA, XII, 160; Alâeddin Jebrini, “Fârâbî”, a.e., XII, 162-163.

Ahmet Hakkı Turabi

MÛSİKİ

(موسيقي)

Mûsiki (müzik) kelimesinin kaynağı hakkında değişik görüşler arasında en yaygın olanı Latince musicaya dayandığını ileri süren görüştür. Eski Yunanca'daki mousikéden (mousa) geldiği kabul edilen musicanın kökü ise müz (muse) kelimesidir. Yunan mitolojisinde Tanrı Jüpiter'in Tanrıça Mnemosyre'den doğan dokuz kızının adı olan "müz"lerin her biri ayrı bir ilim ve güzel sanatın ilâhesi sayılmaktaydı. Antikçağ'ların sonlarına doğru "mus" ya da "musiké" dendiğinde sadece bugünkü mûsiki kavramı anlaşılmaya başlamıştır. Terim birçok milletin dilinde Latince'sine benzer kelimelerle karşılanmış, Arapça'da mûsîkā; Farsça ve Türkçe'de mûsikî şeklinde seslendirilmiştir. Mûsikinin tarih boyunca birçok tanımı yapılmıştır. Pisagor'a (Pythagoras) göre mûsiki "birbirine benzemeyen çeşitli seslerden meydana gelen konser", İbn Sînâ'ya göre "birbiriyle uyumlu olup olmadığı yönünden sesleri ve bu sesler arasındaki zaman sürelerini araştıran riyâzî bir ilim"dir. Abdülkādir-i Merâgī mûsikiyi "îkā' devirlerinden biriyle tertip edilip kulağa yumuşak gelen nağmelerin bir araya getirilmesi", Emmanuel Kant "sesler vasıtasıyla birbirini takip eden güzel hisleri ifade etme sanatı", Jean-Jacques Rousseau "sesleri kulağa hoş gelecek şekilde tertip edebilme sanatı" olarak tanımlamıştır. Dimitrie Cantemir (Kantemiroğlu) mûsikiyi, "çıkardığımız seslerin ölçülü bir zamanda bir usulün düzenine uyarak hareket edip belirli bir yerde karar kılıp durması ve işitme gücümüze zevk vermesi" diye tarif ettikten sonra felsefeye göre akıl gücünün konuşabilen canlılara mahsus bulunduğunu ve mûsiki ilminin de akıl sahibi olmanın bir delili sayıldığını söyleyerek yüce yaratıcının bu eşsiz hediyesini âdemoğlundan başka hiçbir mahlûkata bağışlamadığını ilâve eder.

Eski Mısır, Grek, Çin ve Hint gibi belli başlı kültür ve medeniyetlere mensup düşünür ve müzisyenlerin müziğe yükledikleri anlamlar arasında benzerlikler olduğu söylenebilir. Filozof ve hakîm Hermes'e göre Tanrı en büyük müzisyendir ve kozmik süreç onun müziğidir. Konfüçyanizm'e ait metinlerde yer alan düşüncelere göre pentatonik (beş ton / ses) sistem

olarak bilinen Çin müzik sisteminde mûsiki ve kozmik âhenk konusunda "kung" sesi hükümdarı, "sheng" sesi tebaasını, "cnüeh" sesi halkı, "chıh" sesi iş ve bürokrasiyi, "yu" sesi eşyayı gösterir. Bu beş unsurdaki bozukluk hükümet yönetiminde uygunsuzluğu işaret eder. Siyasî âhengin bulunmadığı bir ülkede kozmik âhenk de bozulur. Konfüçyanizm'e göre müzik gökle toprak arasında bir âhenktir. Gerek Hermetizm gerekse Konfüçyanizm'in mûsiki konusundaki yorumlarına paralel yorumlara müzikle ilgili ilk çalışmaları yapan Pisagor'da da rastlanır. Ona göre nesneler sayıların bir araya gelmesiyle oluşur. Evrenin temeli aritmetiksel orantılardır. Pisagor müzik gamının, halen mükemmel ses uygunlukları diye adlandırılan iki ses arasındaki perde farklılıklarının 1, 2, 3 ve 4 sayılarının oranları olarak aritmetiksel biçimde dile getirilebileceğini düşünmüştür. Bunlar birbirine eklendiğinde oluşan 10 sayısı, matematik ve mistik unsurlardan meydana gelen alışılmadık karışımda mükemmel bir sayı olarak kabul edilir. Müzikteki armoni de sayıya dayanır. Çünkü tellerin veya borunun uzunluğuyla çıkan ses arasında bir ilişki vardır ve kâinat uyumlu sesler veren bir birlik durumundadır. Öğretisi daha çok kozmolojik bir karakter taşıyan Pisagor'un temel çizgileri ateş, su, toprak ve havadır. Bunlar başlangıçta bir kaos (karmaşa) halinde iken Tanrı bunları düzene koyarak kosmosu (düzen ve âhenk) meydana getirmiştir.

Müzik kâinattaki bu düzen ve âhengin yansıması ve ifadesidir.

Pisagor'dan itibaren antik Yunan düşünürlerinin müzik üzerinde çeşitli görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Müziği eğitimlerin en üstünü olarak kabul eden Sokrat'a göre ritim ve melodi ruhun içine işleyerek onu en güçlü biçimde kavrar. İyi eğitim gören bir insanın ritim ve melodi yönündeki başarısı ruhunu da güzelleştirir. Eflâtun'un (Platon) bu konudaki yaklaşımı Sokrat'ın görüşlerine çok yakındır. Aristo ise müzik eğitiminin pek çok bilgiye ulaşmak için araç olması yönünden gerekli olduğunu söyler.

IV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da Hıristiyanlık çerçevesinde şekillenen kilise müziği ortaya çıkmıştır. Bilhassa Yakındoğu'da Ortodoks kiliselerinde kullanılan modal yapı ve kilise modlarının Ortaçağ müziğini oluşturan temel unsurlardan olduğu söylenebilir. VI. yüzyılda aynı zamanda birer müzik teorisyeni olan Saint Boethius ve Cassiodorus Yunan müzik tarzlarını yaydılar. Saint Boethius, De Musica adlı eserinde Pisagor ve

Eflâtun felsefelerinden yola çıkarak müzik ve matematiğin ayrılmazlığına, müziğin insan karakterine etkisine ve eğitimdeki yerine değinir. Bu dönemde kilisenin koyu taassubu altında insan, sadece ölümden sonrasına hazırlık yapması gereken kutsal bir ortama yönlendirilmiş, çalgı ve kadın sesinin kilise tarafından yasaklanarak kilisede en kutsal çalgının sadece erkek sesi olduğu kabul edilmiştir.

Bugün kullanılan nota isimleri, Toskana'daki Arrezo Katedrali rahibi Guido tarafından 1030 yılında geliştirilmiş, daha sonra din dışı müzik de gelişerek kilise müziğini etkilemiştir. Din dışı müziğin gelişmesinde özellikle Haçlı seferleri sırasında İslâm coğrafyasını dolaşarak bu bölgelerden pek çok müzik ezgisi ve şiirini Avrupa'ya taşıyan, Troubadour ve Jongleur gibi isimlerle bilinen gezgin müzisyenlerin önemli ölçüde katkıları olmuştur.

İslâm dünyasında mûsiki sistemindeki teorik yapı VIII-XIII. yüzyıllarda gelişerek Endülüs'ten Çin'e ve Orta Afrika'dan Kafkaslar'a kadar geniş bir alanda yaygınlaşmıştır. Bu bilgilerin Ortadoğu'ya yayılmasında İskenderiye, Antakya, Harran ve Urfa gibi İlkçağ'ın önde gelen Grek bilim merkezlerinin büyük rolü olmuştur. İslâmiyet'in bölgede yayılmasından sonra İskenderiye'nin yanı sıra Anadolu, Suriye, Irak ve İran'da birçok ilim merkezi müslümanların eline geçmiştir. İslâm dünyasında ilk mûsiki nazariyatı çalışmaları Emevîler ve Abbâsîler devrinde başlamıştır. Zelzel, Yûnus el-Kâtib ve Halîl b. Ahmed bu dönemin ilk önemli mûsikişinaslarıdır. Ûdî Zelzel, Pisagor dizisi olarak anılan skalaya 355 cent değerinde bir aralık ilâve etmiştir. Yûnus el-Kâtib ile aruz ilminin kurucusu olarak bilinen Halîl'in mûsiki nazariyatına dair eserleri günümüze ulaşmamıştır. Daha sonraları İbrâhim el-Mevsılî, İbrâhim b. Mehdî, İshak el-Mevsılî, İbn Hurdâzbih ve İbnü'l-Müneccim onları takip etmiştir.

Eski Grekler'e ait ilmî eserlerin tercümeler yoluyla İslâm dünyasına girdiği Abbâsîler devrinde mûsiki nazariyecileri, eski Grekler'de olduğu gibi sesler arasındaki aralık ve oranları aritmetikte sayılar, astronomide yıldızlar ve geometride şekiller arasındaki oranlarla birlikte ele almışlar, ayrıca bu teorinin bazı unsurlarını Arapça isimler vererek olduğu gibi, bazılarını da uyarlama yoluyla kendi teorilerine katmışlardır. Tarentumlu Aristoxenus'un Elementa Harmonica'sı, Aristides Quintilianus'un De Musica'sı, Öklid'e mal edilen Sectio Canonis, Geresalı Nicomachus'un Enchiridion'u,

Batlamyus’un Harmonikon’u gibi kaynak eserler, İslâm dünyasında müzik teorisi alanında yazılan ilk eserlerin temel kaynağını oluşturur.

İslâm dünyasında mûsiki çalışmalarının teori ve sazlarla ilgili olarak yoğunlaştığı söylenebilir. İlk İslâm filozofu Ya‘kūb b. İshak el-Kindî teori üzerinde çalışan en eski müelliftir. Mûsikiye dair on risâlesinden ancak dört tanesi günümüze ulaşan Kindî, Arap mûsikisinde ilmî ekolün kurucusu kabul edilir. Kindî ebced harflerine dayalı bir nota sistemi kurmuş, mûsikiyi mantık, felsefe, hesap, hendese ve hey’et ilimleriyle birlikte değerlendirmiş, riyâzî ilimlerden mahrum olanların ömür boyu felsefe okusalar dahi bunu anlayamayacaklarını, sadece yazılanları tekrarlamış olacaklarını ifade etmiştir. Kindî, udda her bir telin dört temel ses üzerinde tesis edildiği ve “dörtlü sistem” adını verdiği bir ses sistemi kurmuş, iki oktavlık bir diziyi elde edebilmek için nazarî olarak o döneme kadar dört telli olan uda “hâdd” (zîr-i sânî) ismini verdiği beşinci bir tel ilâve etmiştir. Kindî ayrıca Ethos doktrini çerçevesinde udun dört teliyle (bam, mesles, mesnâ, zîr) gök cisimleri, burçlar, ay, rüzgâr, mevsimler, günler ve dört unsur arasında bağ kurduktan sonra bunların insan vücuduna etkilerini açıklamıştır.

Kindî’den sonra mûsiki nazariyesine dair çalışmaları günümüze ulaşmış diğer bir İslâm filozofu Fârâbî’dir. Aynı zamanda iyi bir icracı olan Fârâbî’nin mûsiki konusunda telif ettiği üç eserinden en kapsamlısı el-Mûsîḳa’l-kebîr, Batı’da ve İslâm dünyasında mûsiki teorisi ve özellikle mûsiki felsefesi hakkında yazılmış en sistemli eserlerden biri kabul edilmektedir. Mûsiki sanatını icra eden ve teoriyi icra ile kuvvetlendirmek isteyenler için yazılan eser icranın teoriden önce geldiği esası üzerine kurulmuştur. Mûsiki konusunda Grek ve İslâm dünyası arasında köprü vazifesi gören Fârâbî bu eserde Grek eserlerini şerhetmekle kalmamış, onlardan eksik şekilde intikal eden bilgileri düzelterek tamamlamıştır. Kitapta mûsikinin fizyolojik esaslarını ele alma şekli bakımından Grekler aşılmış, ayrıca çalgılar hakkında hiçbir eser bırakmayan Grekler’in aksine bu alanda ilk çalışmalar ortaya konmuş; ud, şehrûd, Horasan ve Bağdat tamburlarının perde bağları ve akort sistemleri hakkında geniş bilgi verilmiştir. Eserin, başta İbn Sînâ olmak üzere daha sonra yapılan mûsiki teorisine dair çalışmaları etkilediği ve bu etkinin Abdülkādir-i Merâgī’ye kadar uzandığı kabul edilmektedir.

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî ile trigonometri ilminin kurucusu Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Fârâbî'den sonra mûsiki teorisi üzerine eser yazmış müelliflerin en önemlileridir. Hârizmî Mefâtîḥu'l-ʿulûm adlı ansiklopedik eserinin mûsikiye ait bölümlerinde aralıklar, perdeler ve tellerin taksimatı gibi ses sistemiyle ilgili konularla mûsiki aletleri hakkındaki bilgilere yer vermiştir. Bûzcânî'nin îkāa dair eseri kaybolmuştur. Ortaçağ İslâm dünyası mûsiki kaynaklarında adından sıkça söz edilen bir diğer önemli eser Resâʾilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾdır. X. yüzyılda Basra'da dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçlarla ortaya çıkmış bir topluluk olan İhvân-ı Safâ'nın bu konulardaki düşüncelerini içeren külliyatın matematiğe ayrılan beşinci risâlesinde mûsikiyle ilgili görüş ve bilgilere yer verilmiştir. Mûsikinin ruha tesiri, sesin özellikleri, aralıklar, mûsiki-kosmos münasebeti, seslerin uyumu, mizaç-ses ilişkisi, çalgılar ve îkāʿ konularının ele alındığı risâle Hermes, Pisagor ve Konfüçyüs'ün ilâhî derinliğe sahip müzik yorumlarının İslâm dünyasına aktarılmasında büyük ölçüde etkili olmuştur. İhvân-ı Safâ bu risâlenin amacının bütün dünyanın aritmetik, geometrik ve müziksel ilişkilerle uyum içinde bulunduğunu göstermek suretiyle evrensel âhengin gerçekleştiğini açıklamak olduğunu ifade eder. Mûsikinin ilk sebebi olarak göklerin armonisi görüşünü savunan İhvân-ı Safâ'nın

müzik dinlerken yaşanılan vecd halini anlatan sözleri hemen hemen tasavvufîdir. İhvân-ı Safâ, kâinatta varlıklar arasındaki uyumdan ve oranlardan söz ettikten sonra aynı uyumun gezegenler arasında da mevcut olduğunu ve gezegenlerin hareketleri esnasında uyumlu nağmeler çıkardığını ifade ederken Pisagor düşüncesine oldukça yaklaşır.

Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi olan ve mûsikiyi riyâzî ve eğitici ilimler arasında sayan İbn Sînâ mûsiki konusunda müstakil eser yazmamış, ancak eş-Şifâʾ, en-Necât ve Dânişnâme-i ʿAlâʾî adlı kitaplarında konuyla ilgili bölümlere yer vermiştir. Mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelen eş-Şifâʾın riyâziyyât bölümünün on ikinci kısmı "Cevâmiu ilmi'l-mûsîkā" adını taşımaktadır. eş-Şifâʾ gibi dört bölümden meydana gelen en-Necât'ın riyâziyyât bölümü dışındaki üç bölümü eş-Şifâʾın önemli ölçüde özeti mahiyetindedir. Mûsikiye ait bilgiler en-Necât'ın riyâziyyât bölümünde "Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-mûsîḳā" başlığı altında verilmiştir. Bu bilgiler, İbn Sînâ'nın talebesi Abdülvâhid el-Cûzcânî tarafından hocasının eserlerinden derlenmiştir. Dânişnâme'deki mûsiki

bölümünde ise en-Necât'taki bilgiler hemen hemen aynen tekrarlanmıştır. Batı kaynaklarında Grek eserlerini şerhedenler ekolünden sayılan İbn Sînâ, Fârâbî'nin müzik üzerindeki düşüncelerini daha da genişleterek kendi sistematiği içerisinde incelemiştir. İbn Sînâ'nın yaptığı mûsiki tarifinden ortaya çıkan ses ve îkā' unsuru fizik, aritmetik ve geometriyle doğrudan ilgilidir. Ona göre ses, aynı zamanda hayat mücadelesinde ve çeşitli ihtiyaçların karşılanmasında canlılara bahşedilen bir haberleşme aracıdır. İbn Sînâ, gök cisimlerinin hareketleri esnasında uyumlu sesler çıkardığını ileri süren müslüman Pisagorcular'ın bu görüşüne katılmaz. Sesler arasındaki orantıları matematiksel olarak açıklarken uyumlu iki sesin daima sayısal bir oran içinde bulunduğunu ifade eder. Ses, aralıklar, cinsler, diziler, îkā', şiir-müzik münasebeti, bestecilik ve sazlar konularını işlediği eserlerinde İbn Sînâ döneminin müzik anlayışını ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'nın talebesi İbn Zeyle, el-Kâfî fi'l-mûsîḳā adlı eserinde hocasının eş-Şifâ'daki tertibini ve metodunu takip etmiş, îkā' konusunda ise Kindî ve Fârâbî'den faydalanmıştır. Kitap, diğer eserlerde bulunmayan pek çok teorik konuya yer vermesi bakımından ayrıca önemlidir. Öklid'in (Euclides) Sectio Canonis ve Introductio Harmonica'sına yazdığı şerhlerle tanınan İbnü'l-Heysem, Risâle fi'l-mûsîḳā müellifi Ebü's-Salt ed-Dânî, İbn Men'a, Ebü'l-Hakem el-Endelüsî ve oğlu Ebü'l-Mecd Muhammed, Mühezzebüddin İbnü'n-Nakkāş, Fahreddin er-Râzî, Alemüddin Kayser ile Risâle fî 'ilmi'l-mûsîḳā adlı eserin müellifi Nasîrüddîn-i Tûsî bu alandaki diğer önemli isimlerdir. Batı İslâm dünyasında da bazı ilim adamlarının teorik mûsiki çalışmalarına katıldığı görülmektedir. İbn Bâcce'nin Kitâbü'l-Mûsîḳā ile Aristo'nun De Anima'sına yazdığı Şerḥu Kitâb fi'n-nefs adlı eserleri, İbn Rüşd'ün yine Aristo'nun De Anima'sı için kaleme aldığı Şerḥu fi'n-Nefs li-Arisṭoṭâlîs'i bu dönemin başlıca eserlerindendir. Ayrıca X. yüzyılda yazılan bazı tarih ve coğrafya kitaplarında mûsikişinasların hayatlarına, eserlerine ve mûsiki tarihine dair geniş bilgilere yer verildiği görülmektedir. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin Aḫbârü'z-zamân ve Kitâbü'z-Zülef'inin yanı sıra bilhassa Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i bunlar arasında anılabilir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Emevîler döneminde ve Abbâsîler'in ilk devirlerinde yaşayan mûsikişinasların hayatı, eserleri ve besteleri hakkında bilgiler veren el-Eġānî'si bu dönemde yapılmış en önemli çalışmalardan biridir.

XIII. yüzyılda fizik âlimi Safiyyüddin el-Urmevî'nin ortaya koyduğu ses sistemi çok geniş bir coğrafyada benimsenmiş ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın yakın çevresinde bulunan ve daha sonra İlhanlı Cüveynî ailesinden destek gören Safiyyüddin'in Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tavsiyesiyle genç yaşlarında yazdığı Kitâbü'l-Edvâr fî maʿrifeti'n-naġam ve'l-evtâr'ı genel anlamda mûsiki nazariyatına dair temel çalışmalarından biridir. Öte yandan eser Türk mûsikisi ses ve dizileriyle ilgili yazılı kaynakların ilk sıralarında yer alır. Safiyyüddin'in er-Risâletü'ş-şerefiyye fi'n-nisebi't-teʾlîfiyye'si öncekinden daha mükemmel bir nitelik taşır. Mûsiki nazariyatı alanında yeni bir dönem başlatan Safiyyüddin, eski Yunan nota sistemini aynen alıp Arap harfleriyle bu notalara karşılık bulan önceki nazariyecilerden farklı olarak yaşayan mûsikiyi de inceleyip bir oktavı 17 aralığa bölmüş ve perdeleri ebced sistemine göre harflerle göstermiştir. Onun Pisagor, eski İran ve Zelzel sistemlerini de içine alan bu sistemini İngiliz müzikolog ve bestecisi Sir Charles Hubert Parry "tahayyül edilmesi bile güç olan mükemmel bir ses dizisi" olarak nitelemiştir. Urmevî, Avrupa'da XIV. yüzyıldan sonra halledilmeye başlanan notadaki zaman problemini notaya aldığı bestelerinde çözüp pratik şekilde uygulamış, ayrıca müzisyenlerin kendi üslûplarında icra etme geleneğini aşıp akort ve üslûp birliği temin ederek müzisyenlerin bir arada uyum içerisinde icra yapmaları âdetini yerleştirmiştir. Avrupalı müzikologlar, Safiyyüddin'in sistemini esas alan daha sonraki nazariyecilere "sistematistler" adını vermişlerdir. XIII-XVI. yüzyıl mûsiki yapısının kurulmasında başta Safiyyüddin el-Urmevî olmak üzere pek çok mûsikişinasın araştırması ve incelemesi etkili olmuştur. XIV. yüzyıldan XVI. yüzyılın ortalarına kadar Türk dünyasında ve ona komşu milletlerin nazarî mûsiki çalışmalarında Safiyyüddin'in sistemi esas alınmıştır.

Azerbaycan ve çevresi XIV. yüzyılda bu konudaki çalışmaların merkezi olmuş, onun doğu komşusu Hûzistan ve Fars bölgelerinde de aynı sistem benimsenmiştir. Artuklu bölgesinde yaşadığı anlaşılan mûsikişinas ve edebiyatçı İbnü'l-Hatîb el-Erbilî, Urcûzetü'l-enġām ve bunun şerhi Cevâhirü'n-niẓâm fî maʿrifeti'l-enġām'ında, Tebrizli hattat Abdullah-ı Sayrafî'nin Safiyyüddin'in Kitâbü'l-Edvâr'ını açıkladığı Ḫulâṣatü'l-efkâr fî maʿrifeti'l-edvâr adlı eserinde, matematikçi Cemâleddin el-Mardînî'nin Muḳaddime fî ḳavânîni'l-enġām ile onu açıkladığı Urcûze fî şerḥi'n-

naġamât'ında hep bu mûsiki sistemi işlenmiştir. Astronomi, matematik ve tıp âlimi Kutbüddîn-i Şîrâzî, Dürretü't-tâc li-ġurreti'd-dîbâc adlı ilimler ansiklopedisinde, Fars bölgesi merkezli Muzafferîler Devleti'nde Şemseddin el-Âmülî, Nefâʾisü'l-fünûn fî ârâʾisi'l-ʿuyûn adlı ansiklopedik eserinde ve Hasan Kâşânî'nin Farsça Kenzü't-tuḥaf adlı ansiklopedik çalışmasında Safiyyüddin'in sistemi ele alınmıştır. Aynı yüzyılda, Batı Türkistan'daki çalışmalar arasında Safiyyüddin'in eserini şerheden tabip Fahreddin Muhammed Hucendî ile Lutfullah Semerkandî'nin Şerḥ-i Kitâb-ı Edvâr adlı eserleri de zikredilmelidir.

Mûsiki nazariyatı çalışmalarının XV. yüzyılda da devam ettiği, Azerbaycan, Batı Türkistan ve Osmanlı kesimlerinde pek çok araştırmacının Safiyyüddin'in sistemi üzerinde çalışıp eserler verdiği görülmektedir. Bu döneme kadar daha çok Türkistan ve Azerbaycan bölgelerinde yoğunlaşan mûsiki nazariyatı çalışmaları bu yüzyıldan itibaren Osmanlı ülkesine kaymaya başlamıştır. Kırşehirli Nizâmeddin b. Yûsuf'un Farsça kaleme aldığı Risâle-i Mûsîḳī'si, saray mûsikişinaslarından Hızır b. Abdullah'ın 1441'de II. Murad'a takdim ettiği

Türkçe Kitâbü'l-Edvâr'ı, Bedr-i Dilşâd'ın yine II. Murad'a ithaf ettiği Muradnâme adlı manzum nasihatnâmesinin bir bölümü, Abdülkādir-i Merâgī'nin oğlu Abdülaziz'in Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği Neḳāvetü'l-edvâr'ı, Behcetü't-tevârîḫ yazarı Şükrullah'ın bazı ilâvelerle Türkçe'ye çevirdiği Tercemei Kitâb-ı Edvâr'ı, matematik, astronomi ve coğrafya âlimi Fethullah eş-Şirvânî'nin Fâtih Sultan Mehmed için kaleme aldığı Risâle fî ʿilmi'l-mûsîḳī'si (Mecelle fi'l-mûsîḳī), Batı Türkistanlı olduğu sanılan Ali Şah b. Hacı Büke'nin Timurlu Hükümdarı Hüseyin Baykara'nın veziri Ali Şîr Nevâî'ye takdim ettiği Mukaddimetü'l-usûl'ü, Abdurrahman-ı Câmî'nin Risâle-i Mûsîḳī'si, Lâdikli Mehmed Çelebi'nin II. Bayezid'e ithaf ettiği Zeynü'l-elhân fî ilmi't-te'lîf ve'l-evzân ve er-Risâletü'l-fethiyye adlı eserleri, Kadızâde Tirevî'nin Risâle fi'l-mûsikī'si, Ahîzâde Ali Çelebi'nin Risâletü'l-mûsikī fi'l-edvâr'ı XV. yüzyılda yapılan çalışmaların en önemlilerindendir. Bu çalışmalara Abdülkādir-i Merâgī'nin katkıları büyüktür. Merâgī Câmiʿu'l-elḥân, Maḳāṣıdü'l-elḥân, Kenzü'l-elḥân, Risâle-i Fevâd-i ʿAşere, Şerḥ-i Kitâbü'l-Edvâr ve Zübdetü'l-edvâr adlı eserlerinde Safiyyüddin el-Urmevî'nin sistemini işlemiştir. Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddin ve Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin bazı görüşlerini eleştirerek

tartışmış, ayrıca dönemin mûsiki formları, çalgıları ve icra sanatına dair bilgilere yer vermiştir. Ses sistemiyle ilgili konular üzerinde en çok duran müelliflerden biri olan Merâgī bilhassa tel taksimatı meselesini ayrıntılı biçimde ele almış, kendine ait taksim metotları ortaya koyarak bunları açıklamıştır. Timurlu ülkesinde mûsikişinas Zeynelâbidîn el-Hüseynî, Ali Şîr Nevâî’ye ithaf ettiği Ḳānûnu ʿilmî ve ʿameliyyi’l-mûsîḳī, Necmeddin Kevkebî, Buhârî Özbek Hükümdarı Ubeydullah Han adına yazdığı Risâle-i Mûsîḳī, Merâgī’nin torunu Ûdî Mahmud Çelebi Maḳāṣıdü’l-edvâr adlı eseriyle Safiyyüddin’in sistemini işleyen son nazariyecilerdir. Bu isimlere II. Bayezid zamanında yaşadığı anlaşılan Seydî’nin Maṭlaʿı da eklenmelidir.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren mûsiki nazariyatına dair eserlere rağbet azalırken beste ve icraya yönelik çalışmalar hız kazanmıştır. İstanbul’un bir kültür ve sanat merkezi haline gelmesinin ardından mûsiki nazariyatı sahasındaki çalışmaların çoğunlukla İstanbul ve çevresinde devam ettiği görülmektedir. Bunlar arasında Kantemiroğlu ile Galata Mevlevîhânesi şeyhlerinden Kutbünnâyî Osman Dede’nin nazariyata dair çalışmaları önemlidir. Kantemiroğlu, II. Ahmed’e ithaf ettiği Kitâbü İlmi’l-mûsikī alâ vechi’l-hurûfât adlı Türkçe eserinde nazarî mûsiki bilgilerinin yanı sıra alfabetik olarak sıralanmış 350’yi aşkın enstrümantal bestenin notasını kendi icat ettiği sistemi kullanarak vermiştir. Daha önceki yüzyıllarda kullanılan ve “ebced notası” denen sistemi Kantemiroğlu tambur perdeleri için kullanmış, dizinin en alt perdesi ve ana sesi olan yegâhtan tiz hüseynîye kadar sahayı (iki sekizli) otuz üç harf ile göstermiştir. Osman Dede, Kantemiroğlu notasına benzeyen kendi nota sisteminde de yegâhtan tiz hüseynîye kadarki perdeler için otuz üç harfe yer vermiş, klasik ebced notasından farklı olarak Arap alfabesindeki noktalı harfleri de kullanmıştır. Osman Dede ayrıca mûsiki bilgilerini içeren Rabṭ-ı Taʿbîrât-ı Mûsîḳī adlı manzum bir eser yazmıştır. Bu konuda yeni bir adım, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Abdülbâkī Nâsır Dede tarafından atılmıştır. III. Selim’in verdiği görev üzerine yeni bir nota sistemi düzenleyerek bunu telif ettiği Tahrîriyye adlı eserinde açıklayan Nâsır Dede, bu harf nota sisteminde yegâhtan tiz hüseynîye kadarki dizide yer alan perde sayısını yegâh ile aşiran arasına iki, rast ile zirgüle arasına bir, tiz nevâ ile tiz hisar arasına bir perde ekleyerek otuz yediye çıkarmıştır. Bu sistemin bir diğer yeniliği “es”ler için nokta ile virgül işaretlerinin kullanılmasıdır. Yine III. Selim’in teşvikiyle kaleme aldığı Tedkîk u Tahkîk adlı eserinde çok sayıda makamın

dizileriyle ilgili bilgileri genişleten Nâsır Dede'nin nota sistemi beklenen rağbeti görmemiştir. Onun ardından Ermeni kilisesi mugannîlerinden Hamparsum Limonciyan, Ortaçağ Ermeni "neuma" notasına dayanarak yeni bir sistem geliştirmiştir. Ermeni alfabesindeki bazı harflerin stilize edilmesiyle oluşan bu sistem Batı notası gibi soldan sağa yazılır. Bir sekizlide on dört perde yer alır. Ana sesleri gösteren işaretlerin başına (~) konularak ara sesler, altına kısa bir çizgi çekilerek bir oktav tiz sesler ifade edilir. Porteye ihtiyaç duyulmayan bu nota yazımında seslerin değerleri notaları gösteren işaretlerin üstüne konulan nokta, küçük çizgi ve dairelerle, "es"ler de yine aynı nokta, küçük çizgi ve dairelerin tek başına kullanılmasıyla gösterilmiştir. Bu sistem geniş ölçüde benimsenmiş ve Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl boyunca nota yazımında kullanılmıştır.

Nâsır Dede'den sonra mûsiki nazariyatına dair çalışma yapılmamış, XX. yüzyılın başlarında bu eksikliği hisseden Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede, Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede ve Bahâriye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede Türk mûsikisinin tarihi, bu mûsiki sisteminde yer alan perdeler, aralıklar, makamlar ve usuller üzerinde çalışmalar yapmıştır. Ancak bu çalışmalar yazılı bir metin haline getirilememiş, eldeki bilgiler Rauf Yektâ Bey ve M. Suphi Ezgi'ye intikal etmiştir. Daha sonra aralarına Hüseyin Sadeddin Arel'i de alan Rauf Yektâ ve Suphi Ezgi, nazariyat konusunda çalışmalarını genişleterek makaleler ve müstakil eser halinde yayımlamışlardır; bunlar günümüzdeki Türk mûsikisi ses sisteminin ilk adımlarını oluşturmuştur. Salih Murat Uzdilek'in de bu çalışmalara katılmasıyla bugün "Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi" veya "Arel-Ezgi sistemi" olarak adlandırılan sistem ortaya çıkmıştır.

Günümüzde kullanılan Batı notasının Türk mûsikisine uygulanmış şekli olan nota yazısına temel alınan, bir 8'li içerisinde 24 eşit olmayan aralığın yer aldığı 25 perdeli bu sistemin ilk teorik açıklamasını Rauf Yektâ Bey yapmıştır. Arel-Ezgi sisteminin bir diğer özelliği de çârgâh makamının ana dizi olarak kabul edilmesidir. Ayrıca bu sistemde Batı müziği sisteminde bulunmayan seslere ait bazı yeni işaretler (değiştirme işaretleri) bulunmaktadır. XX. yüzyılda ses sistemiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan diğer iki önemli isim Abdülkadir Töre ve M. Ekrem Karadeniz'dir. Ana

esasları Abdülkadir Töre tarafından belirlenen ve 41 aralıklı bir dizi temeline dayanan bu sistemi Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları (Ankara 1983) adlı eserinde açıklamıştır (Osmanlı dönemi mûsiki çalışmaları ve faaliyetleri için bk. OSMANLILAR [Mûsiki]; Cumhuriyet sonrası Türk mûsikisi çalışmaları, ses sistemi ve çeşitli faaliyetler için bk. TÜRK [Mûsiki]).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâtun, Devlet (trc. Hüseyin Demirhan), İstanbul 1973, s. 118-121, 123; Aristoteles [Aristo], Politika (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1975, s. 234; Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 18; Kantemiroğlu, Kitâbu İlmi’l-mûsikî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I-II; W. Pole, The Philosophy of Music, London 1924, s. 91; Ahmed Muhtar, Musiki Tarihi, İstanbul 1927; B. R. d’Erlanger, La musique arabe, Paris 1930-59, I-VI; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-53, I-V; Büyük Bilgi: Müzik Hakkında Notlar (Konfüçyüs Felsefesine Ait Metinler) (trc. Muhaddere Nabi Özerdim), Ankara 1946, s. 22, 26-28 vd.; Feyha Talay, Musiki Tarihi, İstanbul 1951, s. 3-4; H. D. McKinney - W. R. Anderson,

Music in History, New York 1954, s. 88; H. G. Farmer, The Sources Arabian Music, Leiden 1965; a.mlf., “The Science of Music in the Mafātīh al-‘Ulūm”, Studies in Oriental Music (ed. E. Neubauer), Frankfurt 1986, I, 453-461; a.mlf., “Mûsikî”, İA, VIII, 678-687; Orhan Hançerlioğlu, Düşünce Tarihi, İstanbul 1974, s. 33; F. Rosenthal, The Classical Heritage in Islam, London 1975, s. 225; O. Wright, The Modal System of Arab and Persian Music A. D. 1250-1300, London 1978, s. 20-30; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979; İsmail Tunalı, Grek Estetik’i, İstanbul 1983, s. 61-62; Özkan, TMNU, tür.yer.; Rauf Yekta, Türk Musikisi, tür.yer.; İlhan Mimaroğlu, Müzik Tarihi, İstanbul 1987, s. 226; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikisi Kimindir, Ankara 1988; a.mlf., Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991; Mahmut

Erol Kılıç, İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 76, 82; Evin İlyasoğlu, Zaman İçinde Müzik, İstanbul 1994, s. 25-30, 77; Yalçın Çetinkaya, İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi, İstanbul 1995; F. Shehadi, Philosophies of Music in Medieval Islam, Leiden 1995; E. Popescu-Judetz, Türk Musiki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996; a.mlf., Prens Dimitrie Cantemir (trc. Selçuk Alimdar), İstanbul 2000; Süleyman Erguner, Raûf Yektâ Bey ve Türk Mûsikîsi Üzerindeki Çalışmaları (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yalçın Tura, Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri, İstanbul 1988; Mehmed Nuri Uygun, Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı, İstanbul 1999; Ahmet Say, Müzik Tarihi, Ankara 2000, s. 165-167; M. Cihat Can, XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı: Ses Sistemi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Hakkı Turabi, İbn Sîna'nın Kitâbü'ş-Şifâ'sında Mûsikî (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-27; a.mlf., "Kindî, Ya'kūb b. İshak (Mûsiki)", DİA, XXVI, 58-59; M. Kemal Özergin, "Geç Ortaçağ Klâsik Musıkisinde Ezgi Dizileri", Mızrap, sy. 18, İstanbul 1984, s. 4-6, 33-34; Alâeddin Jebrini, "Fârâbî (Mûsiki)", a.e., XII, 162-163.

Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya

FIKIH.

Klasik fıkıh literatüründe mûsikiyi tam olarak karşılayacak Arapça bir kelime bulunmamakla birlikte güzel sesle yapılan hemen bütün icralar sözlükte "sesi yükseltmek; bir sözü mırıldanmak; şarkı, türkü, gazel, kaside vb.ni heyecan verici bir tarzda söylemek, okumak" anlamına gelen gınâ ve bu icraların dinlenilmesi semâ' ile ifade edilir; gınâ ve tegannî kelimelerinin çalgı aletlerini kapsayacak biçimde kullanımlarına da rastlanır. İhvân-ı Safâ'nın mûsiki ve gınâ kelimelerini birbirinin yerine kullanması ve Gazzâlî'nin gınânın en genel vasfının "hoş ses" olduğunu söylemesi de gınânın bugün müzik adı verilen icraları büyük ölçüde ilgilendirdiğini göstermektedir. IV. (X.) yüzyıldan sonra lahnın çoğulu olan elhân kelimesinin mûsiki anlamında kullanımı yaygınlaşmıştır. Klasik fıkıh literatüründe yer alan mûsikiyle ilgili diğer belli başlı kavramlar şunlardır:

Melâhî, lehv, meâzif, hudâ (hıdâ), nasb, hezec, sinâd, tağbîr (tağyîr), tağrîd, neşîd, inşâd, nihâye, savt, terennüm, ed-vâr, şiir, tilâve (mûsikiyle ilgili kelimelerin İslâm kültür tarihi eserlerindeki izahları için bk. İA, IV, 773-779; VIII, 678-687; ayrıca bk. Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 4-6). Kaynaklardaki bilgiler, İslâm'dan önce sanatkârane şarkının mevcut olduğunu ve teganniyi meslek edinen kadın okuyucular vasıtasıyla geliştiğini göstermektedir. Ancak meslekten muganniyeler hakkında "câriye" demek olan kayne (çoğulu kıyân) kelimesi kullanılır, ayrıca bunlardan dâcine, mudcine, karîne diye de söz edilirdi. Mugannî kelimesi, heyecan verici bir şekilde çekip kırarak ve uygunsuz işleri kapalı veya açık biçimde teşvik suretiyle inşad eden kimseler için kullanılırdı (Herevî, s. 196; İA, IV, 773). Çalgı aletlerinin isimleri de gınâ ile irtibatlı kavramlardan olup genellikle bu aletlerin "melâhî" kelimesiyle ifade edildiği, her tür içinde farklı isimlerle anılan aletler bulunmakla birlikte telli çalgıların veter (çoğulu evtâr), vurmalı çalgıların kûb, üflemeli çalgıların mizmâr diye adlandırıldığı görülür. Hadislerde yer alan mûsikiyle ilgili temel kavramlar "gınâ, meâzif" ve "mezâmîr"dir. Mi'zefin çoğulu olan meâzifin zaman içinde farklı türden çalgı aletleri, mizmârın çoğulu olan mezâmîrin ise daha çok üflemeli aletler için kullanıldığı bilinmektedir. Fakat bazı hadislerde mezâmîrin sesli icrayı (Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 235-236; Nesâî, "İftitâḥu'ṣ-ṣalât", 83) ve genel olarak çalgı aletlerini (Buhârî, "ʿÎdeyn", 2; Müslim, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 16) ifade ettiği görülür. Ayrıca hadislerde telli çalgılardan barbat, kîr, gubeyrâ ve kınînin, üflemeli çalgılardan zemmâre ve sancın, vurmalı aletlerden def, tabl, gırbâl, ceres, halhal ve celâcilin adları geçmektedir (hadisler ve sıhhat durumları hakkında bk. Düzenli, İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî, s. 5, 119; bu aletlerin nitelikleri hakkında ayrıca bk. s. 110-111).

İslâm âlimlerince etraflı biçimde tartışılan gınânın ve çalgı aletlerinin hükmü konusunda müstakil çalışmalar yapılmış ve geniş bir literatür oluşmuştur. Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb'inde gınâ meselesinin hemen bütün yönleriyle incelendiği bir bölüm bulunmaktadır (IV, 133-341; V, 1-126). Gazzâlî de evliyadan Ebü'l-Hasan el-Askalânî el-Esved'in gınâya karşı çıkanlara reddiye olmak üzere kaleme aldığı bir eserden söz eder (İḥyâʾ, II, 268; bu konuda yazılan başlıca eserlerin bir listesi için bk. Abdülhay el-Kettânî, II, 199-202).

Bazı müellifler, az sayıdaki istisnalar dışında İslâm âlimlerinin gınâyı kerih (haram veya mekruh) görme hususunda fikir birliği içinde olduğunu ifade ederken bazıları, içlerinde sahâbe ve tâbiîn âlimleriyle mezhep imamlarının da bulunduğu birçok kişinin semâı mubah saydığını belirtir ve onlardan gınâ dinleyenlerin isimlerini verir. Ekollerden ve aynı ekole mensup âlimlerden farklı görüşlerin ve çelişkili rivayetlerin aktarılmış olması, lehte ve aleyhteki görüşlerin âyet ve hadislerle ve Selef uygulamasıyla desteklenmesi, ayrıca gınânın çalgı eşliğinde olup olmamasına ve kullanılan çalgının türüne göre farklı değerlendirmelerin yapılması (Şehâbeddin es-Sühreverdî, V, 108; Nüveyrî, IV, 190-200; Şevkânî, VIII, 100) bu konuda kesin bir sonuca ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Gınâ ve semâın meşruiyetiyle ilgili tavırlarda, dinî mûsikiyle din dışı mûsikinin ve bunların kendi içindeki türlerinin birbirinden ayırt edilmesi özel bir önem taşımakla birlikte birçok tartışmanın bu ayırımları netleştirmeden yapılmış olması da konuya ilişkin kanaatlerin sağlıklı biçimde tesbiti açısından ciddi bir engel teşkil etmektedir. Dinî mûsiki kapsamında ele alınan başlıca meseleler Kur'ân-ı Kerîm, ezan, namaz sonrası tesbih ve tehliller, mevlidi nebî vb.nin nağmeli ve makamlı olarak okunmasıyla tasavvuf çevrelerinde görülen semâ ve raks gibi uygulamalardır. Din dışı mûsikinin türlerinde kanaatleri etkileyen temel âmil ise müziğin amacı, biçimi ve ortaya çıkardığı sonuçlardır.

Fıkıh kitapları yanında konuyu özel olarak ele alan eserlerde dört mezhep imamının genellikle gınâyı ve bunu dinlemeyi tasvip etmediği yönünde nakiller yapılmakta, mezhep âlimlerinin de bunu günah (mâsiyet, fısk), haram, harama yakın mekruh veya mekruh diye nitelediği belirtilmektedir. Bununla birlikte İmâm Şâfiî'nin gınâyı mubah, hatta bir kısım Şâfiîler'in bazı durumlarda mendup saydığı, yine bir kısım Hanefî meşâyihinin ve Hanbelî fakihinin gınâyı mutlak olarak mubah gördüğü, ayrıca Medineli âlimlerin gınâ konusunda nisbeten ılımlı görüşlere sahip olduğu kaydedilmektedir. Düğünde ve savaşta def ve davul çalınması dışında çalgı aletleri hakkında genellikle olumsuz bir tavır söz konusudur (meselâ bk. Sahnûn, IV, 421; Gazzâlî, II, 267; Kâsânî, V, 128-129; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 222-231; İbn Kudâme, XIV, 162; Nüveyrî, IV, 165; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 254-260; Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 221-222; Düzenli, İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî, s. 131-166).

Zâhiriyye mezhebine göre gınâ ve çalgı aletlerinden yararlanmak mubahtır. Gınânın haramlığı hakkında sahih bir hadisin bulunmadığını söyleyen İbn Hazm bu konudaki kanaatini özetle şöyle açıklar: Ameller niyetlere göredir. Kim müziği günah işleme amacıyla dinlerse günahkâr olur; Allah'a kulluk davranışlarını güçlendirmek ve kendini hayır işlerine yönlendirmek maksadıyla dinlerse itaat ve ihsan üzeredir, bu fiili de dinin tasvip ettiği işlerdendir. İsyan veya taat niyeti taşımadan yaptığında ise bunun olumlu veya olumsuz bir hükmü yoktur; kişinin bahçesinde gezinti yapması, elbisesini istediği renge boyaması gibi işlenmesi serbest fiillerdendir (el-Muḥallâ, IX, 60).

Gınâyı haram veya mekruh görenlerin dayandığı belli başlı deliller ve bunlara verilen cevaplar şöylece özetlenebilir: 1. Bazı sahâbe ve tâbiîn âlimlerine nisbet edilen yoruma göre, "İnsanlardan öyleleri var ki Allah'ın yolunu -âyetlerini-alay konusu yaparak halkı sinsice O'nun yolundan saptırmak için söz eğlencesini satın alır. Küçük düşürücü azap işte bunlar içindir" (Lokmân 31/6) meâlindeki âyette geçen "lehve'l-hadîs" (söz eğlencesi, eğlendirici sözler) ifadesiyle gınâ kastedilmektedir. Bu yorumun taraftarlarına göre âyet, Nadr b. Hâris adlı şahsın Fars memleketlerine ticaret için gittiğinde oradan şarkıcı kadınlar getirerek insanları Hz. Peygamber'in etrafından uzaklaştırmaya çalışması üzerine nâzil olmuştur. Ayrıca bir hadiste (Tirmizî, "Büyûʿ", 51) yer alan bir atıf da bunu desteklemektedir. Şu halde Kur'an'a alternatif olma ve ona ihtiyaç bırakmama amacı taşıyan her şey gınâ olup "lehve'l-hadîs" kapsamına girer ki gınâ da "istiğnâ" ile (ihtiyaçsızlık) aynı kökten gelmektedir. Diğer bir yoruma göre ise lehve'l-hadîs "masal, asılsız sözler ve hurafeler anlatmak" demektir; âyetin iniş sebebi de adı geçen şahsın Fars memleketlerinden hikâye kitapları satın alarak Kureyşliler'e okuması ve insanları Kur'an'ı dinlemekten alıkoymaya çalışmasıdır. Karşı görüş sahipleri daha çok bu yorumu ve rivayeti esas alıp söz konusu hadisin zayıf olduğunu belirtirler. Ayrıca âyette doğrudan gınâyı yasaklayan bir anlam bulunmadığına ve eleştirilen davranış Allah yolundan saptırmak ve onu alaya almak için çaba harcamak olduğuna göre ister gınâ isterse başka şey olsun bu amaçla yapılan her şeyin, hatta mushaf satın alma veya Kur'an okumanın bile aynı hükümde olacağını ifade ederler (İbn Hazm, IX, 60; Gazzâlî, II, 282; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1493-1494; IV, 1950). 2. İbn Abbas'tan, "Siz, ağlayacak yerde dudak bükerek ve istihza ile gülerek bu söze mi -Kur'an'a-

hayret ediyorsunuz!” (en-Necm 53/59-61) meâlindeki âyette geçen “sâmidûn” kelimesinin Himyerîce’deki kök anlamının “gınâ” olduğu nakledilmiştir, dolayısıyla âyette gınâ kötülenmektedir. Gazzâlî, bu bilgiden hareketle gınânın yasaklandığı sonucunun çıkarılamayacağını, aksi takdirde âyette geçen ve kınanan gülme fiilinin de yasak olması gerekeceğini, normalde gülme haram olmadığı halde Kur’an’ı hafife alarak gülme nasıl haramsa aynı şekilde Kur’an’ı hafife alan veya ondan uzaklaştıran gınâ ve şiirin de haram olduğunu söyler. Bunu desteklemek üzere, “Şairlere ancak azıtmışlar uyar” meâlindeki âyetten de (eş-Şuarâ 26/224) bizzat şiir yazmanın haramlığı sonucuna varılamayacağını, zira burada inkârcıların şairlerinin kastedildiğini ilâve eder (İḥyâʾ, II, 282). 3. Enfâl (8/35), İsrâ (17/64, 81), Furkān (25/72), Kasas (28/55), Zümer (39/23) ve Nâziât (79/40-41) sûrelerinin âyetlerinden de gınâ aleyhine anlamlar çıkaranlar olmuş, karşı görüş sahiplerince bunların doğrudan gınâ ile ilgili olmadığı belirtilmiştir. 4. Müzik karşıtları görüşlerini desteklemek için birçok hadisi delil gösterirler. Bunların başında, “Ümmetim içerisinde gayri meşrû ilişkiyi, ipeği, şarap ve meâzifi helâl sayan bir grup olacaktır” meâlindeki hadis gelir (Buhârî, “Eşribe”, 6). Fakat hadiste geçen “meâzif” kelimesinin izahı hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Karşı görüş sahipleri bu hadislerin çoğunun zayıf olduğunu, sahih olanların da bizâtihi gınâyı değil birçok haramın işlendiği içkili, kadınlı eğlenceleri yasaklama anlamı taşıdığını belirtmişlerdir (Gazzâlî, II, 282; hadisler ve değerlendirilmesi hakkında bk. Düzenli, İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî, s. 45-128).

Öte yandan gınânın haram olduğu fikrine karşı çıkanlar, bu hususta âyet veya sahih hadis olmadığını belirterek aslî ibâha ilkesine dikkat çekerler; ayrıca yeryüzündeki her şeyin insanın emrine verildiğini bildiren, güzelliklerden yararlanmayı serbest bırakan yahut teşvik eden âyet ve hadisleri delil olarak zikrederler. Bu gruptaki âlimlerden Gazzâlî semâın (gınâ dinleme) mubahlığını usul açısından şöyle açıklar: “Müzik dinlemek haramdır demek Allah müzik dinleyen kişileri cezalandıracak demektir. Bu ise sırf akılla bilinebilecek bir husus değildir. Şu halde bu hususta naslara veya naslara dayalı kıyaslara başvurmak gerekir. Eğer bu konuda nas ve nassa kıyas yoluyla ulaşılan doğru bir sonuçlama yoksa müzik dinlemenin haramlığı iddiası boşa çıkmış olur” (İḥyâʾ, II, 268). Gazzâlî daha sonra ölçülü olsun veya olmasın güzel sesi dinleme, dinlemenin dinleyici üzerinde bıraktığı etki ve dinleyiciyle ilgili hususları açıkladıktan sonra

semâın mubah olduğunu belirtir; karşı görüşte olanların gerekçelerini tek tek ele alarak cevaplandırmaya çalışır (a.g.e., II, 268-284). Bu konuda geniş bir değerlendirme yapan Mâlikî fakihi İbnü'l-Arabî gınânın âlimlerin çoğuna göre gönülleri coşturan bir eğlence olduğunu, gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te bunun haramlığına dair bir delil bulunmadığını, hatta sahih bir hadiste gınânın mubahlığına dair delil olduğunu ifade eder. Bu hadisle ilgili açıklaması şöyledir: Hz. Ebû Bekir, bir defasında Hz. Âişe'nin evine girip orada iki câriyenin şarkı söylemekte olduğunu görünce onları azarladı; bunun üzerine Resûl-i Ekrem, "Onlara ilişme ey Ebû Bekir, bugün bayram günüdür" dedi (Buhârî, "ʿÎdeyn", 2, 3; Müslim, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 16). Eğer gınâ haram olsaydı Resûlullah'ın evinde icra edilmezdi. Hz. Ebû Bekir görünen duruma bakarak buna karşı çıkmış, Hz. Peygamber ise gönüllerin dinlendirilmesi hususunda yumuşaklık ve ruhsat gözeterek onlara ilişmemiştir. Çünkü her gönül sürekli olarak ciddiyeti taşıyamaz. Resûl-i Ekrem'in gınânın serbestliğini bayram günü ile illetlendirmesi bunun sürekli olarak yapılmasının mekruh olduğunu, fakat bayram, düğün gibi sebeplerle buna ruhsat verileceğini göstermektedir. Sonuç olarak gınânın haramlığı konusunda rivayet edilen bütün hadisler sened ve yorum bakımından çürük olduğu gibi bu konuda getirilen âyet yorumları da sağlıklı değildir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1053-1054).

Hacca teşvik ve hacıları coşturmak, savaşa katılacakları cesaretlendirmek gibi özel amaçlarla veya doğum, sünnet merasimi gibi sevinç günlerinde söylenen gınânın mubah, hatta bir kısmının mendup olduğu hususunda genel bir kabulden söz etmek mümkündür. Bazıları bunların cevazı için belirli çalgıların kullanılmaması şartına yer verir. Gınânın müstehcenliğe alet edilmemesi, başka haramlara yol açmaması, sözlerinin genel ahlâka ve din ilkelerine aykırı olmaması, vaktin çoğunu işgal eden bir meşgale haline getirilmemesi gibi şartlar ise üzerinde fikir birliği bulunan hususlardır (Gazzâlî, II, 279-282).

Lehinde ve aleyhinde zikredilen gerekçeler değerlendirildiğinde gınânın mutlak olarak yasaklanmadığı, belli kayıtlarla mubah sayıldığı, ancak diğer mubahlar gibi

bunun da haramın işlenmesine vesile yapılmasına karşı çıkıldığı görülmektedir. Fakat gerek sahabe ve tâbiîn gerekse müctehid imamların

şarkı ve çalgı aletleri konusunda genellikle olumsuz bir tutum içinde oldukları, nikâh, düğün, velîme gibi sevinç zamanlarında veya yol sıkıntılarını azaltmak yahut ıssız bir ortamın yol açtığı tedirginliği gidermek gibi mâkul sebeplerle izin verdikleri dikkate alınırsa, Endülüslü bilginlerden İbn Hazm ve İbnü'l-Arabî'nin ve diğer bazı hadisçilerin çalgı aletleri aleyhine rivayet edilen hadisleri hadis rivayeti teknikleri açısından zayıf ve hatta bir kısmını uydurma olarak nitelemelerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim şarkı dinlemeyi mubah sayan İbn Hazm bile bundan uzak durulmasını daha faziletli görmüştür.

Gınânın hükmü konusundaki kanaatin hukukî ilişkiler alanına yansımaları daha çok şahitliğin reddine yol açıp açmaması, müzik aletlerini satmanın hükmü ve müzik aletlerini telef durumunda tazmin problemi gibi konularda ortaya çıkar. Şarkı söyleme ve dinlemeye olumsuz yaklaşan fakihler genel olarak bunun adalet vasfını etkileyeceği, dolayısıyla şahitliğin kabulünü engelleyeceği kanaatindedir. Bu sonuca ulaşırken de daha çok kendi dönemlerindeki sosyal olgunun etkisiyle gınânın dinen yasak eylemlere (fısk) yol açması ihtimaline ağırlık verdikleri ve bunu meslek yahut meşgale edinenlerin umumiyetle toplum nazarında muteber sayılmayan içki düşkünü kimseler olduğunu dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Kâsânî'nin konuya ilişkin bir değerlendirmesinde mûsiki dinlemenin kalpleri inceltiği, ancak onunla fısk yapmanın helâl olmadığı ifade edilmiştir (Bedâʾiʿ, VI, 269). Fakihlerin çalgı aletlerine bakışının da bunların kendi dönemlerindeki işlevi ve harama yol açan eylemlere katkı sağlayıp sağlamaması ile irtibatlı olduğu, dolayısıyla müzik ve eğlence araçlarının satımı ve tazmini konusunda görüş ayrılıklarının bulunduğu görülmektedir. Meselâ Ebû Hanîfe, barbat (ud), davul, mizmâr (kaval, düdük, ney) ve def gibi eğlence aletlerinin satımını -mekruh olsa da-câiz gördüğünden bunlara verilen zararın tazmin edilmesi gerektiği, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise bu satımın bâtıl olduğu ve tazmin sorumluluğunun bulunmadığı kanaatindedir (a.g.e., V, 144). Şâfiîler, satım akdinin geçerli olabilmesi için satılan şeyin yararlanılabilir nitelikte bulunmasını şart koştukları ve müzik aletlerinden elde edilen yararı da dinen yok saydıkları için oyun-eğlence aletlerinin konu edildiği alım satımları bâtıl kabul etmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler de aynı görüşü benimsemiştir. İbn Hazm'a göre bu tür aletlerin satımı helâldir, dolayısıyla verilen zararın tazmin edilmesi gerekir (el-Muḥallâ, IX, 55).

İslâm dini insanın yaratılışının gereği olan maddî / bedenî ihtiyaç ve istekleri yanında ruhî / mânevî, bedîî / estetik ihtiyaç ve arzularını meşruiyet çerçevesinde karşılamasını mubah, hatta bazı durumlarda vâcip görmüş, diğer birçok meselede olduğu gibi mûsiki konusunda da ayrıntılı hükümler koymak yerine genel ilke ve amaçları belirlemekle yetinmiştir. İslâm âlimleri tarafından bir ihtiyaç olup olmaması yanında amacı ve sonuçları itibariyle tartışılıp değerlendirilen mûsikinin cevazı için dinin temel inanç, amel ve ahlâk ilkelerine aykırı olmaması, haramların işlenmesine yol açmaması, başkalarının hakkını ihlâl etmemesi şart koşulmuş, zamana ve somut olayın özelliklerine bağlı ayrıntılar bakımından ise fıkıh ekolleri arasında farklı kanaatlerin ileri sürüldüğü bir konu olarak İslâm kültür tarihindeki yerini almıştır. Dinin dolaylı şekilde ilgilendiği ve hüküm koyduğu mûsiki gibi konular bir bakıma kişinin dinî hassasiyeti ve ölçüleri içerisinde çözülebilecek nitelikte olduğundan öteden beri bunu bir tercih ve takvâ meselesi olarak değerlendirenler bulunmuştur. Fakat insanoğlunun kendini kontrol altında tutmasının zorluğu, insan tabiatının yasaklara temayülü, eğitimsiz kişilerin sübjektif ölçülerinin değişkenliği gibi sebeplerle bu gibi konularda birtakım objektif ölçüler getirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Esasen İslâm âlimlerinin konuyla ilgili görüş ve tavsiyeleri de bu ihtiyacın sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “ʿÎdeyn”, 2-3, “Eşribe”, 6; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 235-236, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 16; Tirmizî, “Büyûʿ”, 51; Nesâî, “İftitâḥu’ṣ-ṣalât”, 83; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 4-6; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 421; İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü Ẕemmi’l-melâhî (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Mevsûʿatü Resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ içinde), Beyrut 1414/1993, I, 67-87; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 92; IX, 55-63; a.mlf., Risâle fi’l-ġınâʾi’l-mülhî e mübâḥun hüve em maḥẓûr (nşr. İhsan Abbas, Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde), Beyrut 1987, I, 430-439; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Kahire 1976, II, 417-419; Gazzâlî, İḥyâʾ, İstanbul 1985, II, 266-302; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî,

Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1053-1054, 1493-1494; IV, 1950; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 128-129, 144; VI, 269; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşḳī), Kahire 1368, s. 222-250; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 467-468; XIV, 160-166; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, IV, 165-166; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut] içinde), V, 108-119; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1935-36, IV, 133-341; V, 1-126; İbn Kayyim el-Cevziyye, İġās̱etü'l-lehfân (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk-Beyrut 1414/1994, I, 254-298; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, IV, 221-222; VI, 13-14; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 402-407, 772-785; Şâtıbî, el-Muvafaḳāt, III, 225-239; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVII, 299-302; Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed el-Hafîd el-Herevî, ed-Dürrü'n-naḍîd, Kahire 1322, s. 193-199; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Îżâḥu'd-delâlât fî semâʿi'l-âlât (nşr. Ahmed Kâtib el-Hammûş), Dımaşk 1981, tür.yer.; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VIII, 96-106; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 348-350; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 188; Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ', İstanbul 1976, s. 171-203; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aḫbârü'l-muġannîn ve'l-muġanniyât, Beyrut 1990, s. 6, 7; Pehlül Düzenli, İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî (yayımlanmamış monografi, İstanbul 1998), İSAM Ktp., nr. 140989; a.mlf., "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", Marife, I/2, Konya 2001, s. 27-58; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, II, 199-202; Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", AÜİFD, XXXI (1989), s. 399-451; C. H. Farmer, "Gınâ", İA, IV, 773-777; Ehad Arpad, "Gınâ", a.e., IV, 777-779; H. G. Farmer, "Mûsikî", a.e., VIII, 678-687; a.mlf., "Ghināʾ", EI² (İng.), II, 1072-1075; O. Wright, "Mūsīkī", a.e., VII, 681-688; "Ġınâʾ", Mv.F, XXXI, 294-297; "Mizmâr", a.e., XXXVII, 107-108; "Meʿâzif", a.e., XXXIII, 167-182; H. Yunus Apaydın, "Mûsikî", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 347-352.

H. Yunus Apaydın

MÛSİKİ MECMUASI

Türkiye'de yayımı günümüzde de süren en uzun ömürlü mûsiki dergisi.

1 Mart 1948 tarihinde İstanbul'da Hüseyin Sadeddin Arel'in görüşleri doğrultusunda neşrine başlanan mecmua, 95-176. sayıları arasında Yeni Mûsiki Mecmuası, 224-246. sayılarında İleri Mûsiki Mecmuası adıyla çıkmıştır. Dergi neşrini uzun süre (sy. 1-400) aylık periyotlarla devam ettirmiş, 401-472. sayılar üç ayda bir yayımlanmış, 472. sayının ardından yayımına üç yıl ara verdikten sonra Mart 2005'te 473. sayı ile yeniden neşir hayatına dönmüştür. 13-192. sayıları İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı'nın yayın organı olarak çıkmıştır.

Mecmuanın ilk sayılarında Türk ve Batı müziğiyle ilgili makalelere yer verilirken zamanla ağırlık Türk mûsikisine kaymaya başlamış ve bir müddet sonra tamamen Türk mûsikisi makalelerinin yayımlandığı bir mecmua hüviyetini almıştır. Derginin yazı işleri müdürlüğünü sırasıyla A. İhsan Tayşılı, Lâika Karabey, Emin Karabey, Feridun Darbaz, Etem Ruhi Üngör, Mehmet Güntekin, Özgür Tarhan yapmıştır.

Türk ve Batı mûsikisi tarihi, makamlar, usuller, formlar, mûsikinin fizik ve edebî yönleri, ses sistemleri, çalgılar, biyografi, bibliyografya, klasik, dinî, askerî mûsikiyle halk mûsikisi ve folklor gibi konular etrafında şekillenen mecmuanın içeriği haber-aktüalite, röportaj, anket, tenkit ve polemiklerle desteklenip zaman zaman fotoğraflarla da zenginleştirilmektedir. Hüseyin Sadeddin Arel'in müzik politikasından müzik tarihine kadar pek çok makalesi bu mecmuada yayımlanmıştır. Sumer, eski Yunan, Hint, Arap ve Türk mûsikisine dair konuları içeren "Mûsiki Tarihi" ve "Armoni Dersleri", Ebûishakzâde Esad Efendi'nin Atrabü'l-âsâr'ının bazı kısaltmalarla "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri" başlığı altında neşri (sy. 9-24) bunlar arasında sayılabilir. Arel bazı yazılarında Arı, Asma, Gerigören, Gülümser, Kimo, Nişancı, Susak Emre ve Tanık gibi takma adlar kullanmıştır. Yine başta, Arel'in Temmuz 1948'de kurulan İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı'nda verdiği ders notları olmak üzere bir kısım eserler Mûsiki Mecmuası'nda tefrika edildikten sonra kitap halinde neşredilmiştir.

Arel’in 1-83. sayılarda aralıklarla tefrika edilen Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri (İstanbul 1968; Ankara 1991, 1993) ve Türklük mecmuasının ardından Mûsiki Mecmuası’nın 16-58. sayılarında yayımlanan Türk Musikisi Kimindir? (İstanbul 1969; Ankara 1988) adlı kitaplar yanında Rauf Yektâ Bey’in Encyclopédie de la musique et dictionnaire de conservatoire’da adlı ansiklopedisinde yer alan “La Musique Turque” başlıklı maddesi Orhan Nasuhioğlu tarafından Türkçe’ye çevrilerek bu mecmuada tefrika edildikten sonra Türk Mûsikisi adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1986).

İlk sayısından itibaren neşrettiği notalarla Türk mûsikisi repertuvarına büyük katkıda bulunan Mûsiki Mecmuası’nda pek çok araştırma ve inceleme de yayımlanmıştır. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Halil Can, “Türk Dinî Mûsikisi Ders Notları” (sy. 291-294, 296-297, 300, 308-309, 316), “Türk Mûsikisi Lügatı” (I, nr. 3-22) ve “Dinî Türk Mûsikisi Lügatı” (sy. 218-226); Yılmaz Öztuna, “Türk Mûsikisi Lügatı” (sy. 15-91); Etem Ruhi Üngör, “Halk Çalgılarımız Üzerine İnceleme Gezi Notları” (aralıklarla sy. 247-300); “Türkler’de Mûsiki Âletleri” (Hedwig Usbeck’in İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nde hazırladığı mezuniyet tezi) (sy. 235-243, 245-260); Altan Araslı, “Azerbaycan, Kırım ve Tatar Mûsikisi” (sy. 259-282); Ali Ufkî Bey’in Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı eserindeki güftelerin Cafer Ergin (aralıklarla sy. 233-324) ve Halil İbrahim Şener (aralıklarla sy. 373-407) tarafından Latin harflerine çevirisi.

Mecmuanın 1-300. sayılarının yazar adlarına göre fihristiyle (sy. 301-302) 1-364. sayılarının konu fihristi (sy. 365-368) yapılmış, ayrıca bazı özel sayılar çıkarılmıştır. Özel sayıların bir kısmı şunlardır: Mevlânâ (sy. 142), Halil Can (sy. 283-284, 2. bs., sy. 290), Karagöz Mûsikisi (sy. 310-311), İbn Sînâ (sy. 369), Rahmi Bey (sy. 376), Münir Nurettin Selçuk (sy. 379), Şevki Bey (Uşşak Şarkıları, sy. 387-388), Refik Fersan (sy. 392), Yektâ Akıncı (sy. 400), Osmanlı ve Mûsiki Özel Sayısı (sy. 465).

Bugüne kadar Mûsiki Mecmuası’nda en çok makale Etem Ruhi Üngör tarafından yazılmış, onu Lâika Karabey takip etmiştir. Çeşitli dönemlerde mecmuanın yazı kadrosunda yer almış diğer isimlerden bazıları şunlardır: Ali Rıza Avni, Ayhan Zeren, Bediî N. Şehsüvaroğlu, Cahit Atasoy, Cahit

Öney, Cahit Öztelli, Cinuçen Tanrıkorur, Donald S. Hoffman, Edip Özışık, Ercüment Berker, Ekrem H. Karadeniz, Eugenia Popescu Judetz, Gültekin Oransay, Hakkı Süha Gezgin, Halil Bediî Yönetken, Hayri Yenigün, İhsan Hisarlı, İsmail Baha Sürelsan, Kemal Emin Bara, Kemal İlerici, Karl Signell, Kurt Reinhard, Mehmet Güntekin, Mesut Cemil, Mustafa Yeşil, Osman Şevki Uludağ, Sadi Yaver Ataman, Sabahattin Volkan, Salih Murat Uzdilek, Mehmet Suphi Ezgi, Süleyman Arısoy, Süreyya Agayeva, Tümer Çepni.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Sadeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, hazırlayanın önsözü, s. XII; Haydar Sanal, “Arel, Hüseyin Sadeddin”, DİA, III, 353; Ferruh Gençer, “Musiki Yayımcılığı”, DBİst.A, V, 540.

Nuri Özcan

MÛSİKI-i OSMÂNÎ

(bk. DÂRÜLMÛSİKI-i OSMÂNÎ).

MUSIL, Alois

(1868-1944)

Çek şarkiyatçısı.

Bugün Çek Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Bohemya'nın Rychtarov şehrinde doğdu. Olomouc Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra 1891 yılında papaz olarak göreve başladı. 1895'te ilâhiyat doktorası yaptı ve Kudüs'e gidip Dominiken Kitâb-ı Mukaddes Okulu'nda ders verdi. 1896 ve 1897'de Kitâb-ı Mukaddes'te bahsi geçen yerleri tesbit etmek amacıyla Mısır, Filistin, Ürdün ve Güney Suriye'de masraflarını Çek İlimler ve Sanatlar Akademisi'nin karşıladığı arkeolojik arazi araştırmaları gezisi yaptı, özellikle Petra ve çevresindeki kalıntılar üzerinde yoğunlaştı. 1898 yılında Viyana Akademisi tarafından tekrar Petra bölgesine gönderildi. Bu çalışmaları dört yıl sürdü, bu arada Kusayru Amre, Tûbâ, Bâyir ve Muvakkar çöl kasırlarını keşfetti. Dolaştığı bölgelerde ayrıca bedevî Arap kabilelerinin sosyal hayatlarıyla yakından ilgilendi ve etnografik, folklorik araştırmalar yaptı. 1908'de yine Çek İlimler ve Sanatlar Akademisi'nin imkânlarıyla Kuzey Arabistan'da araştırmalar yapan Musil aynı yıl Olomouc Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde doçent, 1909'da

Viyana Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde profesör oldu. Bundan sonraki arazi çalışmalarında arkeoloji yanında haritacılığa da ağırlık verdi; Danimarkalı seyyah Carsten Niebuhr ve heyetinin öncülük ettiği Ortadoğu topografya çalışmalarını en yüksek noktasına ulaştırdı. Çizdiği haritalarla ilgilenen Viyana Askerî Coğrafya Enstitüsü kendisine çeşitli imkânlar tanıdı; yeni seyahatler yapmasına ve çalışmalarını yayımlamasına yardımcı oldu. Bu arada enstitü, onun çalışmalarına dayanarak bölgenin deniz seviyesinden olan yüksekliklerini ve Lut gölü civarındaki alçaklıklarını tesbit etti. Musil Hicaz demiryolu projesinde de önemli görevler aldı. İngiliz Deniz Kuvvetleri'nin haritalarına dayanan bilgilerin eksik tarafları onun yardımlarıyla tamamlandı. 1920'de Prag Üniversitesi'ne tayin edildi. 1920'li yıllarda araştırma gezileri dışında İngiltere ve Amerika Birleşik

Devletleri’nde bulundu.

Musil, I. Dünya Savaşı’ndan önceki yıllardan itibaren Ortadoğu’nun dünya siyasetinin odak noktası olmasından dolayı gezdiği yerlerde halkın siyasî görüşleriyle de ilgilenmiş ve elde ettiği bilgileri yayınlarıyla Batı dünyasına aktarmış, bunu yaparken de bilim adamı tarafsızlığını korumuştur. Öte yandan çalışmalarının kapsamını genişleterek özellikle 1934-1941 yılları arasındaki yayınlarında bir taraftan Libya, Fransız Sudanı (Mali), Sudan ve Etiyopya’ya, diğer taraftan Türkiye, İran, Afganistan ve Hindistan’a kadar olan toprakları konu edinmiş, böylece Batı dünyasının yalnız Ortadoğu’ya değil bütün İslâm dünyasına açılan önemli bir penceresi olmuştur. Şarkiyatçılığın en önemli isimlerinden biri ve bazı uzmanlık alanlarında ilk yol göstericisi olan Musil, 12 Nisan 1944’te öldüğünde Arap İlimler Akademisi (Dımaşk) dahil Avrupa ve Amerika’nın önde gelen ilim akademilerine üye seçilmiş, birçok üniversite tarafından şeref doktorluğuyla, birçok kuruluş tarafından da madalya ve çeşitli ödüllerle taltif edilmiş bulunuyordu.

Eserleri. Kusejr ‘Amra und andere Schlösser östlich von Moab (I-II, Vienna 1902, 1907); Sieben samaritanische Inschriften aus Damaskus (Vienna 1903); Arabia Petraea (I-IV, Vienna 1907-1908); Zur Zeitgeschichte Arabiens (Leipzig 1918); The Northern Heğáz: A Topographical Itinerary (New York 1926); Arabia Deserta: A Topographical Itinerary (New York 1927); The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary (New York 1927); Palmyrena: A Topographical Itinerary (New York 1928); Northern Neğd: A Topographical Itinerary (New York 1928); The Manners and Customs of the Rwala Bedouins (New York 1928); Poust’ a Oasa. Nová Arabie (Prague 1934); Lev ze Kmene Judova. Nová Habeš (Prague 1934); Mezi Eufratem a Tigridem. Novy Irak (Prague 1935); Dar Nitu. Novy Egypt (Prague 1935); Pod Himalajemi. Nová Indie (Prague 1936); Zeme Arijcu. Novy Iran. Novy Afghanistan (Prague 1936); Zaslíbená zeme. Nová Palestina (Praha 1937); Od Libanonu k Tigridu. Nová Syrie (Praha 1938); V Negebu (Praha 1938); Na Hermonu (Praha 1939); Italie v Africe. Nová Libye (Praha 1939); Most do Asie, Nové Turecko (Praha 1940); Novy zivot (Praha 1940); S kocovniky pouste (Praha 1941); Stara Ethiopie. Novy Sudan (Praha 1941); Krizák (Praha 1943).

Musil’in müstakil olarak basılmış haritalarıyla (A Map of the Northern Hegáz. 1:500.000 [New York 1926]; A Map of Northern Arabia. 1:1.000.000 [New York 1926]; A Map of Southern Mesopotamia. 1:1.000.000 [New York 1927]) ilmî dergilerde yayımlanmış çeşitli makaleleri ve müsvedde halinde kalmış başka eserleri de bulunmaktadır. Makaleleri içinde özellikle Zahranicní politika (yabancı politika) dergisinde yayımlanmış, içlerinde Türkiye üzerine olanların da bulunduğu aşağıdakiler, 1920’li yıllardaki İslâm ülkelerinin durumunu objektif biçimde Batı’ya açıklamasından dolayı büyük önem taşımaktadır: “Veci indické” (Hindistan hakkında III [1924]), “Veci afganské” (IV [1925]), “Veci arabské” (IV [1925]), “Veci perské” (IV [1925]), “Veci Turecké” (V [1926]), “Veci syrské” (VI [1927]), “Veci irácké” (VII [1928]), “Král Amánullah” (VIII [1929]), “Reformní dilo Mustafa Kemála” (IX [1930]), “V. Indii mezi poradani londynskymi” (Hindistan ve Londra Konferansı hakkında X [1931]).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 260-265; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 239; J. Rypka, “Alois Musil June 30th, 1868-June 300th, 1938”, Ar.O, X (1938), s. 1-34; a.mlf., “Alois Musil”, a.e., XV (1946), s. I-VIII; Michael Avi-Yonah, “Musil, Alois (1868-1944)”, EJd., XII, 715-716.

Mustafa L. Bilge

MUSKA

İnsanı kötü güçlerin etkisinden koruduğuna veya kısmet sağladığına inanılan, farklı biçimlerde ve taşınabilir nitelikte nesnelere verilen ad.

Sözlükte “yazılı şey” anlamına gelen Arapça nüsha kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Çoğunlukla insanlar tarafından taşınan, bazan da belli mekânlara yerleştirilerek kötü güçlerin etkisinden koruma sağladığı kabul edilen muska, prehistorik / çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere kadar pek çok inançta yaygınca görülen büyü ile yakından alâkalı kült nesnelerinden biridir. Taşıdığı mâna bakımından muskanın antik dinlerden günümüze kadar fazla değişmeden geldiğini söylemek mümkündür. Buna göre muska, sahip olduğuna inanılan sihrî güç (mana) aracılığıyla taşıyan kişiyi hem kötülüklerden koruyan hem kısmet getiren, çoğunlukla bir nesneden, bazan da yazı veya sembol şeklindeki gizemli karakterlerden oluşan özel objeleri ifade eder.

Dinler tarihi çalışmalarında muska kategorik olarak büyü kavramıyla alâkalandırılır. En basit tanımıyla büyü, özel birtakım metotlar aracılığıyla herhangi bir fenomeni veya olayı etkileme, değiştirme ya da dönüştürme özelliklerini haiz dinsel bir eylemdir. Büyü, daha çok bu konuda uzmanlaşmış kişiler tarafından tapınak gibi kutsal mekânlarda özel ritüeller eşliğinde icra edilirdi. Muskayı bu uygulamadan farklı kılan en önemli özellik onun insan tarafından taşınabilir olmasıdır. İptidaî insanın sahip olduğu, “Benzer, benzeri etkiler” mantığı büyü kavramının temelini oluşturur. Buna göre muska hangi varlığa karşı koruma sağlayacaksa ya o varlığa benzer bir şekilde yapılmalı ya da ondan bir unsur taşımalıdır. Böylece muska haline getirilen nesneye sahip olmak, muskanın kendisine benzetildiği meş’um varlığa da hükmetmek anlamına gelecektir. Muska yapma faaliyeti muhtemelen böyle bir zihinsel düzlem çerçevesinde başlamıştır.

Kâinattaki her türlü fenomenin oluşmasını sağlayan sebeplerin henüz bilimsel anlamda çözümlenemediği prehistorik dönemlerde, özellikle hastalık veya ölüm gibi olguların mitolojik sebeplere atıfla açıklanması,

ilkel insanın bu tip hadiselerin meydana gelişini kozmosta bulunduğuna inandığı bazı doğa üstü güçlerin saldırgan tutumuyla ilişkilendirmesine yol açmıştır. Böyle bir kozmik düzen anlayışında, saldırgan güçlerin tesirinden korunmak ciddi bir uygulamanın mevcudiyetini gerekli kılıyordu. Büyü fenomeninin korumaya yönelik bir uzantısı olarak muskanın önemi bu noktada ortaya çıkmış, muska, hayatı olması arzu edilen mekanik düzen içerisine çekmenin en vazgeçilmez metodu gibi al-gılanmış ve bu doğrultuda geliştirilmeye çalışılmıştır.

Muska inancıyla ilgili tarih öncesi devirlerden günümüze ulaşan nesneler hakkındaki düşünceler büyük oranda spekülasyona dayanmaktadır. Bununla birlikte antik dönemde süs olarak kullanılan bazı nesnelerin (bilezik, kolye, küpe, bileklik vb.) esasta muska fonksiyonuna sahip eşyalar olduğu bilinmektedir. Nitekim kötü güçlerin etkisine erkeklerden daha açık olduğuna inanılan kadınların söz konusu eşyaları daha fazla kullanmaları bu sebebe bağlanmaktadır. Muskalar vücutta genellikle korunulacak meş’um gücün görebileceği varsayılan açık yerlere takılırdı. Vücudun belirli yerlerine uygulanan dövmelerin de muska amacıyla yapıldığı konusunda güçlü deliller vardır.

Muska olduğu bilinen nesnelerin ilk örnekleri eski Mısır’da görülür. Eski Mısır’da muska hem yaşayan insanlar tarafından taşınır hem de öbür dünyada kullanılmak üzere ölülerin yanlarına bırakılırdı. Muskalar genellikle pişmiş topraktan, akik taşından, obsidyenden (volkanik cam) ve yeşim taşından yapılırdı. Bu maddelere bazan tanrı veya ona ait sembolik bir sûret verilirdi. Ölümden sonra bedensel bir halde yeniden dirilişi sağlayan “ka”yı sembolize eden kalp sağlık getiren ve belâları defeden tanrı Horus’un gözü, bereket getiren kurbağa sonsuz hayatı temsil eden “ankh”ın haç şeklindeki tasviri ve yeniden dirilişi ifade eden tesbih böceği sûreti en yaygın muska şekilleridir. Öbür dünyadaki yolculuğunda rehberlik etmesi için ölülerin yanına konulan yazılı parşömenler de yazılı türün ilk örnekleri olarak muska kategorisine dahil edilebilir.

Mısır’la aynı tarihlere denk gelecek şekilde (m.ö. 3000 civarı) bilinebilen ilk muska örneklerinin ortaya çıktığı diğer bir coğrafya Sumer-Asur / eski Ortadoğu topraklarıdır. Eski Ortadoğu halkları hastalık, doğal âfetler ve ölüm gibi her türlü fenomenin arkasında kötü güçler aradığı için onlardan

korunma kaygısı oldukça baskın bir büyü kültürünün oluşmasına yol açmıştır. Şehirlerin girişinde inşa edilen sfenks türünden yaratıklar anıtsal boyuttaki muskalara en güzel örneklerdir. Sfenksler şehri kötülüklerden koruma amacıyla konuyordu. Bunların yanında insanların çoğunun pişmiş kilden veya bazan granit ya da metalden yapılmış küçük muskalar taşıdığı bilinmektedir. Genelde damga-mühür şeklinde yapılan bu muskalar, muhtemelen hangi konuda koruyuculuk yapacaksa üzerine onunla ilgili mitolojik sahneler işlenirdi. Ay ve el motifi biçimindeki muskaların da kolye olarak taşındığı bilinmektedir. Öte yandan el ayası şeklinde yapılmış muskaların evlerin girişine asıldığı anlaşılmaktadır. Semitik kavimlerde sıkça görülen bu geleneğin yahudi kültüründe "mezuza" şeklinde varlığını sürdürdüğü sanılmaktadır. Nâdir rastlanan muska örneklerinden biri de düğüm atılmış iplik takılardır; atılan her düğüm meş'um varlığın saldırısını önleyen engeller haline dönüşmüş oluyordu. Bazı durumlarda ip üzerindeki düğümleri çözme kişinin tâlihini açma anlamında bir ritüel olarak tatbik edilmekteydi. Ayrıca Eski Ahid'deki referanslardan anlaşıldığı kadarıyla İsrâiloğulları'nın komşusu olan pagan Filistîli askerler savaşta korunmak için muskalar taşır (II. Samuel, 5/21), göçebe putperestler hayvanlarına muska takarlardı (Hâkimler, 8/21). Benzer uygulamaya, kendilerinin ve çocuklarının yanı sıra evlerini ve hayvanlarını da kötü güçlerden korumaya çalışan Eski Grek kültüründe rastlanır.

Her ne kadar felâketlerin arkasında meş'um güçlerin bulunduğunu öngören pagan inançlara şiddetle karşı çıksa da, bugün muska kültünün en çok tasvip gördüğü inançların başında Yahudilik gelir. İbrânîce'de muska kame'a / kami'a ile bazan "mühür" mânasında kullanılan hôtam kelimeleriyle karşılanır. Kame'anın "bağlanmış şey" şeklindeki yaygın anlamı, muhtemelen muskanın koruyucu niteliğiyle taşınma özelliğine işaret etmektedir. Hôtam ise eski Ortadoğu'daki putperest inançların devamı olarak meş'um gücün etkisini engelleyici iktidar sembolü mühür-muskaların hatırasıdır.

Esas itibariyle Eski Ahid'de putperestlerin kabul ettiği anlamda her muska yasaklanmıştır (İşaya, 3/20). Bununla birlikte Tanrı'nın emriyle ve Tanrı'yı hatırlatma amacıyla oluşturulan ve daha sonra kendilerine koruyucu özellik de atfedilen birtakım sembolik eşya veya unsurların kullanıldığı görülmektedir. Nitekim ele ve alna takılan tefillin (Tesniye, 11/18), evlerin

girişlerine konulan mezuza (Tesniye, 11/20, krş. Çıkış, 11/7), elbiselerin dört köşesine yapılan püsküller (Tesniye, 22/12), meş'um güçlere karşı yapılan kutsama duası (Sayılar, 6/24-26) bu anlayışın klasik örneklerindendir.

Yahudilik'te Ortaçağ'lara doğru muska kültürü yaygınlaşır. Talmud, "doğruluğu ispatlanmış muskaları" diğer muskalardan ayırmak suretiyle yahudi Tanrı'sı adına yapılan muskaları onaylamış olmaktadır (Shabbath, 60a). Ortaçağ'lara ait Şimuş Tehillim isimli bir eser Mezmurlar'ın koruyucu etkisinden bahseder ve özellikle 67. Mezmur'un yedi kollu şamdan şeklinde yazılıp koruyucu bir muska olarak takılması gerektiğini kaydeder.

Kabala'nın sihir uygulamaları aracılığıyla muska Ortaçağ Yahudiliği'nde hızla yayılmıştır. Kabalacı çevrelerde bazı şifre -yazılarla yazılmış muskalar genellikle elbisenin en iç kısımlarında saklanırdı. Maimonides gibi rasyonalist filozofların eleştirisine rağmen Aydınlanma dönemine kadar muska Yahudilik'te yaygınlığını korumuştur. XVIII. yüzyıldan sonra Doğu Avrupa Hasidik Yahudiliği hariç muska uygulamaları Yahudilik'te kısmen de olsa etkinliğini kaybetmiştir.

Yahudilik'te muskalar çok çeşitli şekillerde yapılmaktaydı. Dâvud yıldızı, üzerine Tanrı'ya ait Yahve adının "h"sinin veya "yh"sinin ya da Tanrı'yı ifade eden "şadday" isminin kazındığı el şeklinde muskalar, üzerinde yedi kollu şamdan veya Süleyman mührünün sûretleri çizilmiş metinler yahut bazan sadece Eski Ahid'den yapılan alıntılardan oluşan yazılar, Kabalacı çevrelerde anlamı tam bilinmeyen "abrakadabra" formülasyonu yazılı kâğıtlar, üzerlerine melek veya cin sûretleri çizilmiş parşömenler en yaygın örnekler arasındadır.

Hıristiyanlık'ta muskanın Yahudilik'teki kadar yaygın bir fenomen olmadığı görülmektedir. Muska Yeni Ahid'de olumsuz anlamda büyüyle ilişkilendirilir (Resullerin İşleri, 19/18, 19). Muskanın Hıristiyanlık'ta kullanımı Ortaçağ'lardan itibaren kısmen yaygınlık kazanır. Özellikle Kudüs'ten getirilen Îsâ'nın haçından parçalar ilk muska örneklerindendir. Küçük haçlar ve Meryem'i tasvir eden küçük ikonalar da önemli muska çeşitleridir. "Pater Noster"

(gökteki babamız) lafzının harflerinde yapılan değişimle elde edilen “Sator Arepo” ibaresi yazılmış küçük kâğıtlar da yazılı muskanın en bilinen türüdür. Muhtemelen Hıristiyanlık’ta sakrament kültürü muskanın koruyucu fonksiyonunun önüne geçmiş ve yayılmasına imkân vermemiştir. Katoliklik ve Ortodoksluk’ta az da olsa görülen muska uygulaması Protestanlık’ta tamamen yasaklanmıştır.

Eski Hint, İran ve Roma kültürlerinde olduğu gibi eski Türkler arasında da özellikle hayvanların vücutlarına ait parçaların muska şeklinde kullanıldığı bilinmektedir. Altay Türkleri’nde kuş tüyü koruyucu olarak taşınıyordu. Şahinden alınan kemikler ve kurt dişleri de insanların taşıdıkları klasik muskalardandır. Tanrıça Umay’ın tasvirlerini içeren sûretler boyunda kolye olarak taşınmaktaydı. Hem eski dinlerde hem yaşayan iptidaî veya gelişmiş inanç biçimlerinin neredeyse tamamında ortaya çıkan muska olgusu, bilhassa çok zengin bir muska geleneğine sahip Hintliler arasında ve Budist kültüründe hâlâ yaygın biçimde varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. A. Irvin, “Amulets”, DB2, s. 29; Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin Anahatları, İstanbul 2002, s. 59, 60; J.-P. Roux, Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar (nşr. Aykut Kazancıgil - Lale Arslan), İstanbul 2005, s. 163; P. L. Garber, “Amulets”, IDB, I, 123; R. Posner, “Amulet”, EJd., II, 906, 909-910; R. C. Thompson, “Charms and Amulets (Assyro-Babylonian)”, ERE, III, 410, 411; E. von Dobschutz, “Charms and Amulets (Christian)”, a.e., III, 416; Ed. Naville, “Charms and Amulets (Egyptian)”, a.e., III, 431; L. Deubner, “Charms and Amulets (Greek)”, a.e., III, 438; A. R. S. Kennedy, “Charms and Amulets (Hebrew)”, a.e., III, 440; W. Crooke, “Charms and Amulets (Indian)”, a.e., III, 442; L. C. Casartelli, “Charms and Amulets (Iranian)”, a.e., III, 448; R. Wünsch, “Charms and Amulets (Roman)”, a.e., III, 463; T. H. Gaster, “Amulets and Talismans”, ER, I, 243-246; S. Epstein, “Amulets”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Vigoder), New York 1997, s. 46.

Kürşat Demirci

KELÂM.

Muska, bazı hastalık ve afetlerden koruduğuna ya da bunları giderdiğine inanılarak üstte taşınan, suda eritilerek içilen veya yakılıp tütsülenen yazılı kâğıdı ifade eder. Muskacılıkta muska yazan hocanın, muskaya malzeme teşkil eden yazı ve nesnelerin veya kendisi için muska hazırlanan kişinin etkinliği söz konusudur. “Ocakçılık” diye bilinen yöntem birincisine, muska için yazılan âyetler ve esmâ-i hüsnâ, muskanın yazıldığı kâğıt, mürekkep, mahfaza, tarih ve saati ikincisine, hakkında muska yazılan kişiyle ilgili astrolojik veriler üçüncüsüne örnektir. Muska değişik yöntemlerle hazırlanmakta olup ilki kâğıt vb. nesneler üzerine âyet ve dualarla ilâhî isimlerin, melek veya efsanevî kişi adlarının, tılsımlı sözlerin, İbrânîce, Süryânîce ve Keldânîce yazıların yazılması, insan veya hayvan figürleri ve yıldız işaretlerinin çizilmesi suretiyle hazırlanan muskalardır. İkincisi yapılış amacına uygun düşen âyet, dua, isim vb.nde geçen harflerin ifade ettiği rakam değerlerinin (ebced hesabı) belli bir usulle karelere yerleştirilerek şekiller (vefk) oluşturulması biçimindedir. Kadîm kültürlerdeki inanca göre ebced harfleriyle sayılar arasında gizli bir ilişki bulunmaktadır ve her harf tanrıya veya semavî güçlerden birine tekabül etmektedir. Dolayısıyla harflere yüklenen sayı değerleri kullanılarak elde edilen ebced hesabı sırrî varlıklar dünyasıyla (meselâ cinler) ilişki kurmanın bir yolu olarak düşünülmüştür. Ebcedde yer alan yirmi sekiz harfin ilk dokuzuna 1’den başlamak üzere tek hâneli, ondan sonra gelen onuna 10’arlı, daha sonra gelen onuna 100’erli değerler yüklenir, böylece son harfe 1000 değeri verilir. Meselâ insanları bir araya getirmek için “yâ câmi‘”, vesvese ve evhama kapılanları iyileştirmek için “es-selâm”, işlerin açılması ve iyi gitmesi için “yâ fettâh”, rızkın çoğalması için “yâ rezzâk” isminden; insanları kötülüklerden korumak için Âyetü’l-kürsî, Muavvizeteyn gibi sûrelerle çeşitli şifa âyetlerinden, bir şahsı celbetmek için onun ve annesinin adıyla bir araya getirilmesi istenen kişinin ve annesinin adlarından bir vefk oluşturulur. Bu amaçla misk ve za‘ferandan yapılmış güzel kokulu mürekkep kullanılır. Muska hazırlanmasındaki üçüncü yöntem, Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilen risâlede görüldüğü gibi yıldıznâme veya falnâme usulüdür. Bu yöntemde önce Arap alfabesinin

işaret ettiği sembolik anlamlardan oluşan falnâmeler ve her birinin yazılışının etkili sayıldığı vakit ve saat cetvelleri düzenlenir, daha sonra bunlar bir torbaya konularak çekilir. Çıkan her harfin sembolize ettiği anlama göre hüküm çıkarılır.

Muskalar üçgen, dörtgen, kalp ve silindir biçiminde katlanarak en az üç kat olmak üzere muşambaya sarılıp dikildikten sonra boyuna veya koltuk altına asılır ya da belden yukarı ve ön tarafta elbisenin görünmeyen bir yerinde taşınır. Bazı yörelerde üçgen şeklindekilere muska, dikdörtgen ve silindir biçiminde olanlara "mutlak" denilir. Üçgen iki muskanın birbirine geçmesinden altıgen şeklinde muskalar elde edilir. Aynı zamanda yahudilerin de sembolü olan altı köşeli yıldızın Hz. Süleyman'ın mührü olduğu ve muskacılıkta özel bir etkisinin bulunduğu kabul edilir. Muskanın özellikle Bektaşîler'de Hz. Fâtıma'nın eli kabul edilen pençe-i âl-i abâ şeklinde de düzenlendiği görülür. Üzerinde Âyetü'l-kürsî, Fâtiha, İsrâ ve Kalem sûreleriyle "karınca duası" yazılı olan muskalara "boylama", Allah'ın bin bir ismini kapsayan ve kötülüklerden korunmada mânevî bir zırh kabul edilene "cevşen", omuzdan bele doğru çapraz olarak asılana "hamayil" (hamâil, hamaylı), yazıları küçültülmüş dualardan oluşan kitapçık şeklindekine "en'âm" adı verilir. Muska karşılığında Kuzey Afrika'da "hırz", Doğu Arabistan'da "hamâye, hâfız, ûze" gibi kelimeler kullanılır. Muskalar taşıyanın durumuna göre farklı mahfazalar içinde saklanır ve güçlü kuvvetli, yakışıklı, güzel insanlarla saralı, inmeli, cinler tarafından çarpılmış hastalara, ayrıca gösterişli at, koç, inek gibi hayvanlara takılır.

Muskalar genellikle büyünün bozulması, iki kişi arasında muhabbet sağlanması, eşleri birbirine ısındırma veya soğutma, kısmetin açılması; sebebi belirsiz korku, baş ve karın ağrısı, sara gibi hastalıkların tedavisi; kıymetli şeylerin çalınmaktan korunması, yitiklerin bulunması; zararlı hayvanlardan, eşkıya ve zorbalardan korunma, ziraat ve ticaretin hareketlendirilmesi gibi amaçlarla yapılır. Muskanın nazara karşı korunmak için takılması da söz konusudur.

Kültürel bir miras olan muska ve muskacılık, ilâhî dinlerde önemli bir yere sahip bulunan duanın yozlaşmış şekli yahut hastalık ve kötülüklerle sebepleri arasında doğru ilişki kuramayan ilkel toplulukların bir yanılgısıdır.

Câhiliye Arapları gizli güçlerin etkisini gidermek ve nazardan korunmak için boyunlarında “tebgîz, nüfre, tencîs, temîme, nüşre, azâim, ta‘vîz (ûze), tevele, hasûme” gibi adlar verilen muskalar taşıyor, hastaların başını veya ağrıyan organını tutarak okuyup üfleyen kâhin ve büyücülerin onlara sıhhat vereceğine inanıyorlardı. Câhiz, cinleri istihdam ederek (azâim) büyü yapan veya yapılan büyüleri bozan kişilerden söz eder (Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 186). Cevâd Ali ise Araplar’ın en çok tevele (muhabbet) ve nüfre (nefret) muskaları yaptırdıklarını bildirir (el-Mufaṣṣal, VI, 739-756).

Anadolu ve Balkanlar’da uygulanagelen muskacılığı besleyen bir kaynak da eski Türk âdet ve inançlarıdır. İslâm’dan önce

Uygurlar’ın, yanında taşıyana saadet getireceğine, baş ağrısına iyi geleceğine, hayvanların toplu ölümlerine mani olacağına inanılan tılsım çeşitlerini kullandıkları (Anadol, s. 189-190); Türkmenler’in ve Baraklar’ın yaşadıkları yerlerde tılsım izlerine rastlandığı; muskalarda eski Uygur ve Göktürk alfabelerindeki harflere benzer harflerin kullanıldığı görülmekte, bu geleneğin Doğu Türk lehçelerinde “arvıç, arbıç, arbav” şeklinde adlandırıldığı; “arbavcı” adı verilen kişilerin yılan sokmuşlara okuduğu, şamanların “yada” adı verilen yağmur taşı ile yağmur yağdırdıklarına inanıldığı bilinmekte ve arkeolojik kazılarda elde edilen malzemelerde nazarlık, muska, tılsım gibi inançların izlerine rastlanmaktadır (İnan, s. 145-150; Barlas, s. 146; Araz, s. 162-166; Anadol, s. 97-104).

İslâm kültüründe muskacılık, fetihler sonucu yeni müslüman olan kitlelerin farklı inanç ve geleneklerinin tesiriyle yeni şekiller kazanarak yaygınlaşmıştır. Başlangıçta Ca‘fer es-Sâdık ve Câbir b. Hayyân gibi âlimlere nisbet edilen uygulamalar sebebiyle sadece Şiî ve Batınîler arasında görülürken ilk Mu‘tezile ulemâsının muhalif görüşlerine rağmen zamanla Sünnîler’e de geçmiş, müneccimler ve cinci hocalar İslâm âleminin her tarafında ortaya çıkmaya başlamıştır. Tabiatta görülen garip olayları bazı insanların psikolojik yapılarının (nefis) özel bir fıtrata sahip olması, unsurî cisimlerin özellikleri (havâssü’l-eşyâ) ve gök kuvvetleriyle yer cisimlerinin mizaçları arasındaki etkileşim olmak üzere üç sebebe bağlayan İbn Sînâ sihri birincisine, mûcize ve kerameti ikincisine, tılsımı üçüncüsüne örnek gösterir (el-İşârât ve’t-tenbîhât, s. 203). Havâtîm, azâim, rukye ve duhân gibi yöntemlerden söz eden İbnü’n-Nedîm, bazı filozof ve

medyumların yıldızlara bakarak tılsımlar yaptığını kaydetmekte, tılsımı ak sihir (et-tarîkatü'l-mahmûde) ve kara sihir (et-tarîkatü'l-mezmûme) diye ikiye ayırmaktadır (el-Fihrist, s. 370-371). Fahreddin er-Râzî sihri sekiz çeşide ayırmakta, sihirbazlar içinde güçlü nefislere sahip olanlardan, ayrıca nesnelerin havassından ve yer ruhlarının (cinler) kullanılması suretiyle yapılanlarından söz etmekte (Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 206-213), İbn Haldûn ise yıldızlardan yardım alarak yapılana tılsım, doğrudan nefsânî yeteneklerle yapılana da sihir dendiğini yazmaktadır (Muḳaddime, III, 1147-1158). Bazı Batı'lı araştırmacılar Gazzâlî'nin de bir tür muska çeşidi olan "bedûh"tan söz ettiğini ve onun denenmiş etkisini benimsediğini kaydetmekte ise de bu iddia tamamen yersizdir (DİA, V, 336).

Muskacılık konusunda eser verenlerin başında Keldânî ilim ve kültürünü yaşatmayı amaç edinmiş bulunan, eserlerinde ağırlıklı olarak sihir, tılsım ve simya gibi konuları işleyen, fakat gerçek veya hayalî bir şahsiyet olduğu konusu tartışılan İbn Vahşiyye gelmektedir. İkinci isim Ahmed b. Hilâl'dir. Bu konuda her ikisinin de Kitâbü'r-Ruḳā ve't-teʿâvîẕ adlı eserinin bulunduğu kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 379). Daha sonra Ġāyetü'l-ḥakîm ve eḥaḳḳu'n-netîceteyn bi't-taʿẕîm adlı eseriyle (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2794; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1748) Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî, Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ isimli kitabıyla (Beyrut, ts.) Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâri'l-kübrâ'sıyla (Beyrut, ts.) İbnü'l-Hac et-Tilimsânî zikredilebilir. Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ ile Şümûsü'l-envâr ilâhî isim ve sıfatlarla çeşitli zikir ve duaların esrar ve havassı üzerine kurulmuştur. Ayrıca Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-havâs ve Keyfiyyet-i Celb ve Teshîr adlı Türkçe eseri (İstanbul 1341) bulunmaktadır. Bu kitap büyük oranda Bûnî'nin eserinin Türkçe'ye tercümesinden oluşmaktadır.

Muska İslâm tarihi boyunca sadece avamı etkilemekle kalmamış, bazı din âlimleriyle devlet adamları da söz konusu yöntemlerden medet ummuştur. Bu telkinlerin etkisinde kalan kumandan ve padişahlar savaşa çıkarken kurşun işlememesi, kılıcın kesmemesi, ayrıca düşman tarafından görülmemeleri, suikast ve hastalık gibi tehlikelerden uzak kalmaları için tılsımlı gömlekler giymeye ve muskalar taşımaya başlamışlardır (Anadol, s. 116-125). Topkapı Sarayı Müzesi'nde bu tür eşyaların muhafaza edildiği Sihir ve Tılsımlar Dolabı adıyla bir dolap bulunmaktadır.

Din âlimlerinin bir kısmı Allah'ın kelâmı veya O'nun isim ve sıfatlarından biriyle yapılması, anlamlı cümlelerin yazılması ve şirke sebep teşkil etmemesi, ayrıca bir vesile olduğuna inanılması durumunda muskaya karşı çıkmamışlardır (Nevevî, XIV, 169; İbn Hacer, X, 195). Bu âlimlere örnek olarak kadını kocasına sevdirmek için yapılan muskayı bir bakıma ziynet kabul ederek câiz gören Şevkânî ile İbn Raslân gösterilebilir (Neylü'l-evṭâr, VIII, 239-244). Bazı âlimlerse İslâm dışı kültürlerin ürünü ve devamı olan muskayı câiz görmemişlerdir. Tuz ve demirle rukye yapmayı, düğüm atmak ve Süleyman mührü çizmek suretiyle muska düzenlemeyi tasvip etmeyen İmam Mâlik bunlar arasında sayılabilir (Nevevî, XIV, 182). Ukbe b. Âmir el-Cühenî'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği, "Üzerinde temîme ve vedîa (muska) taşıyanı Allah muradına erdirmesin ve muhafaza etmesin" meâlindeki hadisle (Müsned, IV, 154) Resûl-i Ekrem'in bir seferde develerin boynuna asılmış muskaların (kılâde) ve kirişlerin koparılıp atılmasını istediğine dair rivayet de (Buhârî, "Cihâd", 139; Müslim, "Libâs", 105) bu görüşü teyit etmektedir. İlgili hadisleri değerlendiren Tahâvî, bu tür takıların belâ gelmeden önce takılması durumunda şirk olacağı için yasak edildiğini, belâ geldikten sonra takılmasında ise herhangi bir sakıncanın bulunmadığını kaydetmektedir (Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 325).

Câhiliye dönemi ulûhiyyet inancına bakıldığında en yukarıda Tanrı'nın, yeryüzünde cinlerin, bunların heykelleri olan putların, bunlarla temas halindeki kâhin, büyücü ve falcıların olduğu, bu kişilerin cinlerden aldıkları güçle tabiat üzerinde tasarrufta bulunduklarını iddia ettikleri görülür. Ayrıca muskalar üzerindeki insan ve hayvan figürleri, gizemli şekiller, garip harfler ilkel dinlerin inançlarının veya Hurûfîlik, Bâtınîlik gibi felsefî görünümlü sistemlerin ifadesi durumundadır. Şüphe yok ki bu tarz inanç sistemlerinin devamı niteliğindeki muskacılık İslâm dininin tasvip etmeyeceği bir uygulamadır. Muskacılığın bir fantezi olarak icra edilmesi yahut insanların sömürülmesine vasıta kılınması halinde bâtıl inanç, hurafe ve ahlâkî yozlaşma problemleriyle karşı karşıya gelinir. Bunların dışında, meselâ kutsala saygı gibi mâsum bir amaçla Kur'an âyetlerinin yazılıp taşınmasında sakınca görülmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 154; Buhârî, “Cihâd”, 139; Müslim, “Libâs”, 105; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 186; İbn Vahşiyye, Filâḥatü’n-Nabaṭiyye (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984, I, 5-8; İbn Kuteybe, Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs: Hadis Müdafaası (trc. M. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul 1979, s. 236-247; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, IV, 325; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 369-371, 379; İbn Sînâ, el-İşârat ve’t-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler (nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 200-203; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1947, s. 438; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 206-213; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü’l-maʿârifi’l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’s-sekāfiyye), s. 530; Nevevî, Şerḥu Muslim, XIV, 169, 182; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1147-1158; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), X, 195; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VIII, 239-244, 329;

Yûsuf Muhammed el-Hindî, el-Cevherü’l-ġālî fî ẖavâṣṣi’l-müs̱elles̱ li’l-Ġazzâlî, Kahire, ts. (Mektebetü’ş-Şeyh Abdülmün‘im es-Sabrî el-Kütübî), s. 10-52; L. Bruhl, Le mentalité primitive, Paris 1922, s. 54; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 739-756; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1972, s. 145-150; Uğurel Barlas, Anadolu Düğünlerinde Büyüsel İnanmalar, Karabük 1974, s. 146; Rıfat Araz, Harput’ta Eski Türk İnançları, Ankara 1995, s. 162-166; Cemal Anadol, Tarihten Günümüze Kadar Dünyada ve İslâmiyette Halk İnanışları: Büyü (Sihir-Tılsım), İstanbul, ts. (Devlet Yayın ve Dağıtım), s. 54-81, 97-104, 116-125, 189-190; Râcî el-Esmer, İṣâbetü’l-ʿayn, Trablus 1991, s. 74-81; W. H. R. Rivers, Tıp, Büyü ve Din (trc. İbrahim Enis Köksaldı), İstanbul 2004, s. 17-21, 71-129; Orhan Şaik Gökyay, “Tılsımlı Gömlekler”, Büyü ve Sanat, sy. 29, İstanbul 2003, s. 62-77; Yasemin Masaracı, “Büyüleyici Muskalar”, Collection, sy. 16, İstanbul 2004, s. 50-52; B. Carra de Vaux, “Hamail”, İA, V/1, s. 172-173; Pakalın, I, 716-718; Cengiz Kallek, “Bedûh”, DİA, V, 336.

İlyas Çelebi

MUSLİHUDDÎN-i LÂRÎ

(bk. LÂRÎ, Muslihuddin).

MUSLİHUDDİN MUSTAFA

(ö. 896/1491)

Zeyniyye tarikatının Vefâiyye kolunun kurucusu, Şeyh Vefâ diye tanınan mutasavvıf, âlim ve şair.

Konya'da doğdu. Lâmiî Çelebi, onun bir kitabın kapağına künyesini Mustafa b. Ahmed es-Sadrî el-Konevî el-Med'uv bi-Vefâ şeklinde kaydettiğini ve kendisinin bu kitabı gördüğünü söyler (Nefehât Tercümesi, s. 559). Bazı müelliflerin babası olarak kaydettikleri Hacı Yahyâ (Safâyî, vr. 10b) onun dedesidir. Vefâ, İbnülvefâ, İbn Vefâ, Vefâzâde, Ebü'l-Vefâ gibi lakaplarla anılır. Ancak şiirlerinde mahlas olarak kullandığı "Vefâ" diğerlerinden daha çok yaygınlık kazanmıştır. İbn Vefâ lakabını annesinin adı olan Vefâ'dan almıştır (Mecdî, s. 251). Konya Meram'da onun adına yaptırılan caminin 875 (1470-71) tarihli vakfiye sûretinde tam adından sonra "eş-şehîr bi-veled-i Vefâ" şeklindeki kaydın dedesi hakkında olduğu, Vefâzâde lakabının dedesinden geldiği ileri sürülmüştür (Konyalı, s. 553). Ebü'l-Vefâ lakabının Vefâ adında bir oğlu olduğu için mi yoksa övgü amacıyla mı söylendiği belli değildir. Bazı kayıtlardan iki oğluyla bir kızının olduğu ve kızını Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin neslinden Şeyh Âbid Çelebi ile evlendirdiği anlaşılmaktadır (Erdemir, s. 33-34).

Muslihuddin Mustafa, o dönemde Karamanoğulları'nın elinde bulunan Konya'da başladığı öğrenimini babasıyla birlikte gittiği Osmanlılar'ın başşehri Edirne'de tamamladı. Kaynaklar onun zâhir ve bâtın ilimlerine vâkıf, hatta müctehid seviyesinde olduğunu, mûsiki, astronomi alanlarında, vefk hazırlamakta mahareti bulunduğunu kaydettikleri halde tahsil dönemi ve hocaları hakkında bilgi vermez. Edirne'de Debbağlar İmamı diye tanınan Muslihuddin Halîfe'ye intisap eden Muslihuddin Mustafa, daha sonra şeyhinin işaretiyle Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'nin ileri gelen halifelerinden Abdüllâtîf el-Kudsî'nin müridi oldu. Seyrü sülûkünü tamamlayıp Konya'ya döndü ve irşad faaliyetine başladı. Karamanoğlu İbrâhim Bey onun için Meram'da bir cami ve hankah yaptırdı; ardından kendisi ve mensupları tarafından vakıflar tesis edildi.

İlgili vakfiye sûretlerinden caminin Muharrem 864'ten (Kasım 1459) önce inşa edildiği anlaşılmaktadır (Konyalı, s. 552-556).

Konya'da ne kadar kaldığı bilinmeyen Muslihuddin Mustafa'nın hacca gitmek için Antalya'dan bindiği geminin korsanlar tarafından kaçırılıp Rodos adasına götürüldüğü, kız kardeşi ve bazı arkadaşlarıyla birlikte esir edildiği, Karamanoğlu İbrâhim Bey tarafından fidyesi ödenip kurtarıldığı ve kendisinin bu olaydan sonraki bir tarihte İstanbul'a gittiği kaydedilmektedir. İbrâhim Bey'in onun için cami yaptırması ve kendisini esaretten kurtarması dikkate alınarak şeyhin İbrâhim Bey'in vefat tarihi olan 868'den (1464) sonra İstanbul'a gittiği söylenebilir (Erdoğan, s. 11-12).

Muslihuddin Mustafa, İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed'den büyük yardım ve destek görmüş, padişah onun için adına nisbetle Vefâ diye anılacak olan semtte bir cami ile çifte hamam yaptırmış, ayrıca içindeki binalarla birlikte caminin yakınında bulunan araziyle Çorlu kazasına bağlı Kepelim köyünü şeyhe temlik etmiştir. Camiyi II. Bayezid'in inşa ettirdiğine dair kayıt (Ayvansarâyî, I, 130) doğru değildir. Caminin yanındaki arazide şeyh tarafından derviş hücreleri, kütüphane, dervişler için evler ve imaret niteliğinde bir mutfak yaptırılmış, Fâtih Sultan Mehmed'in temlik ettiği arazileri, bu araziler üzerindeki bazı binaları ve şahsî kitaplarını Receb 890 (Temmuz 1485) tarihinde vakfetmiştir (Erünsal, sy. 1 [1997], s. 55-62). Vakfiyedeki bu bilgiler, cami ile birlikte derviş hücrelerinin de Fâtih tarafından yaptırıldığına dair kayıtların (Ramazanzâde Mehmed Çelebi, s. 153; Âlî Mustafa Efendi, vr. 85b) ve derviş hücreleri, mutfak ve kütüphanenin II. Bayezid tarafından yaptırıldığı şeklindeki görüşlerin (DBİst.A, VII, 174) doğru olmadığını göstermektedir (bk. ŞEYH VEFÂ KÜLLİYESİ; ŞEYH VEFÂ KÜTÜPHANESİ).

Sadrazam Karamânî Mehmed Paşa ve diğer devlet adamları nezdinde Muslihuddin Mustafa'nın büyük itibarı olduğu, sadrazam başta olmak üzere birçok devlet adamının kendisine vefk hazırlattığı nakledilir. Onun Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid ile hiç görüşmediğine dair kaynaklarda yer aldığı ileri sürülen bilgi (Erdoğan, s. 12-13) bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Şeyhin sultanlarla görüşmemesi,

mensup olduğu Zeyniyye tarikatının prensipleri gereği halvette bulunduğu dönemlerle sınırlıdır (Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, s. 140-141). Öte yandan Fâtih'in cenaze namazını kıldırdığı ve bu cenazeye II. Bayezid'in de katıldığı bilindiğine göre (Hammer, III, 244) Sultan Bayezid ile en azından bu cenaze sırasında görüşmüş olmalıdır. Bununla birlikte şeyhin Fâtih'e nisbetle II. Bayezid ile daha mesafeli bir ilişki içinde bulunduğu söylenebilir. Karamânî Mehmed Paşa'nın kabir taşını Muslihuddin Mustafa'nın hazırladığı belirtilmektedir. Muslihuddin Mustafa ile sadrazam arasındaki bu yakın ilişkiden dolayı II. Bayezid döneminde Muslihuddin Mustafa'nın ve Zeyniyye tarikatının Fâtih devrinde İstanbul'da elde ettiği nüfuz giderek zayıflamıştır (Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, s. 142-143).

Muslihuddin Mustafa, "ilâ rahmeti rabbih" terkibinin gösterdiği 896 (1491) yılında vefat etti ve II. Bayezid'in katıldığı cenaze namazının ardından adına yaptırılan caminin hazîresine defnedildi. Daha sonra kabri üzerine türbe yaptırılmıştır. Sert görünmesine rağmen çok alçak gönüllü, hoşsohbet, nükteli ve hikmetli konuşan bir kimse olduğu belirtilen Muslihuddin Mustafa'ya birçok devlet adamı, âlim ve sanatkâr mürid olmuştur. Bunlar arasında Sinan Paşa, Molla Lutfi, Bursalı Ahmed Paşa, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi gibi ilim ve devlet adamları; Sinoplu Safâyî, Balıkesirli Zâtî, Edirneli Sabâyî, Rumelili Şem'î, Hattat Kasım, Hattat Abdülmuttalib b. Seyyid Murtazâ gibi şair ve sanatkârlar sayılabilir. Muslihuddin Mustafa'dan sonra yerine halifesi Şeyh Ali Dede geçmiş, Vefâiyye silsilesi Dâvud Vefâî Rûmî, Abdüllatif Vefâî Rûmî gibi diğer halifeleri vasıtasıyla devam etmiştir.

Muslihuddin Mustafa'nın ölümünün ardından Zeyniyye tarikatında Vefâiyye adıyla anılan bir kol meydana gelmiştir. Bu kolda onun tertip ettiği evrâd okunmuş ve diğer zikirlerin yanı sıra yine onun ihdas ettiği Allah, vâhid, ahad, samed isimlerinin zikriyle soldan sağa dönerek icra edilen ve "Şeyh Vefâ devri" diye bilinen zikir şekli uygulanmıştır. Bu zikir tarzına karşı çıkan Şeyhülislâm Molla Gürânî ile Şeyh Vefâ arasında bazı ihtilâfların meydana geldiği rivayet edilmektedir. Ayrıca şeyhin Hanefî olduğu halde kıldırdığı namazlarda Şâfiîler gibi besmeleyi açıktan okuması ve celse-i istirâhate oturması başta Molla Gürânî olmak üzere bir grup âlimin itirazıyla karşılaşmıştır. Ancak şeyhi savunan müridi Sinan Paşa

onun müctehid seviyesinde bir âlim olduğunu söyleyerek ulemâyı itirazdan vazgeçirmiştir.

Eserleri. 1. Risâle-i Manẓûmât-ı Şeyḫ Vefâ. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden meydana gelen eserde şiirler konularına göre ayrılmış ve her bölüme başlık konmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan tek nüshasının (Fâtih, nr. 3899) kapağında ve son yaprağında bulunan II. Bayezid'in mührü eserin 918'den (1512) önce istinsah edildiğini ve padişah tarafından incelendiğini göstermektedir (Kut - Bayraktar, s. 20). 2. Makām-ı Sülûk. Manzum olarak yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 652). 3. Sâz-ı İrfân. Rubâîler ve diğer manzumelerden oluşan bu eserde mutrip, saz, çeng, nağme, perde, kıl, bem, zahme, zîr gibi mûsiki terimlerinden faydalanılmış ve bu terimlerle ilgili benzetmelere yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 652; Ayasofya, nr. 1851, 1853 [Sırru esrâri'l-beyân ve burcu seyri rûhi'l-insân adıyla kayıtlıdır]). 4. Melhame-i Şeyh Vefâ fi'l-küsûf ve'z-zelzele ve'l-matar ve'l-berd ve ahvâli'l-cevviyyâti'l-uhrâ. Eserde yıldız ve gezegenlerin durumlarına göre insanların davranışları da incelenmektedir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3091; TSMK, Yeniler, nr. 302/1). Faysal Okan Atasoy eser üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2001, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü). 5. Rûznâme. İstanbul'un enlem ve boylamına göre tertip edilmiş cetvellerden meydana gelen eserin birçok nüshası vardır (meselâ bk. Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 221; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3091; Bibliothèque Nationale, nr. 185, 187, 194). Kitabı Ayn Ali Efendi Şerh-i Rûznâme-i Şeyh Vefâ (İhsanoğlu v.dğr., I, 253), Derviş Tâlib Şerh-i Rûznâme-i Cedîd (a.g.e., I, 281-282), Abdülkerîm b. Mahmûd el-Vânî Keremiyye (a.g.e., I, 333) adıyla Türkçe, Tâceddin b. Hatîb Ebü'l-Gays Ḥüsnü'l-iktifâ li-ḥalli Rûznâme-i Şeyḫ Vefâ ismiyle Arapça (a.g.e., I, 53; Osmanlı Müellifleri, I, 181) olarak şerhetmiştir. Eserin Miftâh-ı Rûznâme (Erdoğan, s. 17) ve Sahîfetü'l-eyyâm (İhsanoğlu v.dğr., I, 53) isimleriyle yapılmış müellifi bilinmeyen şerhleri de vardır. Rûznâme Derviş Ali Mevlevî el-Ankaravî tarafından nazma çekilmiştir (Gölpınarlı, Katalog, III, 97). 6. Risâle fi'r-rub'i'l-müceyyeb. Arabî ayların feleklerde devriyle ilgilidir (İhsanoğlu v.dğr., I, 53; İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 293). 7. Yedi Yıldızın Ahkâmı (a.g.e., a.y.).

Muslihuddin Mustafa'nın sekiz rubâîsi, Cebbarzâde Mehmed Ârif

tarafından Dâfiu'z-zulem li-kulûbi'l-ümem: Şerhu nutki Şeyh Vefâ adıyla şerhedilmiş olup eserin müellif nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 544, vr. 1b-43b).

Hoca Sâdeddin Efendi, Muslihuddin Mustafa'nın Hâşiye-i Tecrîd'e hâşiye (ta'lik) yazdığını ve kendisinin bu eseri gördüğünü söyler (Tâcü't-tevârîh, II, 528). Abdülbaki Gölpınarlı, "Yanayım ey şem'-i rûşen yanayım" nakaratlı sekiz kıta murabbaın

Yûnus Emre'ye yanlışlıkla atfedildiğini ve bunların Muslihuddin Mustafa'ya ait olduğunu belirtmiştir (Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 361-362). Ancak son kıtada Sabâyî mahlasının kullanılmış olması bu kıtaların şeyhin müridlerinden Edirneli Sabâyî'ye ait olabileceğini düşündürmektedir. Sondan bir önceki kıtanın, "Cümle uşşâka Vefâ matlûptur" şeklindeki ilk mısraı da manzumenin Muslihuddin Mustafa'nın müridlerinden birine ait olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir (Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, s. 136).

Muslihuddin Mustafa'ya nisbet edilen iki evrâddan Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ilkini (Yazma Bağışlar, nr. 222) Kâzım Büyükaksoy neşretmiştir (Hak Yolunun Önderleri, s. 375-385). Bu evrâdı Muslihuddin Mustafa'nın bizzat bestelediği belirtilmektedir. Ayrıca onun lâdinî mahiyette bazı mûsiki eserleri meydana getirdiği rivayet edilir (Ergun, I, 16). Diğer evrâdı dualarını; namazlarda okuduğu sûreleri ve tavsiye ettiği virdleri ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2561). Sinoplu Safâyî'nin Manzûme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2154), muhtemelen Muslihuddin Mustafa'nın sohbetlerinden derlenen bilgilerin nazmedilmesiyle meydana gelmiştir. Burada şeyhi öven şiirler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sinan Paşa, Tazarru'nâme (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1971, s. 289-295; Ahmed Paşa Divanı (nşr. A. Nihat Tarlan), Ankara 1992, s. 38, 40; Lâmiî,

Nefehât Tercümesi, s. 559-562, 580-581; Safâyî, Manzûme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2154, vr. 10b-11a, 18a; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 159; Sehî, Tezkire, s. 108, 206; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 88, 176-177, 237-240, 268-269, 281, 286, 351, 486, 526-527, 547-548; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 251b; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1290, s. 153, 195; Yûsuf b. Yaʿkūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 19-20; Latîfî, Tezkire, s. 47, 193, 210; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 130, 196, 251-254, 433; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, I, 580; II, 499-500, 527-528, 542-544, 548, 550, 582; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 85b, 167a-b, 380a, 478a; Kınalızâde, Tezkire, I, 382, 525; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 21-22, 192; Baldırzâde Mehmed, Vefeyâtnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1381, vr. 109a; Mehmed b. Saʿdî, Bursa Vefeyâtı (nşr. Kadir Atlansoy, "Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyâtnâmeleri I", Osm.Ar., XVIII [1998] içinde, s. 51-67), vr. 1b-6a; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 565, vr. 205b-206b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 304; Abdürrezzak Efendi, Tuhfetü'l-ahbâb, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3622, vr. 184a-187a; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 366; Devhatü'l-meşâyih, s. 15; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmiʿ, I, 130; Hammer (Atâ Bey), III, 244; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 247a-b; Mehmed Tevfik [Çaylak], Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 33-34; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, s. 53; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 269-270, 274; Osmanlı Müellifleri, I, 181; II, 17; Abdülkadir Erdoğan, Fâtih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1941, tür.yer.; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 16; Gölpınarlı, Katalog, III, 97; a.mlf., Yûnus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 361-362; Konyalı, Konya Tarihi, s. 552-556; Kâzım Büyükaksoy, Hak Yolunun Önderleri Yüce Veliler, İstanbul 1979, s. 366-385; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 20; Ziver Tezeren, Fâtih Devrinin Kültür Âbidesi Şeyh Vefâ: Vefâ Lisesi ve Vefâlılar, İstanbul 1984, s. 15-27; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 51-54, 253, 281-282, 333, 399-400; Ekmeleddin İhsanoğlu - Boris A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 293; Reşat

Öngören, Fâtih Devrinde Belli Başlı Tarîkatlar ve Zeyniyye (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 93-114; a.mlf., Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 186, 188, 194-197; a.mlf., Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, İstanbul 2003, s. 130-159; a.mlf., "Vefa Tekkesi ve Osmanlı'da Devlet-Tekke-Medrese İlişkileri", İstanbul Şehir ve Medeniyet (haz. Şevket Kamil Akar), İstanbul 2004, s. 109-119; Avni Erdemir, Muslihu'd-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni (doktora tezi, 1999), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İsmail E. Erünsal, "Şeyh Vefâ ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 47-64; M. Baha Tanman, "Şeyh Vefâ Külliyesi", DBİst.A, VII, 174-175.

Reşat Öngören

The MUSLIM WORLD

Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâm ve İslâm dünyası hakkındaki araştırmaların yayımlandığı dergi.

Connecticut eyaletinin merkezi Hartford'da The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Relations tarafından yılda iki sayı (haziran, ekim) olarak yayımlanmakta ve basım, dağıtım işlemleri Blackwell Yayınevi'nce yürütülmektedir. 1911 yılında Missionary Review Publishing Company Inc. Şirketi'nin New York'ta yılda dört sayı halinde çıkarmaya başladığı ve 1938'de bugünkü yayımcısı Macdonald Center'a devrettiği derginin The Moslem World olan adı 1948'den itibaren The Muslim World şeklinde yazılmaya başlanmıştır. Derginin yayımcısı Macdonald Center, adını kurucu kadro içindeki misyoner-şarkiyatçı Duncan Black Macdonald'dan alan ve Amerika Birleşik Devletleri'nin en eski ilâhiyat fakültelerinden Hartford Theological Seminary'ye (kuruluşu 1833) bağlı olan bir bilimsel araştırma merkezi ve yüksek öğrenim kurumudur (kuruluşu 1893). Araştırmalarında İslâmiyet ve Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşan, özellikle İslâm ve hıristiyan dünyaları arasında diyalog kurulmasını sağlama amacını güden kurum, Arapça yazma kitaplardan ve Ortaçağ Avrupası'nda İslâm dünyası üzerine kaleme alınmış eserlerden oluşan kütüphanesiyle de dikkat çeker. Nisan 2005'te 95. cildi yayımlanan The Muslim World genellikle İslâm'a yönelik makaleler yanında kitap tanıtımlarına, araştırma notlarına ve sempozyum haberlerine de yer vermektedir.

Derginin bugünkü yayın politikasına ulaşıncaya kadar üç farklı dönem geçirdiği söylenebilir. 1950'li yılların başlarına kadar devam eden birinci dönemde dergi, kurucusu yayınevinin ve ilk editörü misyoner papaz Samuel M. Zwemer'in bakış açısını yansıtan bir misyonerlik yayın organı niteliğindedir. İslâm dünyasını hedef alan misyonerlik faaliyetlerinin yönlendiricisi konumundaki en hararetli Amerikan şarkiyatçılarından Zwemer, ilk sayı için kaleme aldığı başyazısında İslâm dünyasının kurtuluşunun Hıristiyanlığı tercih etmesinde olduğunu söylemiş ve bütün hıristiyanları müslüman kardeşlerine böyle bir iyilikte bulunmaya

çağırmıştır. Zwemer'in editörlüğü 1938'e kadar tek başına, 1938-1947 arasında diğer bir misyoner-şarkiyatçı olan Edwin E. Calverley ile birlikte yürüttüğü bu dönemde asıl amacın misyonerlik olduğunu derginin ilk sayısından itibaren alt başlığını teşkil eden, "İslâm dünyasında misyonerlik faaliyetlerini ilerletebilmek için Muhammedîler'in yaşantısını, dilini, düşüncesini inceleyen bir dergidir" cümlesi de ortaya koymaktadır. Her ne kadar "İslâm dünyasında misyonerlik faaliyetlerini ilerletebilmek için" ifadesi 1931 yılında çıkarılmışsa da içerik değişmemiştir. Bu katı misyoner bakış açısını gösteren en önemli işaret, "müslüman" kelimesi yerine "Mohammedan" (Muhammed'e inanan) tabirinin kullanılmasıdır. Bu dönemde dergide yazıları çıkan müelliflerin çoğu İslâm ülkelerinde misyonerlik yapan Duncan Black Macdonald, Arthur Jeffery, Murray T. Titus, Clair Tisdall, Hendrik Kraemer, Marshall Broomhall, Elwood Morris Wherry ve Kenneth Cragg gibi isimlerdir. Bu devrede I. Dünya Savaşı yıllarından 1930'lu yıllara kadar Türkiye üzerine yazılan makalelerin içerikleri özellikle dikkat çeker.

Meselâ 1919'da bir başyazıda (Charles T. Riggs, MW, IX [1919], s. 68-76), artık bağımsız bir Türkiye'nin bulunmadığı, Osmanlı Türkleri'nin de bittiği, bölgede Arap döneminin başladığı ve devrin bundan böyle milliyetçilik devri olduğu yazılıyordu. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllardaki makalelerin ise açık bir şekilde Türkiye'yi diğer müslüman toplumların gözünden düşürme hedefini güttüğü görülmektedir. Bu yıllarda Türkiye üzerine dikkat çeken bir başka yazı grubunu da Ermeni meselesi hakkındaki makaleler oluşturmaktadır. İslâm dünyasını kendi içinden değerlendiren yazılar daima problem teşkil eden konuları ele almıştır. Öte yandan her sayıda misyonerlik haberlerine müstakil bir bölüm ayrılmış ve Afrika'dan Uzakdoğu'ya kadar yürütülen faaliyetler derginin sayfalarına taşınmıştır; bu arada hıristiyan yapılan kişilerin isim listeleri, bazan da resimleri yayımlanmıştır. Dergi bu dönemde hıristiyanları misyonerliğe teşvik eden bir politika da uygulamıştır; meselâ Clair Tisdall imzalı bir yazıda (MW, VII [1917], s. 394-401) misyoner olmak isteyenler Londra'daki The London School of Oriental Studies isimli okula davet edilmektedir. Fazla olmamakla birlikte bazı makalelerin müslümanlara Hıristiyanlığı tanıtma hedefini güttüğü görülür.

Derginin 1950'li yıllardan 1960'lı yılların ortalarına kadar süren ikinci

döneminde hedefler yine çok fazla değişmemekle birlikte vurgu ve söylemde değişiklik meydana geldiği görülmektedir. Meselâ 1951'de yardımcı editör olarak görev yapan Murray Titus, kaleme aldığı bir başyazıda "Mohammedan" kelimesinden vazgeçerek "Müslüman dostlarıma ..." başlığını kullanmıştır. Bu dönem, Batılı şarkiyatçıların kendi çalışmalarının strateji ve hedeflerini gözden geçirmeye niyetli olduklarını gösteren bir süreçtir ve bunun izlerini dergide görmek mümkündür. O yıllarda Peter Avery, Kenneth Cragg, Wilfred Cantwell Smith, Sir Hamilton A. R. Gibb ve George Fadlo Hourani gibi şarkiyatçılar gerek makaleleriyle gerekse yayın kurulu üyelikleriyle dergiye katkıda bulunmuşlardır.

1960'ların sonlarında başlayıp günümüzde devam eden üçüncü dönemde misyonerlik hedefi pek gözetilmemekte ve artık müslüman yazarların makalelerine de yer verilmektedir. Yayın kurulunda Montgomery Watt gibi İslâm'a ılımlı yaklaşan şarkiyatçıların bulunduğu bu süreç, dergiyi 1990'lı yıllardan itibaren yayın kuruluna müslüman akademisyenlerin de alındığı ve Muhammed Hamîdullah gibi araştırmacıların makalelerinin yayımlandığı bir sonuca götürmüştür. Derginin misyoner bakış açısından vazgeçtiğinin en belirgin göstergesi kapaktaki alt başlıkta yer alan, "İslâm'a ve hıristiyan-müslüman ilişkilerine dair araştırmaları içerir" tanıtım cümlesidir.

BİBLİYOGRAFYA

The Muslim World, I. -, Hartford 1911-; Ulrich's International Periodicals Directory 1992-93, New Providence 1992, II, 4220.

Ali Köse

MUSTAFA I

(مصطفى)

(ö. 1048/1639)

Osmanlı padişahı (1617-1618, 1622-1623).

Muhtemelen 1000 (1591-92) yılında babası III. Mehmed'in Saruhan sancak beyi olarak bulunduğu Manisa'da doğdu. Abaza asıllı olan annesinin adı bilinmemektedir. Babasının 1003'te (1595) tahta cülûs için Manisa'dan ayrılmasının ardından diğer kardeşleriyle birlikte İstanbul'a götürüldü. İlk temel eğitimini sarayda aldı. Kendisinden birkaç yaş büyük olan kardeşi Ahmed'in on dört yaşında tahta çıkması üzerine hânedanın geride kalan tek erkek üyesi olduğu ve yeni padişahın henüz bir erkek vârisi bulunmadığından hayatına dokunulmadı. Bunda III. Mehmed'in on dokuz kardeşini katlettirmesinin nefretle karşılanmasının da etkisi vardır. Daha sonra padişahın oğulları dünyaya gelince hayatı tehlikeye girdiyse de o sırada saraydaki siyasî çekişme yanında şehzadelerin küçük yaşta olması ve daha o yıllarda beliren aklî zafiyeti sebebiyle kendisine yönelik bir harekete girişilmedi. Bazı yabancı kaynaklarda I. Ahmed'in onu birkaç defa öldürtmeye teşebbüs ettiği fakat vazgeçtiği kaydedilir. Venedik elçisi Contarini'nin 1612 tarihli bir raporunda padişahın bu niyetini ilkinde âniden rahatsızlanması, ikincisinde büyük bir fırtına patlak vermesiyle ertelediği belirtilir. Bu dönemde onun sarayda çok sıkı gözetim altında tutulması psikolojik durumunu daha da sarsmış, aklî dengesinin bütünüyle bozulmasına yol açmıştır.

I. Ahmed'in beklenmedik şekilde genç yaşta vefatı Mustafa'ya taht yolunu açtı. Kaynaklarda, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'nin geçerli veraset usulünün dışına çıkarak kaymakam Sofu Mehmed Paşa ile birlikte diğer devlet ileri gelenlerini de yanına çekip I. Ahmed'in büyük oğlu Osman dururken kardeşini tahta çıkartması mevcut saltanat sisteminde bir değişme olarak yorumlanmış ve şiddetle eleştirilmiştir. Dönemin tarihçilerinden Mehmed b. Mehmed Edirnevî, "ehl-i ilimde tecrübesiz ve sâdedil" olan

şeyhülislâmın gayretleri sonucu kararın ittifâkla alındığını, ancak Osmanlı veraset sisteminde tahtın kardeşe değil oğula mahsus bulunduğunu belirtir (Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı, II, 16). Peçuylu İbrâhim ise yetişkin bir şehzade varken bir çocuğun tahta çıkarılmasının halk arasında iyi karşılanmayacağı düşüncesiyle hareket edildiğini ve Kızlar Ağası Mustafa Ağa'nın kendi çıkarı için aklen zayıf olan Mustafa'nın ileride düzelebileceği yolunda telkinlerle cülûs kararını etkilediğini yazar (Târih, II, 360-361). Ayrıca I. Ahmed'in zevcelerinden Kösem Sultan'ın kendi oğullarına taht yolunu açmak için Osman'ın padişahlığını engellemek maksadıyla Mustafa'yı tahta çıkaran grubun içinde yer aldığı rivayet edilir.

23 Zilkade 1026 (22 Kasım 1617) Çarşamba günü tahta oturan I. Mustafa cuma günü Eyüp'e giderek burada kılıç kuşandı. Hazineden 100 kese tutarında altın cülûs

bahşişi olarak dağıtıldı. Onun 1 Rebîülevvel 1027 (26 Şubat 1618) tarihine kadar süren saltanatı sırasındaki icraatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Yalnız Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi sürekli biçimde dışarı çıkıp avlandığını, silâh, tüfek, ok, yay ve kalkan gibi askerî techizatı görmek için yanına getirttiğini, bunları imal eden ustalara bahşişler verdiğini, hatta Tophane'ye gidip oradaki topları hayranlıkla inceleyip top atışı yaptırdığını, Tersane'yi de dolaşıp gemilerin durumunu incelediğini, 100 kadırga ve 100 firkateynin Karadeniz'e açılmasını emrettiğini, ulemâya, tekke şeyhlerine ve fakirlere ihsanda bulunduğunu yazar ve tahttan indirilme olayına temas etmeksizin onun kendi isteğiyle çekildiğini bildirir (Topçular Kâtibi, I, 666-670). Bununla beraber diğer kaynaklarda tahttan indirilme gerekçesi hakkında açık ifadeler bulunur. Dönemin tarihçilerinden Hasanbeyzâde Ahmed, padişahın aklında bir miktar hiffet olduğu halde tahta çıkarılırken iyileşeceğinin umulduğunu, ancak tabiplerin ilâçlarının fayda vermediğini, giderek cünun halinin arttığını, bunun üzerine Kızlar Ağası Mustafa Ağa'nın durumu Kaymakam Sofu Mehmed Paşa ile Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'ye bildirerek eğer önü alınmazsa hazineyi boşaltıp şehzadeleri öldürterek Osmanlı hânedanının soyunu keseceği ve derhal harekete geçilmesi gerektiği yolunda haberler yaydığını belirtir. Peçuylu ve Kâtib Çelebi gibi tarihçiler ise Mustafa'nın tutarsız hareketlerinden bahsedip onun yerli yersiz derya seyrine gittiği, yanındaki

altınları balıklara yem diye attığı, ona buna para dağıttığı, vezirler arza girdiklerinde bazısının tülbendini çekip başını açtığı gibi garip hallerinden söz ederler (Târih, II, 360-362; Fezleke, I, 385-390).

Sofu Mehmed Paşa ve Esad Efendi, muhtemelen Mustafa'nın annesiyle de anlaşarak onun aklî zafiyet sebebiyle şer'an padişahlık yapamayacağı hükmüne dayanıp tahttan indirilmesini sağladılar. I. Mustafa'nın oturduğu odanın kapıları üstüne kapanarak hapsedildikten sonra I. Ahmed'in oğlu II. Osman tahta çıktı (1 Rebîülevvel 1027 / 26 Şubat 1618). II. Osman, amcasının tahta çıkarılmasından duyduğu kırgınlığı Sofu Mehmed Paşa'yı İstanbul'dan uzaklaştırmak ve şeyhülislâmın yetkilerini kısıtlamak suretiyle gösterdi. İngiltere Kralı I. James'e cülûs münasebetiyle gönderdiği mektupta ise aslında Osmanlı verasetinin babadan oğula geçtiği, ancak amcasının yaşına hürmeten tercih edildiği, bununla birlikte onun utanç verecek ölçüde ehliyetsiz biri olduğu üzerinde duruyordu (Peirce, s. 134).

Mustafa yeğeninin saltanatı boyunca gözetim altında tutulduğu yerde yaşadı. II. Osman, Hotin seferine çıkarken saltanatı için tehlikeli gördüğü kardeşi Mehmed'i öldürttüğü halde amcasına herhalde aklî durumu sebebiyle dokunmadı. Bir süre sonra bu düşüncesinde yanıldığını anlayınca iş işten geçmişti. Onun tahttan indirilme olayında yeniçeri ve sipahiler Mustafa'yı tahta çıkarmayı kararlaştırdılar. Bu karar, muhtemelen daha önce alınmış olmayıp saray baskını sırasında ansızın beliren bir düşüncenin ürünüdür. Ayrıca aklî melekeleri daha da kötüleşmiş olan eski padişahın tahta çıkarılmasıyla ona her istediklerini yaptırabileceklerini hesaba katmış olmalıdırlar. Âsiler saraya geldiklerinde (8 Receb 1031 / 19 Mayıs 1622) içlerinden biri onun adını anınca yanındakiler de padişahın I. Mustafa olduğunu yüksek sesle duyurarak onu bulmak için harekete geçtiler. Bir iç oğlanından yerini öğrenip oraya gittilerse de kapıyı açamadılar. Bu sırada sürekli adının haykırıldığını duyan Mustafa'nın, "Siz beni isterseniz ben de sizi isterim" diye seslendiği, bunu işiten âsilerin, bulunduğu odanın kubbesine çıkıp kurşunlarını baltalarla kestikleri ve içlerinden üç kişinin açılan bir delikten iplerle içeri sarkıp Mustafa'yı bir minder üzerinde oturur halde beklerken buldukları belirtilir. Olaylara şahit olan Tûgī Hüseyin Efendi, II. Osman'ın hal'i ve Mustafa'nın bu sıradaki durumu hakkında ayrıntılı bilgi verir. Ona göre âsiler, Mustafa'yı çıkardıktan sonra sarayda buldukları Şeyhülislâm Esad Efendi'nin atına bindirerek götürmek

istemişler, fakat halsizlikten at üzerinde duramayınca yere indirmek zorunda kalıp Arz Odası'na sevketmişlerdir. Bu arada ulemânın bu işten vazgeçmeleri yolundaki nasihatlerine aldırmamışlar, Mustafa'nın aklî zafiyeti sebebiyle imâmetinin câiz olmayacağını söyleyen Şeyhülislâm Esad Efendi'yi dinlememişler ve tehditle onları yeni padişaha biat ettirmişlerdir. Arz Odası'nda bir yere oturtulan Mustafa'nın perişan vaziyette olduğunu iç giysileri ile bekletildiğini, kimsenin ona bir "ferace" bile vermediğini nakleden Tûgī, daha sonra onun yanındaki câriyeleriyle birlikte hasta taşımakta kullanılan bir arabaya bindirilip Eski Saray'a annesinin bulunduğu yere yollandığını, ilk emrinin ise yeniçeri ağası Ali'nin görevde kalması ve Baba Câfer ile Galata zindanındaki mahpusların salıverilmesi olduğunu belirtir. Olaylar sırasında saraydaki ulemâ arasında bulunan Bostanzâde Yahyâ Efendi, Mustafa'nın tahta oturtulduğunu haber alan II. Osman'ın çaresizliğini, nasihatlerini dinletemediğini, kendisinin de güçlükle saraydan çıkabildiğini dile getirir (Vak'a-i Sultan Osman Han, vr. 28a-33a).

Mustafa'yı Eski Saray'a nakleden âsiler, II. Osman'ın onu kendisine teslim etmeleri için yolladığı aracılar sebebiyle daha iyi koruma altına alabilmek için yeniçeri ortalarının bulunduğu yerdeki camiye götürdüler. Olayı seyreden Peçuylu İbrâhim bu sırada büyük bir kalabalığın toplandığını, herkesin araba içerisindeki padişahı görmeye çalıştığını, bazılarının başlarındaki sarıklarından, elbiselerinin yenlerinden kopardıkları kumaş parçalarını isteklerinin yerine getirilmesi amacıyla arabaya ulaştırmaya çalıştıklarını, bunları padişahın vâlidesinin topladığını yazar. Perşembe akşamı camiye getirilen Mustafa'nın yanında annesi, câriyeleri ve saraydan çıkarılırken onunla birlikte arabaya binen iç hizmetlilerden Derviş Ağa (daha sonra kendisine yeniçeri ağalığı verildi) bulunuyordu. Âsi elebaşıları onu Topkapı Sarayı'na götürmek istedilerse de Mustafa, II. Osman yanına gelmedikçe buradan ayrılmayacağını söyledi. Bu sırada caminin mihrabına oturtulan ve ikide bir ayağa kalkmaması için yanındaki câriyeleri eteklerini tutmuş bulunan Mustafa, dışarıdan gelen sesleri duydukça pencereye gidiyor ve dışarı bakmak istiyor, annesi türlü sözlerle onu yatıştırmaya çalışıp ellerini parmaklıktan kurtararak tekrar yerine oturtuyordu. Hadiseyi o sırada camide bulunan bir kişiden nakleden Peçuylu camiye getirtilen II. Osman'ın bu durum karşısında

askere dönerek, “Bakın görün, kimi sultan ediyorsunuz” diye sitemler ettiğini, ancak o konuştukça Mustafa’nın annesinin yanındaki âsi elebaşılarının kulağına eğilip Osman aleyhine sözler fısıldadığını ifade eder (Târih, II, 386-387). Tûgī ise akşam namazı vaktinde Mustafa’nın ellerini kaldırıp bütün orada bulunanları duaya davet ettiğini, Osman gelmeden buradan ayrılmak istemediğini, ertesi günü Osman’ın camiye getirildiğini, fakat ikisinin birbiriyle buluşmadığını yazarak farklı bir tablo sunar (Musîbetnâme, s. 21-25). Bazı kaynaklarda Mustafa camiden ayrılmadan önce aynı yere getirtilen Osman’ın katli için Kara Dâvud Paşa’nın birkaç defa teşebbüse geçtiği, fakat dışarıdaki askerin tepkisi üzerine buna cesaret edemediği belirtilir. Mustafa’nın annesi, damadı olan Dâvud Paşa’nın sadrazamlığını askere tasdik ettirirken aynı zamanda onların isteklerini de kabul ederek oğlu nâmına birçok vazife tevcihinde bulunmuş ve bunların hükümlerini kendisininki de dahil çavuş Kara Mezak Ahmed Ağa yazmıştı.

9 Receb 1031 (20 Mayıs 1622) Cuma günü öğle vakti Topkapı Sarayı’na getirilen Mustafa için burada resmî biat töreni icra edildi, adına camilerde hutbe okundu. Onun bu ikinci saltanatı tamamıyla II. Osman hadisesinin gölgesi altında kaldı. II. Osman’ın feci âkıbeti hem İstanbul’da hem taşrada yeniçeri ve sipahilere karşı büyük bir nefretin doğmasına yol açtı. Bu durum merkezde birbiri peşi sıra çıkan isyanların ve karışıklıkların başlıca sebebini oluşturdu. Olaylarda I. Mustafa’nın doğrudan hiçbir tasarrufu olmadığı, hatta sadrazam tayinlerinde dahi bir etkisinin bulunmadığı açıktır. Kara Dâvud Paşa ve Mere Hüseyin Paşa gibi sadrazamların iktidar mücadeleleri sırasında sıkça askeri kullanmaları ve bunların çeşitli isteklerle saraya gitmeleri gibi hadiseler, Mustafa’nın tamamen dışında annesinin ve etrafındakilerin aldığı tedbirler veya verdikleri tâvizler vasıtasıyla yatıştırılabiliyordu. Hatta kendi çıkarları için onun saltanatını sağlamlaştırmak isteyen annesinin ve Dâvud Paşa’nın I. Ahmed’in oğulları Murad ve İbrâhim’i katlettirme planlarından da haberdar değildi. Bostanzâde Yahyâ, Dâvud Paşa’nın Şehzade Murad’ı öldürtüp Mustafa’nın rakipsiz olarak tahtta kalmasını sağlamak, o da ölürse saltanatı kendi eline geçirmek niyetinde olduğunu yazar (Vak‘a-i Sultan Osman Han, vr. 41b). Ancak bu planlar sarayda Dâvud Paşa’nın muhalifleri tarafından önlendi ve karşı hücum olarak II. Osman’ın katillerinin bulunması için kendilerini töhmet altında hisseden yeniçeri ve sipahiler harekete geçirildi. Saraya gelen askere padişahın ağzından yazılmış bir hat okundu, burada

muhalefetlerinin sebepleri soruluyordu. Gerek bu hat gerekse daha sonra çeşitli vesilelerle çıkan hatlar padişahın annesi vasıtasıyla yazdırılıyordu. Duruma atıfta bulunan Karaçelebizâde sultanın annesini “pâdişâh-ı ma‘nevî” diye anar (Ravzatü’l-ebrâr, s. 549 vd.).

II. Osman’ın katillerinin bulunması ve cezalandırılması konusundaki baskılar sonucu Dâvud Paşa’nın azli (3 Şâban / 13 Haziran), yerine Mere Hüseyin Paşa’nın getirilmesi ve yeniçeri-sipahi çekişmesi durumun giderek karışmasına yol açtı. Kötü izleri silmek ve yeni padişahın iktidarını perçinlemek için 14 Şâban’da (24 Haziran) Cuma selâmlığına çıkarılan Mustafa’ya son derece gösterişli kıyafetler giydirilerek hânedanın ihtişamı halka gösterilmek istendi. Amaç, basit elbiselerle dışarı çıkan II. Osman’ın bu şekilde davranıp hânedanın itibarını ayak altına aldığının vurgulanması olmalıdır. Bu durumdan devrin kaynaklarında övgüyle söz edilir. Mere Hüseyin Paşa’yı azlettirip Lefkeli Mustafa Paşa’yı vezîriâzamlığa getiren âsiler (28 Şâban / 8 Temmuz) 1 Ramazan’daki (10 Temmuz) divan sırasında padişahın istenmediği şeklindeki söylentileri yaydılar. Saraydan padişah adına çıkan ve 5 Ramazan’da (14 Temmuz) tebliğ edilen hatt-ı hümâyunda kendisinin niçin istenmediği sorulup bütün talepleri yerine getirdiği, eğer istenmiyor idiyse niçin köşesinden çıkarılıp padişah yapıldığı, Osman’ın idamının sebebinin kendileri olduğu ifade edilmekteydi. Bu durum, bir bakıma askerin iktidarın iplerini elinde bulundurduğunun açık bir itirafı niteliği taşıyordu. Tûgī tam bu hadiseler sırasında padişahın velâyetine dair söylentilere yer verir ve Mustafa’nın şahsına karşı duyulan ruhanî hissiyatı ortaya koyar. Ramazan ayının son cumasında Cerrah Mehmed Paşa Camii vâizi İbrâhim Efendi vaazında padişahın bir köşeye çekilerek ağladığını, kimseye bir şey söylemediğini, rüyasında Osman’ı yüksek bir makamda gördüğünü belirterek kendisine dua edilmesini söyleyince herkes padişahın velî olduğuna kanaat getirmişti. Padişahın 1 Şevval (9 Ağustos) bayramlaşma töreni sırasında tahtında oturmayıp ayakta durması dahi Hulefâ-yi Râşidîn’in âdetini ihya ettiği gerekçesiyle övüldü. Bu sıralarda I. Mustafa’nın sık sık dışarıya çıktığı, Eyüp’e, Dâvud Paşa Çiftliği’ne ve Üsküdar’a gittiği, bir süre buralarda kaldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun her vesileyle halkın içine çıkarıldığı ve elçi kabullerinde bulunduğu dikkati çeker. Bu arada âsilerin baskısıyla Lefkeli Mustafa Paşa’nın yerine Gürcü Mehmed Paşa sadrazamlığa getirildi (15 Zilkade / 21 Eylül).

Erzurum’da Abaza Mehmed Paşa’nın II. Osman’ın kanını dava ederek çıkardığı isyan yanında “kātil-i sultân” töhmetiyle suçlanmaktan rahatsızlık duyan sipahilerin sebep olduğu karışıklıklar sırasında Osman’ın katillerinin bulunup cezalandırılması yolunda yoğun baskılar başladı. Bu hadiseler sebebiyle, “Ölen şah, öldüren padişahtır” ifadesiyle zımnen padişah suçlanıyordu. Hatta Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi askeri yatıştırmak için idam emrinin padişah tarafından verildiğini söylemiş, bunun üzerine durumun saraydan sorulması kararlaştırılmıştı. Bu hususta çıkan hatt-ı hümâyunda ise Osman’ın katlinden haberdar olunmadığı, Kara Dâvud Paşa’ya da katil için rıza verilmediği belirtilmişti. Bütün suç Dâvud Paşa’ya yüklendi. Sonunda Dâvud Paşa ve diğer elebaşılar yakalanıp idam edildi. Dâvud Paşa idam sırasında bunu padişahın emriyle yaptığını söylemiş ve koynundan emirleri çıkararak göstermiş, orada bulunanların şaşkınlığından istifadeyle kaçırılmış, ancak daha sonra yeniden yakalanıp Yedikule’de öldürülmüştü (6 Rebîülevvel 1032 / 8 Ocak 1623). Ardından Mere Hüseyin Paşa - Gürcü Mehmed Paşa çekişmesi,

Mere Hüseyin Paşa’nın ikinci defa sadrazamlığa getirilişi (4 Rebîülâhir / 5 Şubat) ve ulemâ isyanı giderek Mustafa’nın tahtta kalışını zorlaştırdı. Özellikle Fâtih Camii’nde toplanan önde gelen ulemâ burada padişahın aklî zafiyeti sebebiyle imâmetinin câiz olmadığı, hal‘edilmesi gerektiği konusunu tartıştı, valide sultana da bu yolda haberler gönderdi. Asıl hedef kendilerini küçük düşürdüğüne inandıkları Mere Hüseyin Paşa idi. Saraydan burada toplananların derhal dağıtılması kararı çıktı. Mere Hüseyin Paşa camiye bir baskın düzenletti. Ancak toplananlar dağılmış, geride konudan haberdar olmayan ve namaz kılmak için gelmiş kimseler kalmıştı. Kaynaklara göre camiyi basan askerler üçü seyyid, dokuzu talebe on dokuz kişiyi katledip cesetlerini kuyulara attı. Olay bunun üzerine daha da büyüdü. Yeniçeri ve sipahiler Mere’nin azlini sağladılarsa da artık hiçbir kesimin padişahtan bir beklentisi kalmamıştı. Sonunda Mere Hüseyin Paşa’nın yerine tayin edilen Kemankeş Ali Paşa, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve kazaskerlerle görüşerek padişahın tahttan indirilmesi konusunda mutabakata vardı. Askeri de bahşiş istememek kaydıyla hal‘e razı etti. Ardından padişahın annesine haber yollandı ve durum bildirildi. Hüseyin Tûgī, bu sırada sipahi ve ulemânın padişahın imâmetinin câiz olmadığı, aklında hiffet bulunduğu, çıkan hatları ise padişahın değil Reîsülküttâb Hamza Efendi’nin I. Mustafa’nın hizmetine verdiği Senûber adlı câriyenin

yazdığı kanaatinde olduğunu belirterek hal‘ kararı alındığında padişahın imâmetinin câiz olması için kendisine bazı soruların sorulması gerektiği, eğer, “Adın nedir, kimin oğlusun, bugünlerden ne gündür?” gibi sorulara cevap verirse kendisini padişah olarak tanıyacakları, aksi takdirde tahttan indirilmesinin gerekeceği yolunda haber gönderdiklerini yazar. Bu durum karşısında vâlide sultan da hal‘e rıza gösterdi. O sırada annesiyle Dâvud Paşa Çiftliği’nde bulunan Mustafa bir gün önce divan olacağı gerekçesiyle saraya nakledildi ve ertesi günü (15 Zilkade 1032 / 10 Eylül 1623) sabahleyin eskiden mahpus tutulduğu odaya kapatılarak yerine IV. Murad tahta çıkarıldı.

İlk saltanatı doksan altı gün, ikinci saltanatı bir yıl üç ay yirmi iki gün süren I. Mustafa tahttan indirildikten sonra on beş yıl boyunca kapalı tutulduğu odada yaşadı. Bu dönemdeki durumu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun 15 Ramazan 1048’de (20 Ocak 1639) vefat ettiği, bunda daha önce aynı anneden olmayan kardeşleri Süleyman ile Bayezid’i öldürten IV. Murad’ın rolü olduğu da rivayet edilir. Mehmed b. Mehmed onun “ecel-i tabîî” ile vefat ettiğini belirtir. Evliya Çelebi cenazesinin bir süre ortada kaldığını, gömülecek yer arandığını, nihayet Ayasofya önündeki bir binaya Hasbahçe’den toprak getirtilmek suretiyle defnedildiğini yazar (Seyahatnâme, I, 354; ayrıca bk. İBRÂHİM TÜRBESİ).

Kendisini gören Venedik balyosu tarafından, solgun çehreli, seyrek sakallı, iri siyah gözlü donuk bakışlı, nahif vücutlu olarak tarif edilen I. Mustafa’nın aklî zayıflığı daha ilk saltanatı sırasında biliniyordu. Fakat zamanla psikolojik durumu daha da bozuldu. Özellikle II. Osman dönemindeki mahpus hayatı, tahta getiriliş şekli ve Osman’ın feci âkıbeti onu daha da etkilemiş olmalıdır. Bazı Batı kaynaklarında I. Mustafa’nın saray koridorlarında oraya buraya koşarak kapıları çalıp Osman’ın adını haykırdığı ve kendisini saltanat yükünden kurtarması için feryat ettiği belirtilir. Onun deliliğe uzanan ruhî durumu ve hareketleri, halk ve tekke şeyhleri nazarında mânevî bir havaya büründürülerek velîliğine yorulmuştur. Tûgī kendisini çok defa “pâdişâh-ı velî” diye anar, velâyetiyle ilgili fıkralara yer verir. I. Mustafa’nın saltanat dönemini meşrû kılmak amacıyla eserini kaleme aldığı anlaşılan Kilârî Mehmed Efendi de evliyalığından söz eder. Ona atfedilen imlâsı bozuk, iri ve çirkin yazılı hatlar kendisi tarafından değil câriyesi tarafından yazılmış olmalıdır. Bazı

Batı kaynaklarında kadınları yatağına yaklaştırmadığı belirtilir. Çocuğu olmamıştır ve herhangi bir hayratı da bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 8394, 8395; Hüseyin Tûgī, Musîbetname (haz. Nezihi Aykut, doçentlik tezi, 1988), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; a.e.: Târîh-i Sultan Osman (Danişmend, Kronoloji2 içinde), VI, 263-327; Atâî, Zeyl-i Şakāik, s. 622, 677-680; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Ş. Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 915-920, 944-979; Bostanzâde Yahyâ Efendi, Vak‘a-i Sultan Osman Han, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1305, vr. 27a-66a; a.e.: II. Osman'ın Şehadeti (s.nşr. O. Şaik Gökyay, Atsız Armağanı içinde), İstanbul 1976, s. 187-256; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 16; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 666-670; II, 764-783; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 360-362, 380-398; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 385-390; II, 15-38, 211-212; Solakzâde, Târih, s. 698-699, 712-736; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 535, 547-555; Abdurrahman Hibrî, Defteri Ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3648, vr. 20a-24b; Mehmed Halîfe, Beşâretnâme-i Sultan Mustafa Han, Wien Nationale Bibliothek, nr. mxt. 21, vr. 153b-194a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 354; Naîmâ, Târih, II, 154-159, 218-263; Hammer (Atâ Bey), VIII, 174-176, 220-264; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 125, 137-148; Danişmend, Kronoloji2, III, 266-272, 305-324; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s.132-134, 245, 310, 330-331; Gabriel Piterberg, Osmanlı Trajedisi: Tarih Yazımının Tarihle Oyunu (trc. Uygar Abacı), İstanbul 2005, tür.yer.; Münir Aktepe, "Mustafa I", İA, VIII, 692-695; Fikret Sarıcaoğlu, "Hüseyin Paşa, Mere", DİA, XIX, 8-9.

Feridun Emecen

MUSTAFA I TÜRBESİ

Ayasofya’nın yanında eskiden vaftizhâne olarak kullanılan ve Sultan I. Mustafa’dan sonra Sultan İbrâhim’in de gömülmesi üzerine onun adıyla anılan yapı

(bk. İBRÂHİM TÜRBESİ).

MUSTAFA II

(مصطفى)

(ö. 1115/1703)

Osmanlı padişahı (1695-1703).

8 Zilkade 1074 (2 Haziran 1664) tarihinde Edirne’de dünyaya geldi. Babası IV. Mehmed, annesi Gülnûş Emetullah Sultan’dır. Doğumu dolayısıyla yedi gün yedi gece şenlik yapıldı (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi‘nâme’si, s. 139-140). Beş yaşına girince ilk dersi Vanî Mehmed Efendi’den

aldı ve bunun tavsiyesiyle Seyyid Feyzullah Efendi’nin talebesi oldu. Babasının 1083 (1672) yılında çıktığı birinci Lehistan seferinde onun yanında Babadağı’na kadar gitti. 12 Rebîülevvel 1086’da (6 Haziran 1675) kardeşi Ahmed’le birlikte muhteşem şenliklerle sünnet oldu. 1099’da (1687) babasının hal‘i esnasında onun tarafından tahta aday gösterildiyse de devlet erkânı padişahlığa II. Süleyman’ı lâyık gördü. Şehzade Mustafa babası ve kardeşi Ahmed’le beraber Topkapı Sarayı’nın Şimşirlik Dairesi’ne kapatıldı, daha sonra da Edirne’ye sevkedildi. Bu sırada serbest bir hayat sürdü. 1102’de (1691) II. Süleyman’ın ölümüyle tahta geçmesi tekrar gündeme geldiyse de Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa II. Ahmed’i tercih etti. Bu arada Trablusşam beylerbeyiliğinden mâzul Benli Hüseyin Paşa’nın II. Ahmed’i tahttan indirerek yerine Şehzade Mustafa’yı geçirme teşebbüsünün başarıya ulaşmadığı belirtilir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 502-503). Sultan Ahmed’in ölümünün ardından Sadrazam Sürmeli Ali Paşa tahta aday olarak onun oğlu İbrâhim’i gösterdi (Kantemir, III, 242-243). Ancak Mustafa, Hazinedarbaşı Nezir Ağa gibi bazı kimselerin desteğini alıp hânedanın en büyüğü sıfatıyla Edirne Sarayı’nda Ortakapı önüne taht kurdurarak vezîriâzam ve şeyhülislâmı beklemeden padişahlığını ilân etti (21 Cemâziyelâhir 1106 / 6 Şubat 1695). O sırada otuz bir yaşında idi. Birkaç gün sonra Eskicami’de kılıç kuşanma merasimi yapıldı (Silâhdar, s. 4-5).

II. Mustafa'nın tahta çıktığı yıllarda 1683 Viyana Kuşatması'yla başlayan çok uluslu savaşlar çeşitli cephelerde bütün hızıyla sürüyordu. Tahta geçer geçmez yaptığı ilk iş devletin kontrolünü kendi eline alma çabası oldu. Epeydir düzenli toplanmayan Dîvân-ı Hümâyun'un haftada dört gün çalışmasını emretti (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 108). Ayrıca ataları gibi bizzat ordunun başında sefere çıkma isteğini bildirdi. Nitekim Vezîriâzam Sürmeli Ali Paşa'ya hitaben çıkardığı hatt-ı hümâyunda Allah'ın kendisine hilâfet nasip ettiğini, padişahlar zevku safaya daldıklarında halkın huzur bulamadığını, bundan böyle kendisine zevk ve rahatı haram kıldığını, babası Sultan Mehmed'den beri padişahların eğlenceye düşmeleri ve ihmalleri yüzünden düşmanın İslâm ülkelerini ele geçirdiğini, Allah'ın yardımıyla onlardan intikam almak için bizzat kendisinin gazâ ve cihada niyet ettiğini, ecdadından Kanûnî Sultan Süleyman'ın da böyle yaptığını belirtti ve devlet ricâlinin bir araya gelerek sefere çıkıp çıkmama hususunu görüşmelerini istedi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 522-523). Böylece İngiltere'nin de aracılığı ile o sırada gündeme gelen barışa karşı olduğunu gösterdi. Savaştaki kötü gidişin ancak kendisinin başında bulunacağı bir orduyla kazanılacak zafer sonucu önlenebileceğini, bunun hem kendi sultanlığının hem de barışın teminatı olacağını düşünüyordu. Sefere çıkma isteği karşısında başta sadrazam olmak üzere devlet ricâli bir seferin hazineye büyük masraflar getireceği, onun sefere katılmayıp Edirne'de kalması fikrindeydi. Bunun üzerine II. Mustafa fazla masrafa gerek olmadığını, bir asker gibi yiyip içeceğini söyleyerek onları ikna etti. Halk da kendisinden önemli başarılar bekliyordu. Bu arada şehzadeliğinde talebesi olduğu ve bir süre önce Erzurum'dan davet ettiği Seyyid Feyzullah Efendi'yi şeyhülislâm yaptı. Sadrazam Sürmeli Ali Paşa'yı askeri seferden alıkoyma töhmeti ve Feyzullah Efendi'nin telkiniyle görevden alıp yerine sadâret kethüdâsı Elmas Mehmed Paşa'yı getirdi (1 Mayıs 1695). Ayrıca bazı yüksek devlet mevkilerinde değişiklikler yaptı.

II. Mustafa başa geçer geçmez hızla düşündüklerini gerçekleştirmeye çalışırken daha önce Venedikliler'in eline düşen Sakız adası o sırada geri alınmış, Kırım Tatarları'ndan Şahbaz Giray, Lehistan topraklarına girip Lemberg'e kadar ilerlemiş, çok sayıda esir ve ganimetle dönmüştü. Mora'da Venedikliler'in, Hersek cephesinde Osmanlı kuvvetlerinin etkili olduğu haberleri gelmişti. Özellikle Sakız'ın geri alınması uğurlu sayılmış ve Edirne'de büyük şenliklerle kutlanmıştı (Kantemir, III, 254). Bu arada

ulûfelilere cülûs bahşişleri dağıtılmıştı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 533-534).

Gerekli hazırlıkların tamamlanmasının ardından II. Mustafa tahta cülûsundan yaklaşık beş ay sonra sırtında zırh, başında üzeri yeşil şal sarılı tolga ve sorguç, kaplan postu sarılı atıyla 18 Zilkade 1106'da (30 Haziran 1695) birinci Avusturya seferine çıktı. Belgrad ve Tımışvar'da toplanan savaş meclisinde Lippa, Lugoş, Yanova ve Şebeş kaleleriyle civarlarındaki palankaların zaptına karar verildi. Bu arada Belgrad muhafızlığına Koca Câfer Paşa getirildi. Önce Lippa fethedildi; pek çok savaş malzemesi, ganimet ve esir alındı. Esirlerin 1000 kadarı Kapıkulu ocaklarına verildi. Muhafazası zor olduğundan Lippa Kalesi yıktırıldı. Temeš suyu kenarında Buldur denilen ormanlık ve bataklık bir alanda General Veterani kumandasındaki Avusturya ordusuyla yapılan, bizzat padişahın da katıldığı ve gönderdiği hatt-ı şerifleriyle (Silâhdar, s. 179) askeri şevke getirdiği savaşı Kırım kuvvetlerinin desteğiyle Osmanlılar kazandı. Savaşta Veterani hayatını kaybetti. Osmanlılar tarafında ise Diyarbekir ve Rumeli beylerbeyileri şehid oldu.

Bu zaferin ardından Lugoş alındı. Beylerbeyiler Şâhin Mehmed ve Mahmud paşaların şehâdeti üzerine II. Mustafa'nın, "Tabur cengine muvaffak oldum, lâkin Şâhinim'le Mahmudum'dan ayrıldım" dediği nakledilir. Bu zaferlerden dolayı Sultan Mustafa'ya "gazi" unvanı verildi. II. Mustafa o kışı İstanbul'da geçirdi. Bu sırada Karadeniz'e inmek isteyen Rusya da Kutsal İttifak'a katılarak Azak Kalesi'ni kuşattıysa da Kaplan Giray ile Kefe Beylerbeyi Mustafa Paşa'nın şiddetle karşı koymaları üzerine Ruslar geri çekilmek zorunda kaldı. Fakat kısa sürede hazırlıklarını tamamlayan I. Petro, Azak'ı nehirden ve karadan tekrar muhasara etti. İlk muhasarasında tahrip edilen kale fazla dayanamadı ve Ruslar'a teslim oldu (7 Muharrem 1108 / 6 Ağustos 1696). Azak'ın düşmesi Osmanlı kamuoyunda büyük üzüntüye sebep oldu ve geri alınması için hemen girişimlerde bulunuldu. O sırada Kaptanıderyâ Mezemorta Hüseyin Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması Sakız adası civarında ve Mora'da Venedikliler'e karşı zaferler kazandı.

Edirne'den İstanbul'a dönen ve hemen ikinci sefer için çalışmaları başlatan II. Mustafa, varlıklı vezir ve beylerden bütün masrafları kendilerinden

olmak üzere asker hazırlamalarını istedi. Ayrıca tarihte ilk defa 1500 kadar İstanbul ve Edirne bostancısına sefer emri verildi. Ruslar'ın Azak'a saldırması üzerine Selim Giray Kırım'da bırakılmıştı. Padişah ikinci seferine 1107 Ramazanında (Nisan 1696) çıktı. Kaynaklarda, padişahın Belgrad'da yapılan istişareden sonra hırka-i şerif sandığını açtırıp ulemâ ve vüzerâ önünde ağlayarak dua ettiği ve Allah'a, kendisine de Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mohaç'ta kazandığı zafere benzer bir başarı ihsan etmesi için yalvardığı belirtilir (Hasan Ağazâde Hacı Abdullah Efendi, s. 51). Bu durum onun nasıl bir ruh haline sahip olduğunu gösterir; kendisine Kanûnî Sultan Süleyman'ı örnek aldığı, onun gibi bilhassa Avrupa topraklarında başarı kazanmak istediği anlaşılır. Bu sırada Saksonya Kralı Friedrich Auguste ile General Heisler kumandasındaki kuvvetlerin Tımışvar'ı kuşattığı öğrenilince sefer bu kaleye yönelik oldu. Avusturyalılar kuşatmayı kaldırdılarsa da Bega suyu kenarında Ulaş'ta (Olash) 28 Muharrem 1108'de (27 Ağustos 1696) yapılan savaşta yenilmekten kurtulamadılar. Savaş esnasında padişahın da bulunduğu hırka-i şerif arabasının dibine bir top mermisi düşünce hemen oraya bir siper kazılarak II. Mustafa emniyete alınmıştı. Bu sırada Heisler ve Caprara gibi kumandanlar da hayatını kaybetmişti. Ardından Tımışvar'a giren Osmanlı ordusu kaleyi güçlendirdi ve içine mühimmat koydu. Bu seferde Elmas Mehmed Paşa'nın büyük kahramanlıklar gösterdiği nakledilir (Kantemir, III, 256-257). Aynı yıl içinde Venedikliler Dalmaçya kıyısındaki Ülgün'ü (Ölgün, Dulcigno) kuşattılarsa da başarılı olamadılar. Ardından Bihaç'a düzenledikleri saldırılarla Hersek'teki Poçitel ve Novasin muhasaraları da sonuçsuz kalmıştı.

Fransa ile yaptığı savaşı sona erdiren Avusturya'dan gelen barış teklifini kazandığı bu iki zaferin etkisiyle kabul etmeyen II. Mustafa üçüncü ve sonuncu Avusturya seferine 1109 Saferinde (Ağustos-Eylül 1697) çıktı. Seferin hedefi konusunda padişahın huzurunda Belgrad'da yapılan istişarede iki fikir karşı karşıya geldi. Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Varadin üzerine yürünmesi teklifi kabul görmedi. Elmas Mehmed Paşa'nın ve Tımışvar muhafızı Koca Câfer Paşa'nın ısrarı ve padişahın da bu fikre meyletmesiyle Tımışvar yönüne gidilmesi kararlaştırıldı. Halbuki daha yakında bulunan Varadin'e göre hayli uzaktaki Tımışvar'a giderken birçok nehirden ve bataklıktan geçilecek ve köprüler kurulması gerekecekti. Nitekim Zenta'ya gelindiğinde buradan Tisa suyu üzerine kurulan köprüden

asker karşı tarafa geçirilmeye başlandı. Sadrazam başta olmak üzere birçok kumandan ve devlet ricâli geride kalmıştı. Osmanlı ordusunun harekâtından haberdar olan Prens Eugen, imparator tarafından kendisine sadece savunma görevi verilmesine rağmen ajanları vasıtasıyla Osmanlı ordusunun durumunu öğrenince henüz karşıya geçmemiş kuvvetler üzerine ansızın saldırdı. Şiddetli çarpışmalar başladı. Karşı tarafa geçen kuvvetlerden yardım alınamayınca panik içinde kalan Osmanlı ordusu dağıldı. Sadece yüzerek karşıya geçebilenler kurtuldu. Bu savaşta Vezîriâzam Elmas Mehmed Paşa ile birlikte yirmi kadar kumandan şehid olurken ordunun sekizde biri yok oldu. Pek çok malzeme, hazine sandıkları, binlerce at, öküz ve sadâret mührü Avusturyalılar'ın eline geçti. Bu habere çok üzülen II. Mustafa hemen Tımışvar'a çekildi. Zayiat gören Avusturyalılar da yeni bir saldırıya cesaret edemediler. Sadrazamlığa Belgrad muhafızı Amcazâde Hüseyin Paşa getirildi (Rebîülevvel 1109 / Ekim 1697). Bu arada Kaptanıderyâ Mezemorta Hüseyin Paşa, Bozcaada önlerinde ve Andros adası civarında Venedikliler'e karşı iki zafer kazanmıştı. Zenta savaşından sonra Bosna'ya giren Prens Eugen, Saraybosna şehrine kadar ilerleyerek büyük tahribatta bulundu (Rebîülâhir 1109 / Kasım 1697). Ardından Bosna beylerbeyiliğine getirilen Daltaban Mustafa Paşa bazı kaleleri geri alıp burada bulunan Venedikliler'i ülkelerine dönmeye mecbur bırakmıştır.

Bu mağlûbiyetin II. Mustafa üzerindeki etkisi büyük oldu. Ancak padişah savaşı da sürdürmek istiyordu. Kantemir'e göre II. Mustafa barışa olan ihtiyacın farkındaydı, fakat böyle bir isteğin Osmanlı Devleti'nin şerefini sarsacağını düşünüyordu. Barış teklifinin kendisinden gelmesinin bu durumu daha da vahim hale getireceği kanaatindeydi (Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, III, 288). Başta Amcazâde Hüseyin Paşa olmak üzere hükümet erbabı bu uzun ve yıpratıcı savaşı sona erdirmeye kararlıydı. Lehistan, Venedik ve Rusya cephelerinde de savaşlar genelde Osmanlılar aleyhine gelişiyordu. Savaşı nihayete erdirmek için İngiltere elçisi W. Paget ile Felemenk elçisi J. Colliers'in aracılığı kabul edildi. Belgrad civarındaki Karlofça'da çeşitli devletlerin temsilcileriyle yapılan görüşmeler uzun sürdü. Osmanlı Devleti'nin temsilcileri Reîsülküttâb Râmi Mehmed Efendi ile Dîvân-ı Hümâyun tercümanı İskerletzâde Aleksandr Mavrokordato idi. İmzalanan Karlofça Antlaşması ile on altı yıldan beri sürmekte olan savaşlar sona erdi. Osmanlı Devleti Tımışvar hariç bütün Macaristan'ı kaybetti. Mora yarımadası

Venedikliler'e, Ukrayna ile Podolya Lehistan'a bırakıldı. 1700 yılında Rusya ile imzalanan İstanbul Antlaşması ile de Azak Kalesi bu devlete terkedildi. Barışın yapıldığı devletlerden gelen elçilik heyetlerini kabul etmek için II. Mustafa Rebîülevvel 1111'de (Eylül 1699) İstanbul'a geldi ve ertesi yıl Edirne'ye döndü.

Bu çok cepheli savaşlar Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik yapısını temelinden sarsmıştı. Artan sefer masrafları için yeni vergiler ihdas edilirken mevcutların miktarları arttırıldı. Kapıkulu ve timarlı sipahi teşkilâtları bozulmuş olduğundan genel seferberlik ilân edilerek halktan asker toplandı. Bunlar savaşlar sona erince döndükleri memleketlerinde önemli problemlere yol açtılar. Savaşlar yüzünden beylerbeyi ve sancak beyleri görev bölgelerinde bulunamadıklarından eşkıyalık hareketleri baş gösterdi; topraklarını terkeden çiftçiler inzibatı temin etmekle vazifeli yarı resmî sarıca ve sekban teşkilâtına katıldı. Anadolu bu halde iken Balkanlar'da "hayduk" denilen zümreler ortaya çıktı. II. Mustafa, bu tür eşkıyalık hareketlerinin önlenmesi için bir yandan teftişçi adı altında valiler tayin ederken diğer yandan sarıca ve sekban teşkilâtının kaldırıldığını ilân etti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 567-568). Devlet merkezine uzak eyaletlerdeki isyanlar ise siyasî bir mahiyet almıştı. Şehrizor taraflarında hüküm süren Bebe Süleyman adlı zorba İran'a ait bazı yerleri zaptetti. 1699'da Bağdat Valisi Hasan Paşa'nın kumandası altında üzerine kuvvet gönderilen Bebe Süleyman mağlûp olunca Hakkâri'ye doğru kaçtı. Bu arada Suriye'nin nüfuzlu Arap kabile reislerinden Hüseyin el-Abbas'ın isyanı HalepŞam kesiminde huzursuzluğa yol açtı. Basra ve dolayları ise Müntefiḳ Arap kabilesi reisi Mâni' tarafından ele geçirilmişti. Dicle'nin doğusunda İran'a ait bataklık bir bölge olan Huveyze'nin hâkimi Ferecullah ile Mâni', Basra için sürekli mücadele halinde idiler. Ferecullah 1696'da Basra'yı almış, Mâni' de çöle çekilmişti. Halkın bir mahzar gönderip yardım istemesi üzerine Bağdat Valisi Daltaban Mustafa Paşa, Birecik'te Fırat üzerindeki tersanede inşa edilen donanmanın da desteğiyle Basra'ya doğru harekete geçince âsi Arap kabileleri kendisine katılmış ve 1112 Zilhiccesinde (Mayıs 1701) Kurna ve Basra ele geçirilmiştir. Bu arada Ziyâb suyu bölgesi tekrar Osmanlı idaresine girince bölgede sükûnet sağlanmış oldu. Karlofça Antlaşması'nın bazı maddelerinin uygulanmasında çıkan ihtilâf Kırım'da bir iç karışıklığa sebep oldu. Antlaşmaya göre Kırımlılar'ın Bucak'tan çıkarılarak Özi kıyılarındaki

Kırım topraklarına iskânları gerekiyordu. Bunu istemeyen Gazi Giray, Kırım Hanı Devlet Giray'a baş kaldırmış, hadise Gazi Giray'ın Osmanlı hükümetince Rodos'a gönderilmesiyle yatışmıştır. Gürcistan beylerinden olan Açıkbaş meliki Osmanlı hâkimiyetini tanımayınca görevinden alınmış ve bölgede sükûnet sağlanmıştır. Sultan Mustafa'nın saltanatının ikinci yarısında Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa'nın gayretleriyle askerî, idarî ve malî alanda düzenlemeler yapıldı. Yeniçerilerin ıslahı için Anadolu'ya üç koldan fermanlar gönderilirken timarlı sipahilere de el atıldı. Kaptanıderyâ Mezemorta Hüseyin Paşa'nın gayretleriyle yeni bir donanma kanunnâmesi çıkartıldı (BA, MD, nr. 113, s. 1-6). Bu arada Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin hazırladığı emr-i şerifle taşradaki din görevlileri uyarıldı (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 165-166).

II. Mustafa savaş giderleri için önemli malî tedbirler almıştır. Bunların başında varlıklı kimselerin mallarını müsâdere, gelecek yıllara ait vergileri peşin olarak tahsil etme ile tütün ve kahve vergilerine yapılan zamlar gelir. "Bid'at-ı kahve" adıyla yeni bir vergi çıkarılırken (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 632-633) cizyenin de Eşrefî adıyla bastırılan altınla ödenmesi kararlaştırıldı. Ayarı düzgün olan İstanbul altınının tüccarlar tarafından toplanıp Mısır'a götürülmesiyle Osmanlı tarihinde ilk defa üzeri tuğralı altın para bastırıldı (Râşid, II, 383-384). Bu sırada eski kuruş ve zolota tedavülden kaldırılarak tuğralı yeni kuruş ve zolota çıkarıldı. Karlofça Antlaşması'ndan sonra başlayan barış döneminde devlet bütçesi istikrar bulmaya başladı. Halkın üzerinden olağan üstü vergiler kaldırıldı; başta Belgrad ve Tımışvar olmak üzere sürekli savaş alanı olan yerler halkı bir yıl cizye vergisinden muaf tutuldu. Taşra idarecilerine gönderilen tenbihnâmelerle halktan "tekâlîf-i şâkka" adıyla vergi talebinde bulunulmaması istendi. Bu dönemde öteden beri hükümetin önemli meselelerinden olan aşiretlerin iskânı işiyle de meşgul olundu. Mamalu Türkmenleri Bozok yöresine, diğer bazı aşiretler İç-il ve Kıbrıs'a yerleştirildi (BA, MD, nr. 108, 114, tür.yer.). Râmi Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı döneminde Selânik ve Bursa atölyelerinde kumaş dokunması emredilerek Avrupa'dan kumaş ithali yasaklandı.

Karlofça Antlaşması'nın ardından beş yıllık dönemde askerî, malî tedbirler alınırken II. Mustafa'ya karşı hem asker hem halk ve ulemâ arasında ciddi bir hoşnutsuzluk ortaya çıktı. Kantemir'e göre onun

köşeye çekilmesi, vaktini Edirne'de geçirmesi, yeniçerilerde ve halkta tıpkı babası gibi davranmaya başladığı dedikodularına yol açıyordu. Sultan Mustafa ilk beş yılında kendini tamamıyla devlet işlerine vermişti, şimdi ise babasının yanlış hareketlerini taklit ediyordu. Ayrıca savaşlar sırasında tek başarısı sadece düşmanın imparatorluk sınırları içine girmesini önlemek olmuştu. Bu durum onun da babası gibi tahttan indirilmesine yol açabilirdi (Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, III, 297).

Barış dönemine rağmen savaşlardaki başarısızlık ve kaybedilen topraklar dolayısıyla genel bir memnuniyetsizliğin padişahın doğrudan doğruya kendisini hedef alacak derecelere ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu ortamda tepkiler Edirne Vak'ası denilen olayların patlamasına yol açmakta gecikmemiştir. İsyanın hedefi görünürde, padişahın hocası olan ve devlet işlerine karışan Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi idi. Amcazâde Hüseyin Paşa, Daltaban Mustafa Paşa ve Râmi Mehmed Paşa onun telkinleriyle sadrazam olmuşlardı. Bunlardan Karlofça Antlaşması'nın mimarı olan Amcazâde Hüseyin Paşa şeyhülislâmın tahakkümüne daha fazla dayanamayıp sadâretten ayrılmış, Daltaban Mustafa Paşa makamında kalabilmek için ona boyun eğmiş, ancak Feyzullah Efendi Kırım'da gelişen olaylar bahanesiyle onun idamında etkili olmuştu. Daha kurnaz olan Râmi Mehmed Paşa ise şeyhülislâmı azlettirmenin yollarını aramıştır. O sırada, Gürcistan'a gönderilmek istenen 200 kadar cebecinin gecikmiş ulûfelerini isteme bahanesiyle ayaklanması ona bu fırsatı vermişti. Sadrazamın el altından desteklediği bu hadise kısa sürede büyüyerek devlete yönelik bir mahiyet kazandı. İstanbul'a hâkim olan âsiler Edirne'ye isteklerini belirten bir mahzar gönderdiler. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin bu yazıyı padişaha ulaştırmamasını fırsat bilen Râmi Mehmed Paşa onu azlettirdi. Durumdan habersiz olan âsiler Edirne'ye doğru yürüyüp saltanat değişikliği yapmak istediler ve hocası İmâm-ı Sultânî Mehmed Efendi'nin teklifiyle Şehzade Ahmed'in tahta çıkmasını kararlaştırdılar. Edirne hükümetinin temsilcisi ikinci vezir Hasan Paşa ile İstanbul'un temsilcisi Ahmed Paşa'nın gayretleriyle çarpışma olmadan mesele halledildi. Edirne'den gelenlerin İstanbul'dan gelenlere katılmasıyla yalnız kalan II. Mustafa yanında saray halkı ve vezirler olduğu halde Edirne'ye döndü. 9 Rebîülâhir 1115'te (22 Ağustos 1703) kardeşi Ahmed'in bulunduğu yere varıp, "Birader, kul seni padişah istemişler" diyerek kendi rızasıyla tahtı ona bıraktı ve onun kaldığı yere gitti (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 248). O sırada kardeşine kendisini

serbest bırakmasını ve âsilerin bir gün onu da tahtından edeceklerini, bu bakımdan onları mutlaka cezalandırması gerektiğini söyledi (Kantemir, III, 316). Serbest bir mecburi ikamet hayatı geçiren II. Mustafa, annesi vasıtasıyla Silâhdar Ali Paşa'nın kubbe veziri ve rikâb kaymakamı tayininde etkili olduğu bilinmektedir. Sekiz yıl altı ay on yedi gün hükümdarlık yapan II. Mustafa ordularının başında sefere çıkan son Osmanlı padişahıdır. Yakalanmış olduğu istiska ve mesane hastalıklarına son gelişmelerin verdiği üzüntüler de eklenince tahttan indirilmesinden beş ay kadar sonra çok sevdiği Edirne'de muhtemelen 20 Şâban 1115 (29 Aralık 1703) tarihinde vefat etti. Bazı Batı kaynaklarında, halk arasında onun zehirletilmek suretiyle öldürüldüğü kanaatinin hâkim olduğu belirtilir. Teçhiz ve tekfiniyle Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa'nın görevlendirildiği Sultan Mustafa'nın cenaze namazı Ayasofya vâizi Şeyh Mustafa Efendi tarafından kıldırıldıktan sonra Yenicami civarındaki Vâlide Turhan Sultan Türbesi'nde bulunan babasının ayak ucuna defnedildi.

II. Mustafa'nın saltanatının ilk yarısı sefer ve savaş faaliyetleriyle, son yarısı nisbeten barış ve sükûn içinde geçmiştir. 1697 Zenta yenilgisinden sonra babası gibi av eğlencelerine dalan II. Mustafa'nın İkbâlî ve Meftûnî mahlaslarıyla şiirler ve ilâhiler yazdığı (Tayyarzâde Atâ Bey, IV, 65-66), bunlardan bir kısmının bestelendiği bilinmektedir (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 275-276). Mektep ilâhilerinden “yessir lenâ hayre'l-umûr” nakaratlı eviç ilâhinin güftesi ona aittir. Hat sanatıyla da uğraşmış, Hocazâde Mehmed Enverî ve Hâfız Osman'dan ders almış, özellikle sülüs, nesih ve celî yazılarda başarılı örnekler vermiştir (Müstakimzâde, s. 539). Mûsikiyle ilgilenen, özellikle ok atmada ve cirit oyununda usta olan II. Mustafa zeki, yumuşak tabiatlı, âdil ve zamanın ilimlerine vâkıf biri olarak nakledilir. Çağdaşı Kantemir onun karakter bakımından önceki padişahlardan daha sağlam, olgun ve ender görülen ölçülülüğe sahip bulunduğunu, devlet parasının toplanmasında ve dağıtımında bu ölçülü davranışını gösterdiğini, cimri ya da savurgan olmadığını, Karlofça barışı sayesinde şöhrete kavuştuğunu yazar (Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, III, 317). Edirne'de Saraçhane Köprüsü'nü onartmış, İnebahtı'da II. Beyazıt Camii'ni yeniden inşa ettirmiştir. Onun zamanında Mescidi Harâm'da Hacerülesved'in mahfazası, Kâbe tavanını tutan direkler ve yüzeye inen merdiven, Mescidi Kubâ'da eskiyen duvar ve minare yenilenmiş, Mebrekü'n-nâka üzerine dört direkli bir kubbe, dışarıya bir sebil ve abdest

alma yerleri yaptırılmış, derin su kuyuları kazdırılmıştır. Döneminin siyasî ve askerî olaylarını Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa bizzat padişahın emri ve isimlendirmesiyle Nusretnâme'de anlatmıştır. II. Mustafa'nın onu erkek yirmi kadar çocuğu olmuş, bunların çoğu babalarından önce ölmüştür. Oğullarından I. Mahmud ve III. Osman padişah olmuştur. Kızlarından Ayşe Sultan, Emine Sultan, Safiye Sultan ve Emetullah Sultan bazı Osmanlı vezir ve paşalarıyla evlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 106, s. 3; nr. 108, s. 142; nr. 111, s. 457, 531, 617; nr. 112, s. 121; nr. 113, s. 1-6; nr. 114, s. 96; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 14093; BA, İbnülemin-Dahiliye, nr. 1475; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-140, 390, 393; Mustafa Nedim, Zafernâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1343; Hasan Ağazâde Hacı Abdullah Efendi, Târihçe: Mustafa II'ye Dair Bir Risâle (nşr. Fahri Çetin Derin, TD, IX/13 [1958] içinde), s. 45-70; İbrâhim Sırrı, Târîh-i Sultan Mustafa, İÜ Ktp., TY, nr. 3488; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1166/1688-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 107-279;

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 502-503, 517-837; P. Rycaut, The History of Turks Beginning with the Year 1679, London 1700, s. 522-523, 539, 540, 542, 553 vd.; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 242-317; Silâhdar, Nusretnâme (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-629, 657-658; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Târîh-i Seferü'l-Basra (nşr. Vahid Çabuk, TED, sy. 15 [1997] içinde), s. 326-380; a.mlf., İcmâl-i Sefer-i Nehr-i Ziyâb, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2064; P. Lucas, Voyages du sieur Paul Lucas au Levant, Paris 1704, II, 239-243, 267 vd., 314 vd., 390-409; A. de la Motraye, Travels, London 1732, I, 209, 218 vd., 230-248, 253; E. D. Chishull, Türkiye Gezisi ve İngiltere'ye Dönüş (trc. Bahattin Orhon), İstanbul 1993, tür.yer.; Şeyhî, Vekāyiu'l-

fuzalâ, II-III, tür.yer.; Râşid, Târih, I, 71; II, 293 vd., 377 vd., 383-384, 403-416, 418-420, 422 vd., 433-438, 487 vd., 509-518, 525 vd.; III, 8 vd., 116-119; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 58-63; Ahmed Hasîb, Ravzatü'l-küberâ (nşr. Mesut Aydıner), Ankara 2003, tür.yer.; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 539; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, IV, 65-66; Hammer, HEO, XII, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, V, 152-159, 178 vd., 187-195, 200-209, 210-217, 227-236; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1911, V, 269-272, 276-285, 286 vd.; Necati Tacan, Eski Osmanlı Seferlerinden Niş-Belgrad-Salankamen-Petervaradin-Lugoş-Temeşvar Kuşatma ve Meydan Muharebeleri 1690-1696 (1101-1108), İstanbul 1939, s. 86-90, 94-105; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 555-595; IV/1, s. 1-46; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 185-187, lv. 30-31; Danişmend, Kronoloji2, III, 477-489; IV, 1-2; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 73-79; Rifaat Ali Abou-el-Haj, The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics, Istanbul 1984; a.mlf., "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): a Psychohistorical Study", St.I, XL (1974), s. 115-131; A. D. Alderson, Bütün Yönleriyle Osmanlı Hanedanı (trc. Şefaettin Severcan), İstanbul, ts. (Yeni Şafak), s. 263, 330; H. G. Majer, "The Harem of Mustafa II, 1695-1703 (Turkish Sultan)", Osm.Ar., XII (1992), s. 431-444; Cengiz Orhonlu, "Mustafa II", İA, VIII, 695-700; J. H. Kramers, "Muṣṭafā II", EI² (Fr.), VII, 708-709; Abdülkadir Özcan, "Edirne Vak'ası", DİA, X, 445-446; a.mlf., "Karlofça Antlaşması", a.e., XXIV, 504-507.

Abdülkadir Özcan

MUSTAFA III

(مصطفى)

(ö. 1187/1774)

Osmanlı padişahı (1757-1774).

14 Safer 1129'da (28 Ocak 1717) Edirne'de doğdu. Babası III. Ahmed, annesi Mihrişah Emine Sultan'dır (bazı yerlerde yanlışlıkla Mihrimah olarak geçer, Mufassal Osmanlı Tarihi, V, 2552; İA, VIII, 700). Edirne Vak'ası (1703) neticesinde tahttan indirilen II. Mustafa'nın, III. Ahmed'den sonra tahta çıkan oğulları I. Mahmud ve özellikle III. Osman devirlerine rastlayan şehzadelik dönemi, bu hükümdarların kendi çocukları olmamasına rağmen III. Ahmed'in oğullarına karşı olan düşmanca tavırlarından ötürü sıkıntılı ve hatta hayatî tehlikeler içinde geçti. Nitekim III. Osman'ın ortadan kaldırmak üzere girişimlerde bulunduğu bilinen Şehzade Mehmed âni ve şüpheli bir şekilde muhtemelen zehirlenmiş olarak öldü (29 Rebîülevvel 1169 / 2 Ocak 1756). Kendisinden birkaç gün büyük olan kardeşinin ölümü III. Mustafa'ya hükümdarlık yolunu açtı ve 16 Safer 1171 (30 Ekim 1757) Pazartesi günü tahta çıktı, 4 Kasım Perşembe günü kılıç alayı yapıldı. Cülûsun onuncu günü eşkinci ve emekliler dahil olmak üzere askere bahşiş dağıtıldı. Tahta çıkışı Petersburg, Viyana ve Berlin'e yollanan özel elçilik heyetleri vasıtasıyla resmen duyuruldu (Vâsıf, I, 93 vd.).

III. Mustafa'nın ilk icraatı geniş kitleleri memnun edecek izler taşır. Mukātaat ve zeâmet rüsûmunun affı ve yenilenmesi gereken berat harçlarının yarıya indirilmesi bu anlamdadır. Ardından hac yolunun güvenliğini tehdit eden gelişmelere son vermek üzere sert önlemler aldı, bilhassa kötü idare edilmekte olan Evkāf-ı Haremeyn Mukātaası'na düzen vermeye çalıştı. Bunların tâliplerine defterdar vasıtasıyla satılması kararlaştırılarak yolsuzluklara karışan Eski Saray Baltacı Ocağı'nı kaldırdı. Dârüssaâde ve Silâhdar ağalarının haslarını ilga etti. Böylece 1000 keseden fazla tasarruf sağlandı. Bu meblağ 1172'de (1759) 2000 keseye çıktı (a.g.e., I, 103, 147). Saray masraflarını kıstı. Ancak bu tedbirleri kendisini hasislik

töhmeti altında bırakmıştır. Tasarruf ve hesabını bilme arzusu, döneminde defterdarlık kurumuna önem kazandırmıştır (Cevdet, I, 78).

Tahta çıktığında, 1739 Belgrad Antlaşması'ndan itibaren Avrupa yakasında barış dönemine giren devletin geniş coğrafyası içinde zaman âdeta durmuş gibidir. Osmanlı Devleti uzun barış devrinin de etkisiyle malî bir yeterlilik içinde görülmekteydi. Ancak bu dönem gerekli yenilenmelerin yapılmadığı kayıp yıllar olarak geçmiştir. Askerî sahada olduğu gibi ekonomik alanda da yapılanlar, meselâ III. Mustafa'nın kalitesiz fakat ucuz Avrupa mallarının iç pazarları doldurmasına karşı çıkması ve bunların yerli imalâtını önemsemesi genelde yasaklamalar dışında tutarlı bir ekonomik plandan yoksun kalmıştır. Yaşanan uzun barış ve istikrar belirli bir iktisadî genişlemeye, özellikle Akdeniz üzerinden yapılan ticarette önemli artışlara ve malî şartlarda iyileşmelere yol açmakla beraber Rus savaşının patlamasıyla bunların hepsi süratle bozulmaya başlamıştır. Bu dönemde Anadolu ve Rumeli'nin merkezden uzak bölgelerinde idare yerel güçlerin (mütegallibe) elinde kalmıştır. Anadolu'da özellikle kapusuz Levendat eşkıyasının sebep olduğu huzursuzluklar ortadan kaldırılamadığından merkezî otoritenin buralardaki zafiyeti sürmüştür. Bulutkapan Ali Bey'in kendi idaresini kurduğu, III. Mustafa'nın yanında kendi adının da kazılı olduğu sikkeler bastırdığı Mısır ve başta yine darphânesinde riyaller basılan Tunus olmak üzere Cezayir gibi Garp ocakları diye bilinen deniz aşırı uzak vilâyetlerde merkezden âdeta bağımsız olan yerel idareler kontrol altına alınamamıştır. Otuz bir eyalet, elli bir elviye, otuz altı üç tuğlu vezirlikten oluşan devlet (Şem'dânîzâde, II/A, s. 58-59), Aydınlanma dönemini yaşamakta ve büyük fikrî ve ekonomik değişim geçirmekte olan Avrupa'daki gelişmelerden tamamen uzak, hatta habersiz bir hayat sürmekteydi. Eski dönemleri aşan fikrî bir tekâmül gözlenmemekte, gelişen çevre şartları ve istikbalde bunun getireceği siyasî tehlikelerin hesabı yapılmamaktaydı. Tasarrufa özen göstermesi,

bakiye vergilerin toplanmasındaki hassasiyet ve uyguladığı müsâderelerle oluşan, zaman içinde biriktirmiş olduğu büyük hazineyi savaşma kabiliyeti için yeterli gören III. Mustafa devleti yeniden yapılandıracak bir eğitim ve asabiyete sahip değildi. Bu bağlamda "Cihangir" mahlasıyla yazdığı şiirlerinde de görüldüğü üzere devlet adamlarının yetersizliğinden ve iyi yetişmiş olanların azlığından şikâyet eder ve devletin eski gücüne

kavuşturulmasını pek imkân dahilinde görmez. Askerî durumun, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın düzeltilmesindeki zarureti idrak etmekle beraber bunun için ciddi bir girişimde bulunma cesaretini gösterememiş, bu konunun açılmasını bile tehlikeli saymıştır. Nitekim bir görüşme anında böyle bir zarureti ağzından kaçırdığı defterdar Hilmi Efendi'yi bunu başkalarına ifşa edebileceği tedirginliğiyle önce hemen azletmiş ve ardından idam ettirmiştir (Cevdet, I, 79). Askerî sahada yaptıkları Boğaz kalelerinin tahkimi, bazı yeni gemiler yapımı, Tophane ve Topçu Ocağı'nın ıslahı ve yeni toplar dökümüyle sınırlı kalmıştır. Askerî sahalardaki bu gibi işlerde Fransa'nın yardımlarından, dolayısıyla Baron de Tott'un teknik hizmetinden istifade etmiştir. Osmanlı-Rus Savaşı'nın (1768-1774) ortasında açılan (Ekim 1772) Topçu Mektebi ancak bir yıl kadar faaliyet gösterebilmiş, ölümünden kısa bir zaman önce kurulan (26 Şevval 1187 / 10 Ocak 1774) Sürat topçularının da savaşın gidişine bir etkisi olmamıştır. III. Mustafa, yeni toplarla yapılan atış denemelerine Şehzade Selim'i de yanına alarak katılmış ve tahta geçtiğinde topçulukla ilgili küçük bir eser yazacak kadar uzmanlaşan oğlunun bu sahada yetişmesini sağlamıştır. Kendi dönemine mal edilen ve kuruluş tarihi 1773 olarak gösterilen Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un açılması 29 Nisan 1775'te halefi I. Abdülhamid zamanında gerçekleşmiştir (Kaçar, IX/54 [1998] s. 7).

III. Mustafa, Prusya'nın Avusturya ve Rusya ile kalkıştığı zorlu mücadelede Osmanlı Devleti'ni yanına çekmek ve resmî ilişkiler kurmak üzere giriştiği faaliyetleri yakından takip etmiştir. Bu devletlere karşı Prusya ile bir ittifak içinde bulunma isteği, ancak Koca Râgıb Paşa'nın takip ettiği tedbirli politika ve onun ileri sürdüğü, böyle bir ittifakı sonuçsuz bırakmaya da yarayacak olan akılcı şartların yerine getirilmemesiyle önlenebilmiştir (Beydilli, s. 33-78). Râgıb Paşa'nın ihtiyatlı yaklaşımına bir savaş için yeterli hazineye mâlik olduğunu söyleyerek karşı çıkması olaylara bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir. Prusya'nın düşmanları ile olan savaşı başarılı bir şekilde bitirmiş olmasına rağmen (15 Şubat 1763) Râgıb Paşa'nın vefatından sonra (7 Nisan 1763) Ahmed Resmî Efendi'yi Berlin'e yollaması ve kralın eski tekliflerinin hâlâ geçerli olup olmadığının tahkiki, verilen "artık çok geç" tarzındaki cevaptan da anlaşılacağı üzere siyaset bakımından da zayıf bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Bu tutumu dikkate alındığında III. Mustafa'nın 1768'de başlayan Rus savaşının açılmasında büyük bir sorumluluk taşıdığı anlaşılır. Savaşa taraftar olmakla

beraber ricâl ve ulemânın karşı görüşü savunması halinde bunda ısrarcı olmayacağı ise kuvvetle muhtemeldir. Ancak burada da son sözü söyleyecek bir hükümdar olarak belirleyici rolünü iyi oynamamış ve hadiselerin gelişmesini kendi arzusunun tahakkukuna bırakmıştır. Bu anlamda, önce sınır kalelerinin takviye edilmesini ve sefer hazırlıkları görülmeden savaşa hemen girişilmemesini tavsiye eden Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın gerekçelerini dikkate alması icap ederdi. Ciddi hiçbir askerî hazırlık yapılmadan ve altı ay öncesinden ilân edilen savaşın baştan itibaren kötü bir gidiş arzetmesi, ordunun ehil olmayan ellere teslimi, Rus donanmasının Akdeniz'e gelmesi ve Çeşme'deki Osmanlı filosunu yakması (6-7 Temmuz 1770), Rus kuvvetlerinin Memleketeyn'i ve Kırım'ı istilâ etmesi (Temmuz 1771), Tuna'yı aşması (Temmuz 1773), yaşanan bozgun ve ağır yenilgiler, askerin içinde bulunduğu düzensiz haliyle savaşmaktan kaçınması, yağmacılığı ve isyanı bir dizi felâkete yol açmıştır. Memleketeyn'in Rusya'nın işgaline uğramasından tedirginlik duyan Avusturya ile nakdî ödemeler dışında Küçük Eflak'ın bırakılmasını öngören bir ittifak antlaşmasının yapılması ise (23 Rebîûlevvel 1185 / 6 Temmuz 1771) bu devlete külliyetli para kaptırılmasından, Rusya-Avusturya ve Prusya arasında Lehistan'ın taksimini (1772) kolaylaştırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Savaş esnasında yapılan Fokşani (Ağustos 1772) ve Bükreş (Kasım 1772) görüşmelerinde ortaya çıkan, barışın az kayıplarla yapılması fırsatlarından da istifade edilememiştir. Zira Rusya ele geçirdiği Kırım'ı ilhak etmek istemekte ve bunu barışın vazgeçilmez şartı diye ileri sürmekteydi. Alınacak siyasî kararların belirlenmesinde güçlü bir etkisi olan ulemâ da esasen Rusya'nın öne sürdüğü şartlar dahilinde barış yapılmasına kesinlikle karşı çıkmaktaydı. Kırım'daki müslüman halkın aynı zamanda dinî lideri durumunda olan III. Mustafa'nın halifelik sıfatının Rus temsilcileriyle yapılan görüşmelerde gündeme gelmesi ve devletlerarası siyasette tartışma konusu yapılması önemli bir süreç başlatmıştır. Bu sıfat, önce bağımsız hale getirilecek olan Kırım için 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nda resmen yer alacak olmakla beraber savaş sırasında Ruslar'la yapılan görüşmelerin başarısız kalmasının en önde gelen sebebini teşkil etmiştir. Vaktiyle Râğıb Paşa'ya, İstanbul'dan Rusçuk'a iki sıra halinde para keseleri dizebilecek kadar maddî yönden bir savaşa hazır olduğunu söyleyen III. Mustafa, Rus seferinin daha ilk yıllarında iç ve dış hazinedeki bütün birikimlerin tükendiğini görüp savaş masraflarını karşılamak için oğlu Selim ile kızı Şah

Sultan’dan borç almak zorunda kalmıştır (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 429).

III. Mustafa, savaşın ilk aşamasında Ruslar’ın Hotin’i muhasara etmesi esnasında kazanılan bazı başarılar üzerine (Safer 1183 / Haziran 1769) “gazi” olarak ilân edilmiştir (Vâsıf, I, 326). İleriki yıllarda savaşın kötü gidişi sebebiyle Ayasofya Camii’nde selâmlık sırasında okunan hutbede bu unvanla anılması (16 Şevval 1184 / 2 Şubat 1771), içlerinde Mevlevîler’in de bulunduğu bazı dervişler tarafından yüksek sesle protesto edilmesine yol açmıştır (Mehmed Hasîb Ruznâmesi, vr. 6b; Ahmed Resmî, Wesentliche Betrachtungen, s. 29). Cülûsunda sadrazam olarak bulduğu ve görevinde bıraktığı Koca Râgıb Paşa sayesinde

saltanatının ilk döneminde bir problemle karşılaşmadan hüküm sürmüş olmakla beraber savaşın son yılında içine düşülen sıkıntılı durum sağlığını bozmuş, dengeli bir hayat sürmesine rağmen savaşın kahrı erken ölümüne sebep olmuş, geride ağır tahribata uğramış ve felâketli bir barışa mahkûm bir devlet bırakmış olarak 8 Zilkade 1187’de (21 Ocak 1774) vefat etmiştir. Lâleli Camii yanındaki türbede medfundur. Veliaht Abdülhamid’in zafiyetini ifadeyle Selim’in tahta çıkarılmasını vasiyet ettiği söylenir (Cevdet, I, 124; Sarıcaoğlu, s. 3-4).

III. Mustafa kaynaklarda meziyetli, sağlam bir değerlendirme yeteneği ve temyiz kabiliyeti olan, basiretli, faal ve hükümdarlık vecîbelerine eğitim ve yeteneği elverdiği ölçüde samimiyetle sarılan, iyi kalpli, merhametli, hayır sever ve cömert bir kişiliğe sahip olarak gösterilir. Gelenek ve âdetlere bağlı, âdil, düzenli ve tutumludur. Güzel konuşur. İyi bir hattattır. Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi’den, özellikle ta‘lik olmak üzere Sadr-ı Rûm Ekşiaşzâde Veli Efendi’den de hat meşketmiştir. Önüne gelen raporları dikkatle okurdu. Küçük ayrıntılara kadar her şeyle ilgilenme eğilimi herhalde işlerin yoğunluğunda boğulma sakıncasını beraberinde getirmiştir. Talihe inanırdı. İlm-i nücûma aşırı derecede düşkün olup eşref saatsiz iş görmezdi (Şem‘dânîzâde, II/B, s. 35). İnsanın talihini keşfe çalışır, vezirlerini de yıldızı yüksek olduğuna inandıklarından seçerdi. 1763’te Berlin’e gönderilen Ahmed Resmî Efendi vasıtasıyla Prusya Kralı II. Friedrich’e bu anlamda başvurmuş ve kendisine, üç büyük devlete karşı verdiği savaştaki başarılarının arkasında olduğuna inandığı

müneccimlerinden göndermesini istemiştir. Prusya kralının, başarılarının kaynağı olarak tarih bilgisiyle donanmış bulunma, eğitilmiş ordu ve dolu bir hazineye sahip olmayı göstermesi, dolayısıyla iyi talihin arkasında sadece ilâhî takdirin değil aynı zamanda insan becerisinin yatmakta olduğunun iması herhalde kendisini memnun etmemiştir (Ahmed Resmî, Wesentliche Betrachtungen, s. 15-16). Tarihten ders alacak kadar istifade etmediği de açıktır. Kudüs Prensesi Johanna ile evlenen (9 Kasım 1225) Hohenstufen hânedanından İmparator II. Friedrich'in bir erkek çocuğu olması için zifafı astrolojik kehanetlerin işaret ettiği üzere düğünün ertesi gününe ertelemesi gibi oğlu Selim'in cihangir olması için "kıran vakti"nde ana rahmine düşmesini tertipleyecek kadar bu ilmin müptelâsıdır. Devrin tarihçisi Şem'dânîzâde'nin ifadesiyle "fenn-i nücûmun nühûseti üzerine çökmüştür" (Müri't-tevârîh, II/B, s. 116). Şehzadeliği döneminde zehirlenerek öldürülme korkusuyla vücudunun direnişini arttırmak için küçük dozlarda zehir aldığı söylenir. Bu yüzden karakuru, sarı renk suratlı bir görünümü olduğu kaydedilir.

Saltanatı boyunca sekiz sadrazam ve dokuz şeyhülislâm değiştiren III. Mustafa'nın bilinen eşlerinin sayısı altıdır. Bunlardan sadrazamın evinde kalan ve 10 Ramazan 1218'de (24 Aralık 1803) ölen Rifat Kadın ile önceleri saray dışında buluşmaktaydı. Daha sonra dördüncü kadın olarak hareme almıştır (mezar taşı için bk. Laqueur, s. 58-59). I. Mahmud ve III. Osman'ın çocukları olmadığından doğumlar sevinçle karşılanmıştır. Toplam sekiz kız ve iki erkek oğlu (III. Selim, Mehmed) olmuştur. 15 Receb 1172'de (14 Mart 1759) doğan ilk çocuğu Hibetullah ve 27 Cemâziyelevvel 1175'te (24 Aralık 1761) doğan Selim için hânedanda kırk yıldan beri sultan ve şehzade doğmamış olduğundan günlerce süren şenlikler yapılmıştır.

Huzur derslerine büyük önem vermiş ve bu dersleri âdet haline getirterek devletin sonuna kadar yaşamasına yol açmıştır. Sabah namazlarını tebdilen Ayasofya'da kılması alışkanlıkları arasındadır. Tebdil dolaşmayı hükümdarlığın görevlerinden sayardı (Şem'dânîzâde, II/A, s. 35). Rus savaşının baştan itibaren kötü gidişi karşısında askerin ayaklanarak IV. Mehmed'i tahttan indirmesi (1687) gibi bir hadiseyle karşı karşıya gelebileceğinin tedirginliği içinde harp esnasında tebdilen halk arasında dolaşması, özellikle kamuoyunun düşüncesini ve hissiyatını tesbit etmek

üzere daha da bir yoğunluk kazanmıştır (Mustafa Nuri Paşa, IV, 123-124). Geniş imar faaliyetlerinde bulunmakla beraber bu biraz da

zorunluluktan kaynaklanmıştır. 12 Zilhicce 1179'da (22 Mayıs 1766) meydana gelen, artçı sarsıntıları ağustos ayına kadar devam eden ve büyük bir yıkıma sebep olarak 22.000 keselik muazzam bir masraf açan deprem felâketi karşısında bütün imkânlarını seferber eder. Bu depremde başta Fâtih Camii olmak üzere birçok bina yıkılmıştır. 1245 kese gibi bir masrafla yeniden yaptırdığı Fâtih Camii yanında Eyüp Sultan Camii, Dâvud Paşa Kasrı, Kapalı Çarşı, surlar, Baruthâne-i Âmire, Saraçhane, yeniçeri odaları, Tophane, Kızkulesi gibi yıkılan veya hasar gören yerlerin inşa ve tamirinde, dolayısıyla şehrin yeniden imarında büyük bir rol oynadığı muhakkaktır. III. Mustafa ayrıca şehrin iâşesi için 100.000'er kilelik üç ambar yaptırmış, Kâğıthane'de Lağımcılar için yer tahsis etmiş, halkın muhalefeti sebebiyle sonuçsuz kalmış olmakla beraber Sakarya nehrini Sapanca gölüne, Sapanca gölünü İznik körfezine bağlamak üzere kanal projesi üzerinde çalışmış, Süveyş berzahının açılması niyetini taşımıştır. Tamir ettirdiği camiler yanında yenilerini de yaptırmıştır; ancak bunların özellikle büyük olanları kendi adıyla anılmaz: Lâleli Külliyesi (1760-1764), ölen annesi ve büyük kardeşi Süleyman'ın ruhları için bina ettirmiş olduğu (Şem'dânîzâde, II/A, s. 39), Mihrişah diye anılan Üsküdar'daki Ayazma Camii (1758-1761), Kadıköy'de (1761, kendi adıyla anılır) ve Paşabahçe'deki birer küçük cami (1763) bunlardandır. Zeynep Sultan Camii'ni de tamamlatmıştır (1769). Tophane yangınında yanan Kādirî Tekkesi ve Galata Mevlevîhânesi'ni yeniden inşa ettirmiştir (1765). Ayrıca depremden hasar gören Atîk Bend'i onartmış ve yeni bir bend inşasıyla (Bend-i Cedîd) şehre gelen suyun miktarını arttırmıştır (1766).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, tür.yer.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A-B, tür.yer.; Mehmed Hasîb Rûznâmesi (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstisüsü, vr. 6b; Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr,

İstanbul 1286, tür.yer.; a.e.: Wesentliche Betrachtungen oder Geschichte des Krieges zwischen den Osmanen und Russen in den Jahren 1768 bis 1774 (trc. H. F. von Diez), Halle-Berlin 1813, tür.yer.; Enverî Sâdullah Efendi ve Tarihi’nin 1. Cildinin Metin ve Tahlili (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Vâsıf, Târih, I-II, tür.yer.; III. Mustafa Rûznâmesi (1757-1763), TSMK, nr. E. 12358; a.e. (haz. Yunus Irmak, yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Baron de Tott, Türkler ve Tatarlara Dâir Hâtıralar (trc. Mehmet R. Uzmen), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 62-69, 92-94, 242-243, 252, 275-277, 296-299, 306-309; Zinkeisen, Geschichte, V, 888-960; Hammer, GOR, IV, 506-650; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü’l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 43-54; IV, 123-124; Cevdet, Târih, I, 78-124; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1913, IV, 472-512; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 341 vd. 429; a. mlf., “Sultan III. Mustafa’nın Hüzün Veren Borç Senedi”, TTK Belleten, XXII/88 (1958), s. 595-597; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1971, V, 2552; Kemal Beydilli, Büyük Friedrich ve Osmanlılar: XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münasebetleri, İstanbul 1985, tür.yer.; Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1994, s. 223; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi, İstanbul 2000, s. 190, 197, 219; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 3-4; H. P. Laqueur, “İstanbul’da İki ‘İmparatoriçe’ Mezarı”, a.e., XXIV/143 (1995), s. 58-59; Mustafa Kaçar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İlk Mühendishanenin Kuruluşu”, Toplumsal Tarih, IX/54, İstanbul 1998, s. 4-11; Bekir Sıtkı Baykal, “Mustafa III.”, İA, VIII, 700-708; J. H. Kramers, “Muṣṭafā III”, EI^2 (İng.), VII, 708-709.

Kemal Beydilli

MUSTAFA IV

(مصطفى)

(ö. 1223/1808)

Osmanlı padişahı (1807-1808).

26 Şâban 1193'te (8 Eylül 1779) doğdu. Babası I. Abdülhamid, annesi Ayşe Sîneperver Sultan'dır. Şehzadelik yıllarında sarayda klasik eğitimle yetiştirildi. Kardeşi Mahmud ile beraber babasının şehirde yaptığı teftiş gezilerine katıldı ve saray dışındaki dünyayı tanımaya çalıştı. Babasının vefatıyla tahta geçen amcası III. Selim'in çocuksuz olmasından dolayı ondan şefkat gördü ve rahat bir şehzadelik hayatı sürdü.

III. Selim tarafından girişilen düzenlemelerin ve özellikle askerî sahada yapılan yeniliklerin yeniçeri ve ulemâ muhalefetiyle sonuçsuz kalması ve tertiplenen bir ayaklanma (Kabakçı Mustafa isyanı) neticesinde Selim'in Nizâm-ı Cedîd'e son vermiş olarak tahttan indirilmesiyle padişah oldu (21 Rebîülevvel 1222 / 29 Mayıs 1807). İsyanın ardından kaymakam Köse Mûsâ Paşa, Şeyhülislâm Topal Atâullah Mehmed Efendi, kazaskerler ve önde gelen ulemâdan Ayıntâbî Mehmed Münib Efendi ile Kabakçı Mustafa başta olmak üzere bütün ocak yöneticilerinin iştirakiyle yapılan bir toplantıda kendilerinden isyan sebebiyle hesap sorulmayacağına dair bir "hüccet-i şer'iyye" düzenlendi ve karşılığında bundan böyle yeniçerilerin devlet işlerine karışmayacağına ve emirlere riayet edeceklerine dair onlardan taahhüt alındı (31 Mayıs 1807). IV. Mustafa bu hücceti tasdik etti ve isyancılardan hesap sorulmayacağına dair yeminle teminat verdi (Beydilli, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4 [2001], s. 33-48). Ancak çok geçmeden bunun hiçbir faydasının olmadığı görüldü ve saltanat değişikliğini gerçekleştirenlerin devlet işlerine karışmaları ve istediklerini zorla yaptırmalarının önü alınamadı. Böylece IV. Mustafa'nın saltanatı, kısa zamanda Selim'in tahttan indirilmesine pişmanlık duyulmasına yol açacak kadar büyük bir kargaşa, asayişsizlik, devlet yapısındaki çözülme ve nihayet reform ve karşıtları arasındaki amansız mücadeleler içinde geçti.

O sırada 1806'da başlayan Rus savaşı devam etmekte, savaş sebebiyle sadrazam İbrâhim Hilmi Paşa orduyla beraber cephede bulunmaktaydı. İstanbul'daki olaylar buraya da sirayet ederek ihtilâle sebebiyet vermiş, yeniçeriler isyan etmiş, sadrazam kovalanmış, ordu erkânı kaçışmış, bu işleri düzenleyen yeniçeri ağası Pehlivan Ağa kendi yoldaşları tarafından öldürülmüş, sadârete Çelebi Mustafa Paşa getirilmiş, ancak düzen sağlanamamıştı. Ordunun içinde bulunduğu kargaşa Ruslar

karşısında büyük bir zafiyete yol açtı. 24 Ağustos 1807'de Slobosia'da yapılan bir yıllık mütareke, savaşın başarıyla bitirilebilmesi için gerekli önlemlerin alınmasından ziyade saltanat değişikliğinin yol açtığı iç hesaplaşma için kullanıldı. İstanbul'da ise III. Selim'e karşı tertiplenen isyanın mimarlarından olan sadâret kaymakamı Mûsâ Paşa ve Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi duruma hâkim olamamaktaydı. Mûsâ Paşa'nın istifası ile yerine eski padişahın can düşmanı Tayyar Mahmud Paşa'nın getirilmesi (Ramazan 1222 / Kasım 1807), Selim'i tekrar tahta çıkarmak için eski devir önde gelen ricâlinin (Rusçuk yâranı) etrafında toplandığı Alemdar Mustafa Paşa'yı harekete geçirirken Atâullah Mehmed Efendi ile geçinemeyen Tayyar Mahmud Paşa kısa zaman içinde azledildi (Muharrem 1223 / Mart 1808). Alemdar'ın orduyla birlikte İstanbul'a gelmesi üzerine (25 Cemâziyelevvel 1223 / 19 Temmuz 1808) şehirde asayiş sağlandı, kendisinin verdiği emirle Kabakçı Mustafa öldürüldü ve Atâullah Mehmed Efendi azledilerek şeyhülislâmlığa Arapzâde Mehmed Ârif Efendi getirildi. Alemdar'ın çevresinde toplananlar Selim'i tekrar tahta çıkarmanın fırsatını kollarken IV. Mustafa'nın

adamları da (hazine vekili Nezir, kethüdâsı Ebe Selim, başçuhadar Abdülfettah) öldürülmesinin yollarını aramaktaydılar. Durumun vehameti karşısında Alemdar Mustafa Paşa Bâbıâli'yi bastı, sadrazamı tutuklayıp Selim'i tahta çıkarmak amacıyla saraya yöneldi. IV. Mustafa'dan Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi vasıtasıyla Selim'in tahta çıkarılmasını istedi. Mustafa, saray kapılarını kapatarak amcası ve kardeşi Mahmud'un öldürülmesini emretti. III. Selim katledildiyse de Mahmud yaralı olarak hayatını kurtardı ve IV. Mustafa'nın yerine hânedanın hayatta kalan son ferdi olarak tahta çıkarıldı (4 Cemâziyelâhir 1223 / 28 Temmuz 1808). Mahmud'u öldürmek için bizzat Mustafa'nın da saldırdığı rivayet edilir

(Mustafa Necib, s. 92). IV. Mustafa ve annesi darbeyi sessiz karşılamış, “Ben tahttan inmedim, Mahmud’u kim çıkarttı?” diye söylenen IV. Mustafa’yı İmâm-ı Şehriyârî Ahmed Kâmil Efendi teskin ederek Alemdar’ın hışmından kurtarmış, ağzına geleni söyleyen annesini de oradan uzaklaştırmıştır.

Bu olayın ardından sadârete getirilen Alemdar Mustafa Paşa’nın kısa iktidarı esnasında saraydaki dairesine kapatılan Mustafa kendisinin tekrar tahta çıkarılması için dışarıya haber salmaktan geri durmamıştır. Alemdar’ın üç ay kadar sonra baskına uğrayarak öldürülmesi ve isyancıların saraya yürümek istemesi üzerine Mustafa kardeşinin emriyle Abdullah Râmiz, Kadı Abdurrahman Paşa, Seyyid Ali Efendi ve İnce Mehmed Bey tarafından belindeki kuşakla boğularak öldürüldü (28 Ramazan 1223 / 17 Kasım 1808). Cenazesi merasimle kaldırılıp Bahçekapı’da babası Abdülhamid’in türbesine gömüldü. Âsiler arasında tabutun boş olduğuna ve askeri yatıştırmak için kendisinin ölmüş olarak gösterilmek istendiğine, Mahmud’un padişahlığının kabul edilmeyip gerekirse Kırım hânedanından birinin, Esmâ Sultan’ın veya Konya’daki Molla Hünkâroğlu’nun tahta çıkabileceğine dair söylentiler ortaya atılmıştır (Emecen, sy. 6 [2001], s. 63-76).

Mustafa’nın şehzadelik yıllarından beri Selim’e karşı yürütülen muhalefet içinde yer aldığı, kız kardeşi Esmâ Sultan dahil olmak üzere yakın adamları tarafından özellikle yeniçeriler arasında yürütülen bir faaliyetle tahta çıkmaya çalıştığı bilinmektedir. III. Selim’in de şehzadeliğinde bir an önce tahta çıkma özlemini gizleyemeyip bu anlamda çeşitli faaliyetlerde bulunmuş olduğu ve amcası I. Abdülhamid’in bunlara göz yumduğu, ancak gerektiğinde sert önlemler alarak gelişmeleri kontrol altında tuttuğu da mâlûmdur. Mustafa ve adamlarının bu tür faaliyetleri, son zamanlarda yumuşak karakteri ve gevşek idaresi genel bir zafiyet hali arzeden Selim tarafından önleyici tedbirler alınmadan takip edilmiş olmalıdır. Elinin altında uzun emekler ve muazzam masraflarla meydana getirdiği ve kendisine karşı düzenlenen isyanı rahatlıkla bastırabilecek derecede Avrupa tarzında eğitilmiş kuvvetler bulunmakla beraber bunları kullanmaktan çekinen ve buna rağmen tahtta kalabilmek ihtirasıyla, yapılmış olan bütün hayatî yenilikleri bir kalemde gözden çıkaran amcası Selim için de söylenebileceği gibi saltanat hırsına kapılmış olma hali, Mustafa’ya da

iktidar zafiyetinin yol açtığı bu anlamdaki girişimler için cesaret verici olmuştur. Ancak IV. Mustafa'nın, yenilikler karşısındaki gerçek düşüncelerini ifade edecek bir icraatta bulunmasına fırsat verilmeden tahttan indirilmesi göz önüne alındığında her şey normale döndükten sonra amcasının izini takip edip etmeyeceği veya halefi II. Mahmud gibi reformist bir yol izleyip izlemeyeceği sorusuna kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Kendisinin bu sorulara verilen olumsuz cevaplarla mahkûm edilmiş olması herhalde tashihe muhtaç bir konudur. Bu durumda, genelde hemen

bütün tarihçilerin kendisini nitelemek üzere kullandığı "muhakeme ve zekâsı az, zamanın icaplarından habersiz, devletin bekasını tehlikeye düşürecek bir isyanı hazırlayanlarla iş birliği yapacak kadar saltanata haris ve merhametsiz" (Baysun, VIII, 713); "eski düzen taraftarı, aklen zayıf, cahil, haris, uzağı göremeyen, fitneci, düşüncesiz, saf, devletin genel durumundan habersiz, ahmak, âsilerin her istediğini yapan, saltanat sürmekten başka bir şey düşünmeyen" (Çelebizâde Âsım, II, 65; Mustafa Nûri Paşa, IV, 60; Cevdet, VIII, 185; Mufassal Osmanlı Tarihi, V, 2819, 2826, 2829; Karal, V, 84; Danişmend, IV, 88) gibi sıfatların gerçekle bağdaşmadığı açıktır. Halbuki ayaklanma sonrasında başını Mustafa Refik, Mehmed Tahsin, Mehmed Emin Behiç, Abdullah Râmiz, Mehmed Said Galib efendilerin çektiği reform taraftarlarının (Rusçuk yâranı) ve gücünden istifade edilerek başarıyla kullanılan Alemdar Mustafa Paşa'nın Selim'i tekrar tahta çıkarma saplantısıyla müdahalede bulunmamış olmaları halinde IV. Mustafa'nın da yenilenme ve yeniden yapılanma işlerini sürdürmeye çalışacağına dair kuvvetli işaretler mevcuttur. Şehirde büyük huzursuzluk ve her türlü ahlâksızlığa tevessül edenlere karşı bunların yeniçeri olmalarına bakmadan aldığı sert önlemler, amcasının dönemindeki bazı şahsiyetleri (Sır Kâtibi Ahmed ve Kethüdâ Hacı İbrâhim) anarak sağ olmaları halinde bunlardan birini hemen sadârete getirebileceği beyanında bulunması ve çevresinde işe yarayabilecek evsafta devlet adamı kalmamış olmasına esef etmesi, Taksim'deki Topçu Kışlası'nda eğitilmiş asker yerleştirmeyi düşünmesi ve nihayet kısa süren saltanatı esnasında meselâ mühendishânenin durumuyla yakından ilgilenmiş olarak bu eğitim kurumunun yeniden düzenlenmesine teşebbüs etmesi, yeni ve ayrıntılı bir kanunnâme tanzim ettirmiş olması (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 89 vd.) böyle bir ihtimali güçlendirmektedir.

Ayrıca IV. Mustafa döneminde Nizâm-ı Cedîd'in tekrar ihya edilmesi fikrinden tamamen vazgeçilmediği ve padişahın el altından bunu desteklediği, hatta daha önce Levend Çiftliği'ndeki tâlimli askerlere eğitmenlik yapan Süleyman Ağa'yı bu konuda çalışmalarda bulunmak üzere görevlendirdiğinin bildirilmesi (Zinkeisen, VII, 552-553) dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, II, tür.yer.; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; Mustafa Necib, Tarihçe, İstanbul 1280, tür.yer.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 60; Cevdet, Târih, II, 129; VIII, tür.yer.; Kethüda Said Efendi Tarihi (haz. Ahmet Özcan, yüksek lisans tezi, 1999), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2819, 2826, 2829; J. de Saint-Denys, Révolution de Constantinople en 1807 et 1808, Paris 1819, II, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, VII, 464, 552-553; O. F. von Schlechta-Wssehrd, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, tür.yer.; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947-62 → Ankara 1983, V, 84; Cemal Erksan, Selim III ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1950, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, IV, 87-92, 97; Cevat Eren, Selim III'ün Biyografisi, İstanbul 1964, s. 68; Georg Oğulukyan'ın Ruznamesi: 1806-1810 İsyanları, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1972, tür.yer.; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 79-89; a.mlf., "Kabakcı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 2001, s. 33-48; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, tür.yer.; Fahri Ç. Derin, "Yayla İmamı Risâlesi", TED, sy. 3 (1973), s. 213-272; a.mlf., "Tüfengçibaşı Ârif

Efendi Tarihçesi”, TTK Belleten, XXXVIII/151 (1974), s. 379-443; Feridun M. Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülahazalar”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 6, İstanbul 2001, s. 63-76; M. Cavid Baysun, “IV. Mustafa”, İA, VIII, 708-714; J. H. Kramers, “Muṣṭafā IV”, EI^{2} (İng.), VII, 709-710.

Kemal Beydilli

MUSTAFA ABDÜRRÂZIK

(مصطفى عبد الرازق)

Mustafâ b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed b. Abdirrâzık (ö. 1947)

Mısırlı âlim ve Ezher şeyhi.

1882 veya 1885 yılında Mısır'ın Minyâ vilâyetinin Benîmezâr merkezine bağlı bir köyde doğdu. Ezher mezunu olan babası Hasan Paşa, Mısır siyasî çevrelerinde tanınmış Abdürrâzık ailesine mensuptur, aynı zamanda Muhammed Abduh'un yakın arkadaşıdır. Mustafa Abdürrâzık ilk tahsilini köyünde bitirdi ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. 1896 yılında Kahire'ye gitti, öğrenimini Ezher'de tamamlayıp 1908'de mezun oldu. Öğrenciliği sırasında Ezher Camii'ndeki Revâku'l-Abbâsiyye'de Muhammed Abduh'un derslerine devam etti. Mezuniyetinin ardından Kahire'deki Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'de öğretmenliğe tayin edildi. Muhammed Abduh'un ıslahat fikirlerinden etkilenerek öğrencilik döneminde el-Cem'iyyetü'l-Ezheriyye ve Cem'iyyetü tedâmüni'l-ulemâ gibi kuruluşların çalışmalarına katılan Mustafa Abdürrâzık, bu cemiyetlerin görüş ve faaliyetleri Mısır Devleti'nin görüşleriyle bağdaşmayınca öğretmenlik görevinden istifa edip 1909'da Paris'e gitti. Sorbonne Üniversitesi'ne kaydolarak özellikle Emile Durkheim'in derslerine devam etti. İmam Şâfiî hakkında hazırladığı çalışması ile doktor unvanını aldı. Bir taraftan da Lion Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku, Edebiyat Fakültesi'nde Arap edebiyatı dersleri okuttu (1911-1914). 1915'te Mısır'a döndü. Aynı yıl Kahire'deki Meclisü'l-Ezher el-a'lâ'da memur olarak göreve başladı, ardından uzun süre Ezher'e bağlı dinî okulların genel sekreterliğini yaptı. 1920'de şer'î mahkemeler müfettişliği görevine tayin edildi. 1927'de Kahire'deki I. Fuâd Üniversitesi (bugünkü Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi'nde felsefe doçenti oldu. İslâm felsefesi alanında gerçekleştirdiği çalışmalar neticesinde 1935'te aynı fakültede profesörlüğe yükseltildi. 1940'ta I. Fuâd Arap Dili Akademisi'ne (bugünkü Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) üye seçildi, ardından el-Mecmau'l-ilmî el-Mısrî üyeliğine getirildi. 1941'de paşa unvanına lâyık görüldü. 1938-1945 yılları arasında Mısır'da kurulan çeşitli hükümetlerde

Vakıflar bakanlığı görevinde bulundu (Lem‘î el-Mutîî, Mevsûʿatü hâẕe’r-racül min Mıṣr, s. 590-591). Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgī’nin 1945’te vefatı üzerine yerine tayin edilecek kişi hakkında Mısır kralı ile Ezher Âlimler Yüksek Kurulu arasında ortaya çıkan anlaşmazlık sebebiyle bu makam bir süre boş kaldı. Nihayet 27 Aralık 1945 tarihinde Mustafa Abdürrâzık Ezher şeyhliği makamına getirildi, aynı yıl Mısır Felsefe Cemiyeti’nin fahrî başkanı oldu. 1946’da hac emîri olarak hacca gitti. 15 Şubat 1947’de Kahire’deki evinde vefat etti.

Din, felsefe, tarih ve edebiyat konularında kendine has görüşleri bulunan Mustafa Abdürrâzık’ın Ezher şeyhi iken yaptığı reformlar Muhammed Abduh’un başlattığı reformların devamı niteliğindeydi. Öğrencilere yabancı dil dersi verilmesi, Ezher mezunlarının yurt dışına gönderilmesi, Suudi Arabistan ile bazı Afrika ülkelerine Ezher ulemâsının yollanması onun gerçekleştirdiği reformların başlıcalarıdır. Mustafa Abdürrâzık, Mısır siyasî tarihinde

Ezher mezunu kimliğiyle ilk defa bakanlık makamına seçilen ve İslâm felsefesi derslerini üniversite çapında ilk okutanlardan biri olarak da anılır. el-Cem‘iyyetü’l-İslâmiyyetü’l-hayriyye gibi yardım kuruluşlarındaki faaliyetleri onun insan merkezli bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Ailesinin, özellikle babası ve kardeşi Ali Abdürrâzık’ın siyasî görüş ve faaliyetlerinin onu da etkilediği anlaşılmaktadır. Kahire’deki aile evinde kuruluşu ilân edilen Demokrat Parti’nin kurucuları arasında yer aldığı gibi Hizbü’l-ahrâr ed-düstûriyyîn’de de siyasî faaliyetlerde bulunmuştur.

Eserleri. Felsefe, kelâm, fıkıh, tarih ve edebiyat konularında birçok makalesi ve kitabı bulunan Mustafa Abdürrâzık’ın makalelerinin büyük kısmı el-Cerîde, es-Süfûr, es-Siyâse, el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā gibi dergilerde kendi imzasıyla, çok defa da “Fezârî” takma adıyla yayımlanmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Aʿlâmü’l-İslâm el-İmâmü’ş-Şâfiʿî (Kahire 1945). Sorbonne Üniversitesi’nde hazırladığı doktora çalışmasının Arapça tercümesi olup eserde özellikle Şâfiî’nin mezhebi ve fıkıh usulündeki rolü üzerinde durulmakta, ayrıca fıkıh usulünün felsefî yönlerine işaret edilmektedir. 2. ed-Dîn ve’l-vaḥy ve’l-İslâm (Kahire 1945). 3. Temhîd li-târîḫi’l-fel-sefeti’l-İslâmiyye. 1927’de I. Fuâd Üniversitesi Edebiyat

Fakültesi’nde verdiği felsefe derslerinden oluşan eser, aynı üniversitenin İlâhiyat Fakültesi’nde 1980’li yıllara kadar ders kitabı olarak okutulmuş ve birçok baskısı yapılmıştır. 4. Feylesûfü’l-ʿArab ve’l-muʿallimü’s̱-s̱ânî (Kahire 1945). Ya‘kūb b. İshak el-Kindî ve Fârâbî’den başka İbnü’l-Heysem ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi İslâm düşünürlerinin insan düşüncesine olan katkılarını konu edinmiştir. 5. Muḥammed ʿAbduh (Kahire 1946). 1917’de kurulan Kahire Halk Üniversitesi’nde verdiği yedi konferanstan ibaret olup büyük bir kısmı hocası Muhammed Abduh’un ilmî kişiliği ve gerçekleştirdiği ıslahat hakkındadır. 6. el-Bahâʾ Züheyr (Kahire 1928, 1930, 1935). Mısırlı şair Bahâ Züheyr’in edebî kişiliğine dairdir. 7. Âs̱ârü Muṣṭafâ ʿAbdirrâzıḳ (Kahire 1975). es-Süfûr ve es-Siyâse dergilerinde yayımlanan makalelerinin kardeşi Ali Abdürrâzık tarafından derlenmesiyle meydana gelmiştir.

Mustafa Abdürrâzık’ın Arapça-Fransızca ve Fransızca-Arapça bazı çevirileri de vardır. Bunlar arasında, Bernard Michel ile birlikte Muhammed Abduh’un Risâletü’t-Tevḥîd’ini Fransızca çevirisiyle (Paris 1925), Sultan Hüseyin’in kızı Prenses Kadriye Hüseyin’in Fransızca kaleme aldığı hâtıralarını Ṭayfu Melekî Ḳadriye Ḥüseyin adıyla Arapça’ya tercümesi (Kahire 1930) zikredilebilir. Ayrıca Fransızca veya Arapça yayımlanan birçok eser için takdim yazısı kaleme almıştır. Fahreddin er-Râzî’nin İʿtiḳādâtü fıraḳı’l-müslimîn ve’l-müşrikîn adlı eserine yazdığı “es-Sûfiyye ve’l-fıraku’l-İslâmiyye” adlı sunuş yazısı yankı uyandırmıştır (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1938). Onun mantık, tasavvuf ve edebiyat alanındaki eserlerinden de bahsedilmektedir (Şüyûḫu’l-Ezher, s. 37).

Mustafa Abdürrâzık hakkında bazı müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında, Ali Abdülfettâh el-Mağribî’nin el-İnsân ʿinde Muṣṭafâ ʿAbdirrâzıḳ adlı yüksek lisans teziyle (1974, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) Tevfîk et-Tavîl’in önderliğinde Mısır Kültür Yüksek Şûrası tarafından hazırlatılan eş-Şeyḫu’l-Ekber Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ müfekkiren ve edîben ve muṣliḥan adlı kitap (Kahire 1982) sayılabilir. Ali Abdülfettâh el-Mağribî de el-Müfekkirü’l-İslâmî el-Muʿâṣır Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ adıyla kapsamlı bir çalışma yayımlamıştır (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 329-330; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 131-133; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 245-246; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 451-460; Abdülhalîm Mahmûd, el-Ḥamdülillâh hâẕihî ḥayâtî, Kahire 1976, s. 92-103; Ali Abdülazîm, Meşîḫatü'l-Ezher münẕü inşâʾihâ ḥatte'l-ân, Kahire 1399 / 1979, s. 79-92; eş-Şeyḫu'l-ekber Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ müfekkiren ve edîben ve muṣliḥan (nşr. Tevfîk et-Tavîl), Kahire 1982, tür.yer.; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Ezher fî elfi ʿâm, Beyrut-Kahire 1408/1988, I, 280-295; III, 317-320; Lem'î el-Mutîî, Hâʾülâʾi'r-ricâl mine'l-Ezher, Kahire 1989, s. 259-274; a.mlf., Mevsûʿatü hâẕe'r-racül min Mıṣr, Kahire 1417/1997, s. 586-592; Şüyûḫu'l-Ezher (nşr. Vizâretü'l-İ'lâm), Kahire, ts., s. 36-37; Abbas Mahmûd el-Akkād, "Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ (1882-1947)", el-Kitâb, III(2)/6, Kahire 1947, s. 887-893; Abdülcevâd Ramazan, "Şuʿarâʾü'l-Ezher: eş-Şeyḫ Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ", ME, XXII/10 (1950), s. 713-717; M. Mustafa Hilmî, "Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ: Râʾidü'l-medreseti'l-İslâmiyyeti'l-ḥadîşe", el-Fikrü'l-muʿâṣır, sy. 4, Kahire 1965, s. 83-84; M. Receb el-Beyyûmî, "Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ beyne'l-menḥâ el-ʿilmî ve's-sülûki'l-ḫuluḳī", ME, LIV/10 (1982), s. 1465-1471; LIV/11 (1982), s. 1568-1574; Ibrahim M. Abu-Rabi', "Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society", Isl., LXXII/1 (1995), s. 58-65; N. Tomiche, "Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziḳ", EI² (İng.), VII, 713-714; Osman Emîn, "Min Âşâri Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ", Tİ, III/2, s. 859-875; a.mlf., "Muṣṭafâ ʿAbdürrâzıḳ", Dâʾiretü'l-maʿârifi'ş-şaʿb, Kahire 1960, IV, 575-578; P. Starkey, "ʿAbd al-Rāziq, Muṣṭafā (1885-1947)", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 18-19.

Saîd Murâd

MUSTAFA AĞA, Meremmetçi

XVII. yüzyılın ortalarında görev yapan mimarbaşı.

Hayatı hakkındaki bilgiler yetersizdir. Nasıl yetiştiği ve ne zaman mimarlığa başladığı bilinmemektedir. Arşiv belgelerine göre, Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa'nın 1053'te (1644) idamı ile Kasım Ağa mimarbaşılık görevinden azledilince onun yerine göreve getirilen Mustafa Ağa'ya Muharrem-Cemâziyelevvel 1055 (Mart-Haziran 1645) arasında maaş tahsisi yapılmıştır. 2 Cemâziyelevvel 1055'te (26 Haziran 1645) Suyolu nâzırlığına atanmış ve yerine tekrar Kasım Ağa getirilmiş, 24 Ramazan 1055'te (13 Kasım 1645) ikinci defa mimarbaşı olmuştur. 4 Rebîülâhir 1056'da (20 Mayıs 1646) azledilen Mustafa Ağa, Kasım Ağa'nın 1061 (1651) yılında Hatice Turhan Vâlide Sultan'ın kethüdâsı olması ile 15 Zilhicce 1061'de (29 Kasım 1651) üçüncü defa mimarbaşılığa tayin edilmiştir.

Bundan sonra 1062-1071 (1652-1661) yılları arasında Mustafa Ağa'nın görevde olduğunu gösteren arşiv belgeleri mevcuttur. Zilhicce 1069'da (Eylül 1659) onun nezâreti altında Çanakkale Boğazı'ndaki kalelerin tahkim edilmesine başlandığı ve bu işin Zilhicce 1071'de (Ağustos 1661) tamamlandığı bilinmektedir. Zarif Orgun'un eserinde belirttiği, 1074 (1663-64) yılında Yenicami'nin şadırvan ve çeşmelerine Terkos'un Belgrad köyünden getirilecek su hakkında keşif yapan ve İstavroz Sarayı bahçesine havuz inşa eden Mustafa Ağa'nın da aynı kişi olduğu düşünülebilir. 5 Cemâziyelevvel 1076'da (13 Kasım 1665) Ali Ağa mimarbaşı olduğuna göre Mustafa Ağa'nın da bu tarihe kadar görev yaptığı kabul edilmektedir.

Mustafa Ağa'nın daha sonraki hayatı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Evliya Çelebi, 1665 yılında Atmeydanı'nda çıkan karışıklıktan (Çınar Vak'ası) sonra gizlendiği yerde yakalanarak öldürüldüğünü, mallarının müsadere edildiğini kaydederken Hammer, Yenicami'nin inşası sırasındaki bir hareketinden dolayı Fâzıl Ahmed Paşa tarafından idam edildiğini ileri sürer. İzzet Kumbaracılar eserinde, 1079'da (1668-69) Mimarbaşı Mustafa Ağa'nın Bursa mimarı Mehmed'in ölümü

üzerine yerine Mimar Fazlı'yı tayin ettiğini belirtirse de bu şahsın Meremmetçi Mustafa Ağa olup olmadığı anlaşılmamaktadır.

Mustafa Ağa devrinin en önemli imar faaliyeti, o güne kadar yarım bırakılmış olan Eminönü'ndeki Yenicami Külliyesi'nin 1661-1665 yılları arasında tamamlanmasıdır. Üçüncü defa göreve geldiği dönemde ele alınan bu külliye XVII. yüzyıl içindeki önemli son büyük eserdir. Külliyenin inşasında kendisine Mimar Hezarfen İbrâhim yardımcı olmuştur. İbrahim Hilmi Tanışık, Gül Camii yakınında 1071 (1661) tarihli Mimar Mustafa Çeşmesi'nin varlığından bahseder. Zarif Orgun, Mustafa Ağa'nın "râci-i lutf-i ilâhî Mustafa" yazılı mührünü yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 80-82; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 111; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 141; Fatma Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, Ankara 2001, s. 16-19; a.mlf., "XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 103-110; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi (haz. Metin Eriş v.dğr.), İstanbul 2002, IV, 317-319; a.mlf., "Mustafa Ağa (Meremmetçi)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 282-283; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", Arkitekt, VII/2, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, "Yeni Cami Mahfili ve Mimar (Hezarfen İbrahim)", a.e., VII/12 (1937), s. 344-345; Zarif Orgun, "Hassa Mimarları", a.e., VIII/12 (1938), s. 337, 338 (338. sayfada Mustafa [Hassa başmimarı] bölümünde bulunan mühür 337. sayfada Kasım Ağa'daki mühürle yer değiştirecektir); Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları", TD, III/5-6 (1953), s. 106-107.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MUSTAFA AĞA, Seyyid

XIX. yüzyılın ilk yarısında görev yapan Hassa başmimarı.

Kısa sürelerle dört dönem başmimarlık yapmıştır. 2 Ocak 1802 tarihli Hassa Mimarlar Ocağı listesine göre Seyyid İbrâhim oğlu Seyyid Mustafa'nın üç sağ, iki çürük akçe yevmiye ile 3 Ekim 1781 tarihinde mimar halifesi olarak kaydı yapılıp beratı verilmiştir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5481). İnşaat defter ve kayıtlarında "Seyyid Mustafa" mührünü kullanan Mustafa Ağa, Mehmed Ârif Ağa'nın ikinci başmimarlığı zamanında (1796-1800) uzun süre vekilliğini yaptı. Bu dönemde 11 Aralık 1799'da İstanbul Baruthânesi'nin (BA, Cevdet-Askerî, nr. 14983) ve 3 Ocak 1800'de Istabl-ı Âmire'nin Kadırga Limanı'ndaki ahırlarının tamiratını gerçekleştirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 15607). 1802 yılında Hasköy Mühendishânesi'nde eğitim alan kırk altı mimar halifesi içerisinde yer aldı (BA, Cevdet-Maarif, nr. 3964). Sermi'mârân-ı Hâssa İbrâhim Kâmî'nin (1802-1807) ardından Mustafa Ağa'nın Mehmed Emin Ağa ile ardarda kısa süreli başmimarlık dönemleri başlar. Osmanlı arşiv kayıtlarında İbrâhim Kâmî'ye ait son bilgi 13 Aralık 1806 tarihli Humbaracı Kışlası'nda yaptığı tamiratla ilgilidir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 26245). Bu tarihten sonra Mustafa Ağa'ya ait ilk belge, 9 Temmuz 1807 tarihli Sultanahmet'te bulunan Tavukciyân-ı Hâssa Ocağı tamiratına dairdir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 19441). Mustafa Ağa için belgede sâbık başmimar unvanının kullanılmasından 1807 yılı başlarında birkaç ay görev yaptığı anlaşılmaktadır. Hâfız Mehmed Emin Ağa'nın 1807-1808 arasındaki başmimarlığının ardından 1808 sonlarına doğru Mustafa Ağa ikinci defa bu göreve getirildi. Üç ay kadar süren bu dönemde 7 Aralık 1808 tarihinde Beşiktaş Sahilsarayı Harem Dairesi, Dârüssaâde ağası, silâhdar ağa ve bostancıbaşı ağa daireleriyle Has Oda ve mutfaklarının tamiratını gerçekleştirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 3538). Üçüncü dönem başmimarlığını 1809 sonu ile 1810 yılı başlarında yaptı. Bu devrede 1 Eylül 1809'da İstanbul Baruthânesi'nin yanmış olan mahzenlerinin tamiratını (BA, Cevdet-Askerî, nr. 40051) ve 11 Ocak 1810'da Topkapı Sarayı'nın Odunkapı yakınında bulunan Tabl ü Alem Kışlası tavan, döşeme ve çerçevelerinin yenilenme işlerini gerçekleştirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 11824). Görevden alındıktan sonra da bir müddet

inşa ve tamir işlerinde kendisinden faydalanıldı. 11 Haziran 1810'da Hasköy'de bulunan Humbaracı ve Lağımcı kışlalarının tamiratıyla (BA, Cevdet-Askerî, nr. 16596) 6 Eylül 1810'da Anadolu ve Rumelikavağı'ndaki tabyaların tamiratını yaptı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 20449). Mustafa Ağa 1824 yılında ilerlemiş yaşına rağmen dördüncü defa başmimar oldu. Ancak imar işlerinde ortaya çıkan yolsuzlukları engelleyemediği ve mimarlık bilgisinin yetersiz olduğu yolundaki kanaat sebebiyle azledilip yerine o sırada Tersâne-i Hümâyun'da yeni havuzu inşa eden Seyyid Abdülhalim Efendi getirildi (BA, Hatt-ı Hümâyun, nr. 23275).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Maarif, nr. 3964, 5481; BA, Cevdet-Askerî, nr. 11824, 14983, 15607, 16596, 19441, 20449, 26245, 40051; BA, Cevdet-Saray, nr. 3538; BA, Hatt-ı-Hümâyun, nr. 23275; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 480-482; a.mlf., "19. Yüzyılda Önemli İşlere İmzasını Atmış Bir Mimarımız: Abdülhalim Bey", 19. Yüzyıl İstanbul'unda Sanat Ortamı, İstanbul 1996, s. 96-97; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi (haz. Metin Eriş v.dğr.), İstanbul 2002, IV, 321.

Selman Can

MUSTAFA AHMED ez-ZERKA

(bk. ZERKA, Mustafa Ahmed).

MUSTAFA b. ALİ el-MUVAKKİT

(مصطفى بن علي الموقت)

(ö. 979/1571)

Osmanlı astronomi âlimi, astrolog ve muvakkit.

XVI. yüzyılın başlarında İstanbul’da doğdu. İsim zinciri Muslihuddin Mustafa b. Ali er-Rûmî el-Muvakkit şeklindedir. Geleneksel medrese eğitiminin yanı sıra Mîrim Çelebi ile dönemin önde gelen diğer âlimlerinden matematik ve astronomi dersleri aldı. Uzun süre Sultan Selim Camii’nde muvakkitlik yaptı ve bundan dolayı Selîmî nisbesiyle anıldı. 967’den (1560) sonra sarayda reîsülmüneccimîn olunca Müneccimbaşı Mustafa Çelebi diye tanındı; halk arasında ise daha çok Koca Saatçi lakabıyla biliniyordu. Vefatında yerine Takıyyüddin er-Râsıd tayin edildi (İhsanoğlu v.dğr., I, 161).

Mustafa b. Ali’nin 931’de (1525) İ’lâmü’l-ibâd ve 935’te (1529) Risâle-i Mukantarât’ı kaleme almasından hayatının erken bir döneminde eser vermeye başladığı anlaşılmakta ve onun, hocalarından Mîrim Çelebi gibi Farsça değil kendinden önceki Sultan Selim Camii muvakkiti Konevî Mehmed b. Kâtib Sinan gibi Türkçe yazdığı görülmektedir. Bunun gerekçesini birçok çalışmasının önsözünde bu alanda araştırma yapanların yazdıklarını kolayca anlamalarını sağlamak olduğunu belirtir. Bundan dolayı onun bilhassa astronomi aletlerinin kullanımına ilişkin eserleri Osmanlı muvakkitlerinin başvuru kaynakları haline gelmiş ve devletin son zamanlarına kadar güncelliğini korumuştur; günümüze ulaşan çalışmalarının çokluğu ve yaygınlığı da bunu göstermektedir. Amelî astronomi çizgisini takip eden Mustafa b. Ali’nin döneminin bilgi düzeyi çerçevesinde en zor geometri, trigonometri, özellikle küresel trigonometri ve nümerik analiz verilerini kullanması, ayrıca problemleri anlaşılır bir dille açıklayıp onlara daha basit ve uygulamalı çözümler getirmesi

eserlerinin birer el kitabı haline gelmesine ve çok geniş bir coğrafyada uzun süre kullanılmasına sebep olmuştur.

Eserleri. Hemen hepsi astronomiyle ilgili olup üçü Arapça, diğerleri Türkçe yirmi dört eseri bilinmektedir. Osmanlı astronomi tarihi açısından önemlileri şunlardır: 1. Ferah Fezâ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2282/3). Kendi icadı olan rub‘-i âfâkî adlı bir astronomi aletinin yapım ve kullanımı hakkındadır. Bir mukaddime ile yirmi babdan oluşan kitap Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa'ya ithaf edilmiştir. 2. Kifâyetü'l-vakt bi-ma‘rifeti'd-dâir ve fazlihi ve's-semt (Viyana Kraliyet Ktp., nr. 1430/1, müellif nüshası). 935'te (1529) yazılan eser Risâle-i Mukantarât ve Risâle fi'l-mukantarât adlarıyla da bilinir. Rub‘-i mukantârat adlı astronomi aletinin özellikleriyle nasıl kullanılacağından bahseden risâlenin zamanımıza 120'ye yakın nüshası gelmiştir. 3. Risâle-i Usturlâb-i Selîmî (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1923). 951 (1544) yılında kaleme alınan kitap kendi geliştirdiği bir usturlap türünün kullanılışıyla ilgilidir. Bir mukaddime ile kırk beş bab halinde düzenlenen eser, klasik astronominin en önemli aletlerinden olan usturlabın tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. 4. Teshîlü'l-mîkāt (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 44). 935'te (1529) rub‘ tahtasının (rub‘-i müceyyeb) yapımı, özellikleri ve kullanımı üzerine bir mukaddime ile yirmi beş bab olarak telif edilen eserin kütüphanelerde beş ayrı içerikli 100'e yakın nüshası vardır. Bu durum, müellifin zaman içerisinde çalışmasını tekrar ele alıp yeni tecrübelerini eklediğini göstermektedir. 5. İ‘lâmü'l-ibâd fî a‘lâmi'l-bilâd (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5633, müellif nüshası). Fas'tan Çin'e kadar 100 büyük şehrin İstanbul'a kuş uçumu uzaklığını, en-lem ve boylamını, kıblesinin sapma açısını, ayrıca en uzun ve en kısa günler gibi çeşitli astronomi ve coğrafya bilgilerini içerir; 931 (1525) yılında kaleme alınmış olup Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir. Müellif mukaddimede İstanbul'u dünyanın merkezi gördüğünü belirtmekte ve seçtiği şehirlerle bir anlamda Osmanlı hilâfet ufkunun sınırlarını çizmektedir. Eserin otuzdan fazlası İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere pek çok nüshası bulunmaktadır. 6. Tuhfetü'z-zamân ve harîdetü'l-evân (İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 1087). Müellifin en önemli ve hacimli çalışmalarından biri olan eserde astronomi, coğrafya ve kozmografya ile ilgili konular ayrıntılı biçimde incelenirken yedi iklim, dağlar, denizler, nehirler ve önemli şehirlerden de bahsedilir. Mustafa b. Ali 932'de (1526) yazdığı bu kitabında Çağmînî'nin

el-Mülaḫḫaṣ fi’l-hey᾿e’si, Kadızâde Rûmî’nin bu esere şerhi, Demîrî’nin Ḥayâtü’l-ḥayevân’ı ve Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin ʿAcâ᾿ibü’l-maḫlûḳāt’ından geniş ölçüde faydalanmıştır (diğer çalışmaları ile ona ait olduğu düşünülen altı Türkçe eser için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 177-179).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 286; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 118, 366, 407, 519; II, 1501; Sicill-i Osmânî, IV, 376-377; Osmanlı Müellifleri, III, 300-301; Brockelmann, GAL, II, 168; Suppl., II, 216; İbrahim Hakkı Akyol, “Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 518; Îżâḥu’l-meknûn, I, 203; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 435; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 83, 92-93; Sâlim Aydüz, Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar (yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 152-153; a.mlf., “Mustafa b. Ali Muvakkit”, Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 289-290; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 161-179; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 433, 440, 441, 446, 450; II, 254-255; F. Taeschner, “Osmanlılarda Coğrafya” (trc. Hamid Sadi), TM, II (1928), s. 285.

İhsan Fazlıoğlu

MUSTAFA ANBER AĞA

(ö. 1095/1684)

Hattat ve bestekâr.

İstanbul'da doğdu ve burada yaşadı. Babasının adı Mehmed'dir. Küçük yaşta saraya alınarak Enderun'da özellikle hat ve mûsikide kendini yetiştirdi. Hattaki hocası Belgradî Mehmed Efendi'den nesih ve sülüs öğrenerek icâzet aldı. Neshinin sülüsten daha ileri olduğu söylenir. Sarayda meşk hocalığı yaptı, rikâbdâr-ı şehriyârîler arasına girdi. Köprülü Mehmed Paşa'ya karşı aldığı tavır sebebiyle 1067 Cemâziyelâhirinde (Mart 1657) kapıcıbaşılıkla çerağ edildi. Devhatü'l-küttâb'da hayatının son dönemlerinde yeniden saraya alınıp kâtip ve muallimlik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. 1095'te (1684) vefatı üzerine Himmetzâde Abdi Efendi şu tarih mısraını kaleme almıştır: "Bu dükkân içinde kalmadı nişânı Anber'in". Sicill-i Osmânî'de yer alan, 1067 (1657) yılını takip eden seneler içinde öldüğüne dair ifade doğru değildir. Mustafa Anber Ağa, hattatlığının yanı sıra bestekârlığı ile de dönemin mûsikişinasları arasına girmiştir. Bazı el yazması güfte mecmualarında bestelerine rastlanmaktaysa da notası günümüze ulaşan eseri bulunmamaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun sözleri Niyâzî-i Mısrî'ye ait, "Bir kimse aceb yok mu ki bu sînemi yâram" mısraıyla başlayan eviç, "Ey bülbül-i şeydâ yine efgāna mı geldin" mısraıyla başlayan uşşak makamındaki iki ilâhisinin güftesini kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 83-84; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 538; Sicill-i Osmânî, IV, 395; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 41, 77-78.

Nuri Özcan

MUSTAFA ÂSIM EFENDİ

(bk. ÂSIM EFENDİ, Mekkîzâde).

MUSTAFA ÂŞİR EFENDİ

(bk. ÂŞİR EFENDİ).

MUSTAFA BEHCET EFENDİ

(bk. BEHCET MUSTAFA EFENDİ).

MUSTAFA BEY KÜLLİYESİ

Havza'da XV. yüzyıla ait külliye.

Samsun'a bağlı Havza ilçesinde Yörgüç Paşa'nın oğlu Mustafa Bey tarafından yaptırılmıştır. 840 (1436-37) yılına ait vakfiyesinden anlaşıldığına göre bu tarihten önce inşa edilen külliye cami, imaretzâviye ve hamamdan meydana gelmektedir. 925'te (1519) Şâdî Bey'in yenilediği yapılar 1300 (1883) yılında da onarım görmüştür. Şimdiki haliyle eski mimari kimliğini yitirmiş basit görünüşlü cami, eğimli bir arazi üzerinde 16,35 × 19,30 m. boyutlarında dikdörtgen planlı bir yapıdır. Üstü bir kırma çatı ile örtülmekte olup taştan tek şerefeli bir minaresi vardır. Camiye iki yönlü çok basamaklı uzun bir merdivenle ulaşılmakta olup merdiven sahanlığı altında sivri kemerli nişli bir çeşme yer almıştır.

Taçkapı nişi içinde bulunan üç cetvel içine alınmış iki satırlık sülüs kitâbede imaretzâviye binasının 833 (1430) yılında yaptırıldığı belirtilmektedir. Doğu cephesinde yer alan taçkapı iri bir sarkıt şeklindeki mukarnaslı yaşmağa sahip olup üstte iki renkli taşlardan inşa edilen çift sıralı bir sivri kemer içine alınmıştır. Kapıyı oluşturan sahanlığın iki yanı birer nişle hareketlendirilmiştir. Mevcut izlerden bu kapının önünde tek kubbeli bir sayvanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Kalın bir pâye ile izleri kalmış yastıkların bulunduğu iki yan duvara bağlanan geniş kemerler tarafından taşındığı belli olan bu revakın kuzey kısmında bir başka kapalı mekân daha vardır. Bu mekânın kapısı da gereğinden fazla süslenmiş olup basık kemerli kapı açıklığının üzerinde iri stalaktitler yer almaktadır. Dikdörtgen planlı bu hücrenin kuzey ve güney duvarlarında birer küçük pencere vardır. Ana kapıdan geçilen sofa bölümünün önceleri sekizgen bir kasnak üzerinde yükselen kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Aynı durum buranın güneyindeki mihrap önü mekânında da mevcuttu. Şimdi bunların üzerlerini hafif eğimli bir çatı örtmektedir. Mihrap önünün bir sekiyle yükseltildiği pencere seviyesinden belli olmaktadır. Yalın görünümlü ince uzun mihrabı iki pencere arasına alınmıştır. Kuzeyde sofaya birer kapı ile bağlanan, beşik tonozla örtülü iki oda bulunmaktadır. Her iki oda, batı yönünde birer nişe sahip olup sadece tonozun üst seviyesine yakın bir yere açılan ufak

pencerelerden ışık almaktadır. İmaretin mutfağı 20 m. kadar uzaklıkta 5 × 5 m. boyutlarında, üzeri kubbe ile örtülü, iki cephesi kapalı, diğer iki cephesi yuvarlak kemerli müstakil bir yapıdır. İnşaatında köşelerde iri kesme taşların dışında bol miktarda tuğla kullanılmıştır.

Külliyeye ait kaplıca hamamı kare planlı olup kubbeli bir soyunmalığı vardır. Ayrıca helâ ve usturalıkla ortasında sekizgen bir göbek taşı bulunan sıcaklık ve yanındaki bir halvetten meydana gelir. Sıcaklık ve halveti alçak kasnaklı kubbeler örtmektedir. Soyunmalığın kubbesinde bir aydınlık feneri vardır. Soyunmalık ve sıcaklık duvarlarında üç, halvet odasında bir niş bulunmaktadır. Hamam, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Mesud tarafından yaptırılan bir kaplıcaya bitişik olup göbek taşındaki küçük havuza akan bu kaplıcanın 70° sıcaklıktaki suyu ile çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 497-503; Nursal Türkden, Havza ve Vezirköprü’deki Türk Eserleri (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Ed. Fak., s. 20-22, 26-34, 45-48.

Enis Karakaya

MUSTAFA CENÂBÎ

(bk. CENÂBÎ MUSTAFA EFENDİ).

MUSTAFA CEVÂD

(مصطفى جواد)

(1905-1969)

Iraklı âlim, edip ve tarihçi.

Aslen Kerkük Türkmenleri'nden olup Bağdat'ta dünyaya geldi. 1922'de Bağdat Dârü'lmuallimîne'l-ibtidâiyye'de okurken başta dil âlimi Tâhâ er-Râvî olmak üzere hocalarının dikkatini çekti ve Mecelletü't-Tilmîẕi'l-ʿIrâḳī'de şiirleri yayımlanmaya başladı. 1924'te mektebi bitirince Irak'ın güneyindeki Nâsıriye'de Medresetü'n-Nâsıriyye'ye öğretmen tayin edildi; ardından sırasıyla Basra'daki Medresetü's-Seyf'te, Bağdat'taki Medresetü'l-Me'mûniyye'de ve Medresetü'l-Kâzımiyye'de görevlendirildi. Bu sırada Mecelletü'l-ʿİrfân el-Lübnâniyye ve Anistâs Marî Kermelî'nin Bağdat'ta çıkardığı Mecelletü Luġati'l-ʿArab'da makaleleri neşredildi. Maarif Bakanlığı'nda kâtiplik yaptı. 1934'te Kahire'ye giderek Külliyyetü'l-âdâb'da dersleri takip etti ve Fransızca öğrendi. Daha sonra Fransa'ya gitti. 1939'da Sorbonne Üniversitesi'nde Abbâsîler'in son dönem siyaseti hakkında doktora yaptı. Bağdat'a dönünce Sumer dergisinin kurucuları arasında yer aldı. Dârü'lmuallimîne'l-âliye'de ve Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde hocalık yaptı. 1962'de Ma'hedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti'l-ulyâ'nın başkanı olan Mustafa Cevâd 17 Aralık 1969 tarihinde Bağdat'ta öldü. Bütün Arap dünyasında tanınan çok yönlü bir ilim adamı ve güçlü bir şahsiyetti. Bağdat'taki el-Mecmaʿu'l-ʿilmiyyü'l-ʿIrâḳī, Kahire'deki Mecmaʿu'l-luġati'l-ʿArabiyye ve Dımaşk'taki el-Mecmaʿu'l-ʿilmiyyü'l-ʿArabî'ye üye seçilmişti. Fransızca, İngilizce, Farsça ve Türkçe biliyordu.

Eserleri. A) Telif Eserleri. Ebû Caʿfer en-Naḳīb (Bağdad 1950); Seyyidâtü'l-belâṭi'l-ʿAbbâsî (Beyrut 1950); Ḫâriṭatü Bağdâd ḳadîmen ve ḥadîs̱en (Bağdad 1951, Ahmed Sûse ve Ahmed Hâmid es-Sarrâf ile birlikte); el-Mebâḥis̱ü'l-luġaviyye fi'l-ʿIrâḳ (Bağdad 1955); ʿAṣrü'l-İmâm el-Ġazzâlî (Kahire 1961); Delîlü'l-Cumhûriyyeti'l-ʿIrâḳıyye (Bağdad 1961,

Ahmed Sûse ve Mahmûd Fehmî Dervîş ile birlikte); Şaḫṣiyyâtü'l-ḳadr (eş-Şaḫṣiyyâtü'l-ʿArabiyye) (Beyrut 1963); Dârü'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye: Taʿyînü mevḍıʿihâ ve eşherü mebânîhâ (Bağdad 1965); Dirâsât fî felsefeti'n-naḥv ve'ṣ-ṣarf ve'l-luġa ve'r-resm (Bağdad 1968); Muḳteraḥât żarûriyye fî ḳavâʿidi'l-luġati'l-ʿArabiyye

(Kahire 1968); Resâʾil fi'n-naḥvi ve'l-luġa (Bağdad 1969, Yûsuf Ya'kūb ile birlikte); Mülâḥaẓât ʿalâ muṣavveri'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî (Bağdad 1969); Ḳul ve lâ teḳul (I-II, Bağdad 1969-1970). Ayrıca eş-Şuʿûrü'l-münsecem fi'l-kelâmi'l-muntaẓam adlı yayımlanmamış bir divanı vardır. Çeşitli dergilerde çıkmış makaleleri Fi't-Türâs̱i'l-ʿArabî adlı eserde bir araya getirilmiştir (nşr. Muhammed Cemîl Şeleş - Abdülhamîd Alûcî, I-II, Bağdad 1975). Mustafa Cevâd'ın Rubâʿiyyâtü Ḥüseyin Ḳuds-i Neḫaʿî (Lahey 1956, Farsça'dan) ve Baġdâd medînetü's-selâm (I-II, Bağdad 1962-1967, Richard Coke'dan, Fuâd Cemîl ile birlikte) gibi neşredilmiş bazı tercümeleri de vardır.

B) Neşirleri. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Câmiʿu'l-kebîr fî ṣınâʿateyi'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-mens̱ûr (Bağdad 1375/1956, Cemîl Saîd ile birlikte); İbnü'l-Mi'mâr el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Fütüvve (Bağdad 1958, Muhammed Takıyyüddin el-Hilâlî, Abdülhalîm en-Neccâr ve Ahmed Nâcî el-Kaysî ile birlikte); İbnü's-Sâî, el-Câmiʿu'l-Muḫtaṣar fî ʿunvâni't-tevârîḫ ve ʿuyûni's-siyer (IX, Bağdad 1353/1934) ve Cihâtü'l-eʾimmeti'l-ḫulefâʾ mine'l-ḥarâʾir ve'l-imâʾ (Nisâʾü'l-ḫulefâʾ) (Kahire 1960, 1993); İbnü's-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl (Bağdad 1377/1957; Beyrut 1406/1986); Zahîrüddin el-Kâzerûnî, Muḫtaṣarü't-târîḫ (Bağdad 1969); İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb (I-IV, Dımaşk 1962-1967); Zehebî, el-Muḫtaṣarü'l-muḥtâc ileyhi min Târîḫi'l-Ḥâfıẓ Ebî ʿAbdillâh İbni'd-Dübeys̱î (I-III, Bağdad 1371-1397/1951-1977; Beyrut 1405/1985); Zebîdî, Tâcü'l-ʿarûs (I, Beyrut, ts.); Ahmed Mugniyye, en-Nehcü'l-ʿArabî (Bağdad 1946).

BİBLİYOGRAFYA

C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 304-306; Ahmed Matlûb, Ḥareketü't-taʿrîb fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1403/1983, s. 168-177; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 230; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri't-türâs̱i'l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 6, 166, 280; Mîr Basrî, Aʿlâmü'l-edeb fi'l-ʿIrâḳı'l-ḥadîs̱, London 1415/1995, I, 295; Hamîd el-Matbaî, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ʿIrâḳ fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Bağdad 1995, s. 202; Abdürrezzâk Muhyiddin, "Naʿyü'l-ʿAllâme ed-Doktor Muṣṭafâ Cevâd", MMİIr., XVIII (1389/1969), s. 361-363; Mustafa Abdülkādir en-Neccâr, "ed-Doktor Muṣṭafâ Cevâd", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 56, Bağdad 1418/1998, s. 114-116.

Mahmûd el-Arnaût

MUSTAFA ÇELEBİ

(ö. 960/1553)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu.

Babasının Saruhan sancak beyliği sırasında Manisa'da doğdu (921/1515). Annesi Süleyman'ın ilk gözdesi olan Mâhidevran'dır. İlk çocukluk yılları Manisa sarayında geçti. Babasının 1520'de tahta çıkışının ardından annesiyle birlikte İstanbul'a gitti. Kendisinden önce doğan kardeşleri Mahmud ve Murad'ın ölümü üzerine büyük şehzade olarak sarayda itina ile yetiştirildi ve iyi bir eğitim aldı. Daha dokuz yaşında iken Venedik elçisi onun son derece yetenekli olduğunu, büyük bir savaşçı olacağını, yeniçeriler tarafından çok sevildiğini yazar. Ancak Hürrem Sultan'ın devreye girişi, padişaha yeni erkek evlâtlar vermesi ve annesinin gözden düşmesi durumunu sarstı. 937'de (1530) kardeşleri Mahmud ve Selim ile birlikte sünnet edildi. On sekiz-yirmi gün kadar süren şenlikler yapıldı. Şâban 940'ta (Şubat 1534) Saruhan sancak beyi sıfatıyla Manisa'ya gönderildi. Bu durum başlangıçta babasının yerine en kuvvetli aday olarak görüldüğünü ortaya koyar. Fakat muhtemelen gerek kendisini himaye ettiği anlaşılan babaannesi Hafsa Sultan'ın ölümü (940/1534) gerekse iyi ilişkiler içinde bulunduğu Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın katli (942/1536) geri plana düşmesine ve Hürrem Sultan'dan olma kardeşlerinin öne çıkmasına yol açtı.

Şehzade Mustafa, Manisa'da sekiz yıl süren idareciliği sırasında halk arasında iyi bir intiba bıraktı. Onu burada iken gören Venedikli Michele Membre, şehzadenin her cuma günü alayla Manisa'daki Sultâniye Camii'ne gidip orada halka hitap ettiğini yazar. Babasının seferleri esnasında bulunduğu bölgenin muhafazasıyla da görevlendirilen Şehzade Mustafa, Hürrem Sultan'ın müdahalesiyle başşehre yakın olan bu sancaktan uzaklaştırılıp 21 Safer 948'de (16 Haziran 1541) Amasya'ya gönderildi. Gerek Manisa'da gerekse Amasya'da iken annesi Mâhidevran daima onun yanında bulundu. Elçi Bernardo Navageros 1553'te yazdığı bir raporda Mâhidevran'ın onu koruma çabalarını anlatır ve şehzadenin de annesine

karşı duyduğu sınırsız sevgiden söz eder. Şehzade Mustafa bu nakilden büyük bir üzüntü duydu. Ancak onun yerine Manisa'ya gelen Şehzade Mehmed'in burada âni ölümü (Şâban 950 / Kasım 1543) saltanat adaylığı için kendisini yeniden ümitlendirdiyse de Hürrem Sultan'ın diğer oğlu Selim'in Manisa'ya yollanması (951/1544) taht için düşünülmediğinin açık bir göstergesi oldu. Babasıyla giderek bozulan ilişkileri ve giriştiği birtakım teşebbüsler idamına kadar gidecek olayların başlangıcını oluşturdu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın ordu ve halk tarafından sevilen Mustafa'yı katlettirmesi hakkında Osmanlı kaynaklarının verdiği bilgiler, başrollerini Hürrem Sultan ile Sadrazam Rüstem Paşa'nın oynadığı bir saray entrikasına dayandırılmakta olup hadisenin mahiyetini ve çiftbozan reâyâ ile timarlı sipahilerin şehzadenin etrafında toplanmasının sebeplerini açıklamaktan uzaktır.

Kanûnî Sultan Süleyman, muhtemelen Hürrem Sultan'ın da etkisiyle ona karşı daha Manisa'da iken soğuk davranmaya başlamıştı. Şehzade Mustafa, Irakeyn Seferi'nden dönen babasına bir mektup yazarak kendisiyle görüşmek ve özür dilemek için İstanbul'a gelmesine izin verilmesini istemiş, fakat bu isteği kabul edilmemişti (TSMA, nr. E 11995). Amasya'ya gittikten sonra da bu yoldaki başvurularına ve en son 19 Muharrem 958 (27 Ocak 1551) tarihli feryatnâmesine de olumlu cevap verilmemişti. Bütün bunlar, şehzadenin babasını gücendirecek bazı girişimlerde bulunduğuna işaret etmektedir. Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın onu Irakeyn Seferi'nin

safhaları hakkında bilgilendirmesi, buna karşılık şehzadenin İbrâhim Paşa'ya hitaben yazdığı mektup (TSMA, nr. E 5036), ikisi arasındaki ilişkilerin iyi olduğunu ve bundan Kanûnî Sultan Süleyman'ın herhalde yine Hürrem Sultan'ın etkisiyle rahatsızlık duyduğunu akla getirir. Kanûnî'nin büyük oğlu hakkındaki şüphelerinin hiçbir zaman zâil olmadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Hürrem Sultan'la iş birliği yapan Rüstem Paşa da Mustafa'yı İran Şahı I. Tahmasb ile gizlice irtibat kuran bir "hain" durumuna düşürmek için bazı tertiplere başvurdu. Şehzadenin mührünü kazdırıp görünüşte onun ağzından yazılan bir mektubu Şah Tahmasb'a göndertmiş, şahın buna verdiği cevabı da yolda ele geçirerek Kanûnî'ye sunmuştu (Gökbilgin, VIII/11-12 [1955], s. 38-43, vesika: 4). Bir Venedik kaynağına göre de

Şehzade Mustafa'ya babası adına zehirli hil'at gönderilmek suretiyle bir suikast girişiminde bile bulunulmuştu (Downey, s. 148).

Mustafa da tahta geçme hakkını yitirmemek için bazı girişimlerde bulunmaktan geri kalmamıştı. Kişiliği ve yetenekleri halk ve ordu içinde kendisine büyük bir sempati duyulmasına yol açmış, taraftarını çoğaltmıştı. Şairdi, etrafına birçok şair ve bilgini toplamıştı. Alçak gönüllü ve cömertti, yanındakilere iyi davranıyor ve bol ihsanlarda bulunuyordu. Asıl önemlisi, akçenin giderek değer kaybetmesi ve hayat pahalılığının artması yüzünden sıkıntıya düşmüş olan köylülerle sipahi grupları Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatına karşı hoşnutsuzluk duymaya başlamışlardı. Bu kitleler onu taht için en büyük aday ve kurtarıcı gibi görüyordu. Nitekim Venedik el-çisi Navagero, Mustafa'nın devletin geleceğine hâkim olma bakımından bütün kardeşlerinden daha fazla sevildiğini, yeniçerilerin padişah yahut sadrazamın aksine onu tahtta görmek istediklerini, yeniçeriler arasında büyük üne sahip olduğunu, bu desteğe rağmen babasına karşı harekete geçmemesinin hayret uyandırdığını yazar (Alberi, s. 78). Bununla beraber Mustafa kardeşlerinin öne çıkması üzerine faaliyete geçti ve Erzurum Beylerbeyi Ayas Paşa'ya başvurup babasından sonra hakk-ı şer'îsi olan tahta çıkmak için kendisine yardım edilmesini istedi (Dizfuli Münşeâtı, vr. 100a). Böylece Mustafa, dedesi Yavuz Sultan Selim'i örnek alarak tahtı kendisine sağlamak için hazırlanmaya başlamıştı. Bu yıllarda nikriz hastalığından ıstırap çeken padişahın seferlere çıkmaması da ordu arasında padişahın yaşlandığı ve tahttan indirilip Dimetoka'ya gönderilmesinin gerektiği yolunda söylentilere yol açmıştı.

İran seferi hazırlıkları için Anadolu'ya gönderilen Rüstem Paşa padişaha Mustafa'nın tahtı ele geçirmek için hazırlandığını haber verince Kanûnî Sultan Süleyman çözümü büyük oğlunu öldürtmede bularak bunun için gerekli fetvayı müftü Ebüssuûd Efendi'den aldı. 18 Ramazan 960'ta (28 Ağustos 1553) Üsküdar'dan hareket eden padişah, 26 Şevval'de (5 Ekim) Konya Ereğlisi yakınındaki Aktepe (ya da Akhöyük) mevkiinde ordugâhını kurdu. Şehzade Mustafa da çok iyi donatılmış 5000 kişilik kuvvetiyle aynı gün oraya gitti. Ertesi günü kendisine bir tertip hazırlandığı yolundaki uyarılara aldırmayıp otağ-ı hümâyunda babasını ziyaret etti. Atından indiğinde çavuşlardan birinin isteğiyle kılıcını ve hançerini teslim ederek içeriye girdiği sırada yedi dilsiz cellât üzerine saldırdı. Kendisini

savunmaya çalışan Mustafa sonunda kapıcılardan Mahmud Ağa'nın kemendi altında can verdi (27 Şevval 960 / 6 Ekim 1553 Cuma). Bazı kaynaklarda çadıra girdiğinde babasının iç bölmelerden birinde bulunduğu, oğlunun katlini perde arkasından seyrettiği, hatta şehzadenin, babasının olduğu bölmeye geçerek onu selâmladığı, bu sırada Kanûnî'nin oğlunu ağır sözlerle suçlayıp ardından katlini işaret ettiği belirtilirse de bu hususun doğruluğu şüphelidir. Naaşı, çağdaş İtalyan kaynaklarına göre şahla iş birliği yaptığını belirtmesi için bir İran halısının üzerine konularak otağ-ı hümâyun önünde teşhir edildi. Daha sonra Ereğli'ye götürülüp cenaze namazı kılındı ve Bursa'ya gönderilerek II. Murad Türbesi yanında toprağa verildi. Selim'in tahta çıkışından sonra da üzerine bir türbe yaptırıldı. Mustafa'nın ordugâhta bulunan parasına ve mallarına el konuldu. Mîrâhuru ile adamlarından bir kısmı da onun arkasından öldürüldü. Şehzadenin annesi Mâhidevran Bursa'ya gönderildi. Onun yanında bulunan Mustafa'nın küçük yaşlardaki oğlu Mehmed de boğduruldu.

Mustafa'nın öldürülmesi ordugâhta büyük tepkiye yol açtı. Tepkilerin kendisinden çok Rüstem Paşa üzerinde yoğunlaşacağını anlayan Kanûnî idamın hemen arkasından onu sadrazamlıktan azlederek tepkileri önlemeye çalıştı. Olay için "mekr-i Rüstem" (960) diye tarih düşürülmüştür. Kötü bir iftiraya kurban gittiği kabul edilen Mustafa'nın katlinin geniş halk tabakaları üzerinde meydana getirdiği üzüntü ve uyandırdığı tepki daha büyük oldu. Taşlıcalı Yahyâ, "Bunun gibi işi kim gördü kim işitti aceb / Ki oğluna kıya server-i Ömer-meşreb" mısralarının yer aldığı mersiyesinde bunu eleştirirken Sâmi de, "Yok yere kan edesin ya'ni hilâfet bu mudur / Mustafâ n'oldı kanı n'eyledin â padişehim" diye sormuştu. Fakat asıl büyük tepki, bir yıl sonra onun adı etrafında toplananların Rumeli'de başlattığı Düzme Mustafa ayaklanmasıyla ortaya çıkmıştır. Mustafa'nın katli bazı Avrupalı yazarlara da ilham kaynağı olmuştur. P. Bonarelli'nin IL Solimano, I. Mairet'nin Le grand et dernier Solyman ou la mort de Moustapha ve T. Tasso'nun IL Solimano adlı trajedileriyle G. Ambrogio - M. A. Valentini'nin Solimano operası, D. Mallet'nin The Tragedy of Mustapha adlı kitabı bunlar arasındadır (And, s. 160-166).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 5036, 11995; Dizfuli Münşeâtı, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2735, vr. 58a vd., 100a; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 194b, 299a, 387b, 432a, 436b, 497b; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 82, 86, 126, 186-187; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 42-50; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 300; Hammer (Atâ Bey), VI, 67 vd.; Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto (ed. E. Alberi), series III, Firenze 1840, I, 77-78; E. Alberi, Documenti di Storia Ottomana del secolo XVI, Firenze 1842, s. 76 vd.; Amasya Târihi, III, 304 vd.; F. Downey, Muhteşem Süleyman (trc. Ali Kemali [Aksüt]), İstanbul 1936, s. 148; Ali Cevâd, Tarihin Kanlı Sahifeleri: Şehzade Şehid Mustafa, İstanbul, ts. (Nefaset Matbaası); Çağatay Uluçay, "Kanunî Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Notlar ve Vesikalar", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 229, 231-233, 249-250; a.mlf., "Mustafa Sultan", İA, VIII, 690; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 32-33, 34; Metin And, Türkiye'de İtalyan Sahnesi: İtalyan Sahnesinde Türkiye, İstanbul 1989, s. 160-166; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 72-73, 80, 86; Şerafettin Turan, Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları, Ankara 1997, s. 22-43; Hakkı Önkal, "Muradiye Türbeleri ve Şehzade Mustafa'nın Türbesi", Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1999, I, 215-220;

Tayyib Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar", TD, sy. 11-12 (1955), s. 11-50; Mahmut H. Şakiroğlu, "Relazione di Persia", TTK Belleten, XXXVI/141 (1972), s. 111; Mehmet Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyeleri", TED, XII (1982), s. 641-686.

Şerafettin Turan

MUSTAFA ÇELEBİ, Celâlzâde

(bk. CELÂLZÂDE MUSTAFA ÇELEBİ).

MUSTAFA ÇELEBİ, Düzme

(ö. 825/1422)

Osmanlı şehzadesi.

Yıldırım Bayezid'in oğludur. Bazı Osmanlı tarihlerinde, kendisini Ankara Savaşı'ndan (804/1402) sonra kaybolan Şehzade Mustafa diye tanıttığı ve taht mücadelesine giriştiği, aslında Yıldırım Bayezid'in oğlu olmadığı belirtilerek "Düzme" lakabıyla anılır (Âşıkpaşazâde, s. 157; Neşrî, II, 557). Bu lakap daha sonraki Osmanlı tarihçilerince de benimsenip yaygınlık kazanmıştır. Diğer bazı Osmanlı ve Bizans kaynakları ise onun Yıldırım Bayezid'in oğlu olduğunu açık şekilde kaydeder (Dukas, s. 71 vd.; Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî, s. 42-43). Ayrıca kendisini Düzme olarak anan kaynaklarda bu lakabın yaptığı taht mücadelesi sırasında rakiplerince ortaya atıldığını ima eden ifadelere rastlanır. Nitekim Neşrî, "Bu Mustafa düzmedir deyü ad çıkarıldığı"ndan söz eder (Cihannümâ, II, 561).

Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Ankara Savaşı'na katıldığı ve Hamîd ile Teke sancağı askerlerinin başında bulunduğu kaynaklarda zikredilir. Aynı kaynaklar genel olarak onun savaş sırasında kaybolduğunu yazar. Âşıkpaşazâde ve Neşrî atından ayrılıp kaybolduğunu söylerken Şükrullah ve Enverî babasıyla birlikte esir düştüğünü ifade eder. Muhtemelen Timur tarafından Semerkant'a götürülen Mustafa bir süre orada kaldıktan sonra Timur'un ölümünün ardından serbest bırakılmıştır. Anadolu'ya dönünce bir müddet Karaman ülkesinde Niğde'de kaldığı, kardeşi Mûsâ Çelebi gibi Kastamonu'da İsfendiyar Bey'e sığındığı belirtilirse de Latin kaynaklarında onun 1415'te Trabzon'da bulunduğuna dair bilgiler yer alır. Oradan İsfendiyaroğulları'na sığındığı kaydedilir. Aynı yıl Eflak'a geçen Mustafa burada voyvoda Mirçea'dan destek görmüştür. Osmanlı tarihleri ise onun Ankara Savaşı'nda kaybolduktan sonra birden Selânik'te ortaya çıktığını yazar ve aradaki olaylara temas etmez. II. Murad dönemine ait bir takvimde onun Kefe'den gelip Selânik'e gittiği bilgisi bulunur (İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler, s. 61).

Bizans kaynaklarına göre Eflak'ta barınamayan Mustafa, Bizans İmparatoru Manuel Komnenos'a iltica etti (822/1419), Niğbolu sancak beyi İzmiroğlu Cüneyd Bey ile birlikte Rumeli beylerinin bazılarının da desteğini alıp Teselya-Selânik yöresinde faaliyete geçti. Fakat Çelebi Mehmed'in süratle yetişmesi üzerine mağlûp olarak bir gece Cüneyd Bey'le beraber Selânik Kalesi'ne sığınmak zorunda kaldı. Çelebi Mehmed, ertesi sabah onları şehrin valisinden istediyse de Selânik Valisi Demetrios Laskaris imparatorun izni olmadan teslim edemeyeceğini söyledi. İmparator Manuel ise Çelebi Mehmed hayatta oldukça bunları serbest bırakmayacağını yeminle taahhüt edince Selânik muhasarası kaldırıldı. Çelebi Mehmed, Bizans imparatoru ile bu hususta yaptığı anlaşmada Mustafa Çelebi için her yıl 300.000 akçe vermeyi kabul etti (823/1420). Mustafa Çelebi'yi Bizans İmparatorluğu ile Osmanlı Devleti arasındaki barışın devamında bir koz olarak kullanan Manuel esirleri önce İstanbul'a getirtti, ardından şehzadeyi Limni adasına göndererek burada koruma altına aldırdı. Onun bu dönemdeki faaliyetleri hakkında Osmanlı kaynaklarında bilgi bulunmaz; yalnız Enverî Mûsâ'yı öldürüp kaçtığını ve Eğriboz'da hapsedildiğini yazar (Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî, s. 42).

Mustafa Çelebi kardeşi Sultan Mehmed'in ölümüne kadar esarette kaldı. II. Murad'ın tahta çıkmasından sonra Osmanlı-Bizans münasebetleri bozulunca İmparator Manuel onu serbest bırakarak Gelibolu'ya çıkmasını sağladı (15 Ağustos 1421). İmparatorla yaptığı anlaşma gereğince Mustafa Çelebi imparatora tâbi olacak, rehin olmak üzere oğlunu İstanbul'da bırakacak, Gelibolu yarımadası ile Karadeniz sahilinde Eflak'a kadar uzanan sahayla Erisos ve Aynaroz'a kadar olan Teselya bölgesini imparatora geri verecekti (Dukas, s. 85). Bu anlaşma sonucunda Mustafa Çelebi, Bizans donanmasının refakatinde bir kadırgaya binerek Cüneyd Bey ile birlikte Gelibolu'ya geldi. Burada Yıldırım Bayezid'in oğlu olduğunu ve Osmanlı tahtının meşrû vârisi bulunduğunu söyleyip Gelibolu halkının ileri gelenlerini kendi safına çağırdı. Gelibolu halkı ona tâbi olduysa da kale muhafızları teslim olmadılar. Bunun üzerine Bizans ordusunun kumandanı Demetrios Gelibolu Kalesi'ni kuşattı.

Osmanlı tarihleri genellikle onun bu olaylardan sonraki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Buna göre Selânik yöresine gelen Mustafa, Rumeli'nin askerî gruplarını ve tanınmış uç beylerini yanına toplamıştır.

Cüneyd Bey’in de desteğiyle yeni bir askerî teşkilât dahi kurmuştur. Onun bu faaliyetleri üzerine II. Murad, Bayezid Paşa kumandasındaki bir orduyu İstanbul yoluyla Rumeli’ye yolladı. Mustafa Çelebi ile Bayezid Paşa kuvvetleri Gelibolu’nun Sazlıdere mevkiinde karşılaştı. Ancak emrindeki kuvvetler Mustafa Çelebi tarafına geçince Bayezid Paşa da teslim olmak zorunda kaldı (824/1421). Mustafa Çelebi, Bayezid Paşa’ya Timur ile yaptığı savaşta aldığı yaraları gösterip Yıldırım Bayezid’in oğlu olduğunu ispata çalıştı ve onu kendisine vezir tayin etmek istedi; fakat Bayezid Paşa’ya hasım olan Cüneyd Bey ve Evrenosoğlu’nun teşvikiyle onu Sazlıdere’de öldürttü. Bu olaydan sonra Edirne’ye giderek hükümdarlığını ilân etti (Zilkade 824 / Kasım 1421) ve adına para kestirdi.

Mustafa Çelebi’nin hükümdarlığını ilân ettiğini haber alan Gelibolu muhafızı Şah Melik de kaleyi Demetrios Laskaris’e teslim etti. Evrenosoğulları, Turhan Bey, Gümlüoğlu ve diğer Rumeli beyleri de onu hükümdar olarak tanımışlardı. Mustafa Çelebi ardından Gelibolu’ya gelerek burasını imparatora vermeyeceğini söyledi ve Demetrios’u beraberindeki Bizans kuvvetleriyle birlikte İstanbul’a gönderdi. Gelibolu Kalesi’ni tahkim ettikten sonra donanmaya kaptanlar ve kumandanlar tayin edip Edirne’ye döndü. Rumeli’deki bütün bölgeler onun hükümdarlığını tanıdı. Neşrî Mustafa Çelebi’nin bundan sonraki hedefinin Bursa olduğunu yazar (Cihannümâ, II, 559).

İmparator Manuel, Mustafa Çelebi’nin sözünde durmayarak Gelibolu’yu vermemesi üzerine II. Murad’la anlaşmak istedi, ancak yapılan görüşmelerde bir sonuç alınamadı. II. Murad bu sırada Foça’daki Cenovalılar’a bazı ticarî imtiyazlar verip onlarla barış yaptı. Bunu duyan Mustafa Çelebi, Cüneyd Bey’in de teşvikiyle Gelibolu’ya gelip Lapseki’ye geçti (Muharrem 825 / Ocak 1422). II. Murad’ın müttefiki olan Foçalılar’ın donanması ona mani olmak istediyse de muvaffak olamadı. Yaklaşık 12.000 atlı ve 5000 yayadan oluşan bir orduya sahip olan Mustafa Çelebi Bursa üzerine yürüdü. II. Murad bunu haber alınca Bursa’dan çıkıp Ulubat’a geldi ve nehir üzerindeki köprüyü tuttu. İki taraf Ulubat suyu önünde karşılaştı. Mustafa’nın 4000 kişilik kuvvetle yapmak istediği baskın

Yeniçeriler tarafından sonuçsuz bırakıldı. II. Murad onun kuvvetleri arasında bozgun çıkarmak için bazı tedbirlere başvurdu. II. Murad’ın

ordusunda bulunan Mihaloğlu Mehmed Bey, Rumeli beyleriyle gizlice görüşerek onların II. Murad tarafına geçmesini sağladı. Öte yandan Cüneyd Bey de Aydın-ili beyliği vaadiyle elde edilmişti. Bu sırada Hacı İvaz Paşa'dan gelen mektup Mustafa Çelebi'yi iyice telâşa düşürdü, etrafındaki Rumeli askerlerinin ve beylerinin kendisine ihanet edeceği endişesine kapıldı. Geri çekilerek Biga suyunu geçip gemiyle Gelibolu'ya gitti. Âşıkpaşazâde ve Neşrî, Mustafa Çelebi'nin kaçışının ardından Cüneyd Bey'in de çekildiğini, ancak geride kalan Rumeli beylerinin ve askerlerinin II. Murad'a itaat arzettiğini, İvaz Paşa'nın bunların cezalandırılmasını önlediğini belirtirken İvaz Paşa'nın Mustafa'yı Yıldırım Bayezid'in oğlu olmayıp "düzme" olduğunu ifade ederek Rumeli beylerinin kandırıldığını söylediğini de yazarlar. "Düzme" lakabı muhtemelen bu hadiseden sonra ortaya çıkmıştır.

II. Murad, Mustafa Çelebi'nin peşini bırakmayarak müttefiki olduğu Foça'nın Cenevizli idarecisi Giovanni Adorno'dan gemiler kiraladı ve Boğaz'ı geçip yedi kadırgadan meydana gelen filosuyla Lapseki'ye ulaştı (15 Ocak 1422). Mustafa Çelebi, Osmanlı askerlerinin karaya çıkmasına engel olmak istediyse de başaramadı. II. Murad, Adorno'nun da yardımıyla Gelibolu'yu ele geçirdi. Ardından Bolayır üzerinden Edirne'ye çekilen Mustafa Çelebi'yi takip ederek Edirne'ye yürüdü. Murad'ın Edirne'ye girişi sırasında şehirden kaçan Mustafa Çelebi, Osmanlı kuvvetleri tarafından takip edildi. Tunca nehri kenarındaki Kızılağaç Yenicesi'nde yakalanıp Edirne'ye getirildi ve padişahın emriyle kale burcuna asılarak idam edildi (825/1422 kışı). Bu suretle Murad onun Osmanlı hânedanına mensup olmadığını halka göstermek istemişti. Âşıkpaşazâde şehzade olmadığını halka ispat için Murad'ın onu tahkir ettiğini, yayan halde sürünerek idam yerine getirildiğini, Murad'a hitaben bir şey söylemek istediğini, fakat buna bile fırsat verilmeden asıldığını yazar (Târih [Atsız], s. 160). Kaynaklarda bir oğlunun Bizans'ta rehin tutulduğu belirtilirse de âkıbeti hakkında herhangi bir bilgi bulunmaz. Ayrıca Mustafa Çelebi'nin Eflak'a, oradan Kefe'ye kaçmayı başardığına, daha sonra Selânik'e dönerek 1430'da şehir Osmanlılar'ın eline geçinceye kadar buralarda faaliyet gösterdiğine dair rivayetler de vardır. Bu sonuncusu Halil İnalcık'a göre, Venedik tarafından Yıldırım Bayezid'in oğlu olduğu iddiasıyla ortaya çıkarılan ve 1425 baharında Selânik'e çıkıp Venedik donanmasıyla iş birliği yapan diğer bir Düzme Mustafa'dır (İA, VIII, 602). Mustafa'nın Edirne'de darbettirdiği

824 (1421) tarihli gümüş paralarla Serez'de bastırdığı bakır paralar bugüne ulaşmıştır (Ölçer, s. 108-111).

BİBLİYOGRAFYA

Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 71-109; Âşıkpaşazâde, Târih (Giese), s. 70 vd.; a.e. (Atsız), s. 157-160; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîh (trc. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihleri içinde), İstanbul 1949, I, 58; Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466) (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 42-43; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 35 vd.; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, British Museum, Add. Or. ms. 7869, vr. 40a-b; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 351, 365; II, 557-567; Feridun Bey, Münşeât, I, 150 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 148-149, 367-371, 376-388; a.mlf., "Mehmed I", İA, VII, 503-504; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 61; Cüneyt Ölçer, Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akça ve Mangırlar, İstanbul, ts., s. 97-111; Halil İnalcık, "Murad II", İA, VIII, 598-602; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mustafa", a.e., VIII, 687-688; C. J. Heywood, "Muṣṭafā", EI² (İng.), VII, 710-712.

Fahamettin Başar

MUSTAFA DEDE

(ö. 945/1538)

Osmanlı hattatı.

900 (1495) yılında Amasya'da doğdu. Osmanlı hat ekolünün kurucusu Şeyh Hamdullah'ın oğlu ve Anadolu'nun yedi büyük hat üstadından (esâtîze-i Rûm) biridir. Eniştesi Şükrullah Halife ile birlikte Şeyh Hamdullah yolunu ve silsilesini talebe yetiştirerek devam ettirmiştir. Mustafa Dede ile Şükrullah Halife soyundan Derviş Mehmed b. Mustafa Dede, Hamza b. Mustafa Dede, Hasan b. Hamza, Pîr Mehmed b. Şükrullah, Ahmed b. Mehmed b. Şükrullah ve Hasan Üsküdârî gibi seçkin hattatlar yetişmiştir.

Mustafa Dede aklâm-ı sitteyi Şeyh Hamdullah'tan öğrendi. Ancak babasının vefatından sonra yazısını Abdullah Amâsî'ye devam etmek suretiyle geliştirdi. Kahire'ye giderek orada bulduğu Şeyh Hamdullah murakka'larını inceledi, bu sayede hattını daha da güzelleştirdi. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra İstanbul'a döndü. Üsküdar'da talebe yetiştirmekle meşgulken yanlış bir tedavi sonucu kırk beş yaşında öldü ("Gitti dedem cennete" [945]). Kabri Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda babasının yanındadır.

Hattı metin, üslûbu zarifti. Babası seviyesinde yazardı. Sanat dünyasına mushaf, en'âm, cüz, murakka' ve kıta olarak eserler kazandıran Mustafa Dede'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde murakka' ve kıtaları (Emanet Hazinesi, nr. 2099-2107, 2299), mushaf-ı şerifi (nr. Y 406), Kehf sûresi (nr. 407), en'âm-ı şerifi (nr. 305, 306, 402); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Kur'ân-ı Kerîm'i (AY, nr. 6566, 6625), murakkaı (AY, nr. 6508); Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nde murakkaı (nr. 256); Konya Koyunoğlu Müzesi'nde Kur'ân-ı Kerîm'i (nr. 9963) bilinen eserlerindendir. Tuhfe-i Hattatîn'de adı geçen talebeleri arasında Gubârî Abdurrahman, Ulvî, Pîr Mehmed b. Şükrullah, Derviş Mehmed b. Mustafa, Mehmed Dal Çelebi, Ali b. Hüsâm, Hamza b. Mustafa Dede önde gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 24; Gülzâr-ı Savâb, s. 55; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 17; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 528; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 81; Zübeyde Cihan Özsayıner, "Mustafa Dede Bin Abdullah", Antik ve Dekor, sy. 50, İstanbul 1999, s. 188-190.

Muhittin Serin

MUSTAFA DEDE EFENDİ, Kûçek

(ö. 1095/1684)

Türk mûsikisi bestekârı.

Edirne’de doğdu ve orada yetişti. Mûsiki kaynaklarında Kûçek (Köçek) Derviş Mustafa olarak tanındı. Mevleviyye tarikatına intisabından sonra Edirne Mevlevîhânesi’nde çilesini tamamlayarak dergâhın aşçıbaşılığına tayin edildi. Dönemin üstatlarından mûsiki öğrenip kendini yetiştirdi. IV. Mehmed devrinde şöhrete ulaştı ve ünlü mûsikişinaslar arasında yer aldı. Edirneli şair Mehmed Rüşdî onun vefatı üzerine şu mısraı yazmıştır: “Bülbül-i gülzâr-ı cennet ola Kûçek Mustafa (1095).”

Esad Efendi’nin Atrabü’l-âsâr’da sesinin güzelliğinden ve üslûbunun parlaklığından söz ettiği Mustafa Dede’nin en önemli yanı bestekârlığıdır. Onun bestelediği bayatî makamındaki âyin, günümüze ulaşmış Mevlevî âyinleri içinde bestekârı bilinen ilk âyin olma özelliğini taşımakta ve melodik yapısı itibariyle türünün en başarılı örneklerinden kabul edilmektedir. Rauf Yektâ Bey, âyinin güftesinde aruzun usule tatbikinde en küçük bir îkā‘ hatasına rastlanmayışından ve güfte taksimatındaki güçlükleri halletmede gösterdiği maharetin ortaya koyduğu usul-makam-melodi uyumuyla sağlanan beste tekniğinden övgüyle bahseder. Atrabü’l-âsâr’da Mustafa Dede’nin pek çok eser bestelediği kaydedilmişse de Yılmaz Öztuna, beş adet peşrev ve saz semâisinin tesbit edildiğini yazar.

Rauf Yektâ Bey, şifahî bir bilgiye dayanarak bayatî Mevlevî âyininin bestekârı Kûçek Mustafa Dede’nin Afyonkarahisar Mevlevîhânesi şeyhlerinden Mustafa Dede ile (ö. 1100/1688-89) aynı kişi olabileceği şeklinde bir kanaat belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 17b-18a; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1934, VII, 313-326, ayrıca bk. Rauf Yekta'nın önsözü, s. III-VI; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 307; a.mlf., "Edirne'de Yetişen Musikişinaslar", Damla, sy. 9, Edirne 1948, s. 138; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 25, 41-43, 78-80; Halil Can, "Mevlevî Musikıysinde Beyatî Âyininin Yeri ve Bestekârı", Mevlânâ Güldestesi, Konya 1965, s. 51-53; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 456-457; Yusuf Ilgar, Tarih Boyunca Afyonda Mevlevilik, Afyon 1983, s. 82-84; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikisi Tarihi, İstanbul 2000, I, 383-384; Hüseyin Sadeddin Arel, "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri", MM, sy. 20 (1949), s. 22; Hayri Yenigün, "Köçek Derviş Mustafa Efendi", a.e., sy. 129 (1958), s. 278-280; Öztuna, BTMA, II, 77.

Nuri Özcan

MUSTAFA DEDE EFENDİ, Nakşî

(bk. NAKŞÎ MUSTAFA DEDE).

MUSTAFA EFENDİ, Bâlîzâde

(ö. 1073/1662)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Aslen Kastamonulu olup İstanbul'da doğdu (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Miftâḥ, vr. 155a). Bâlî Efendi adında bir mahalle imamının oğludur. Eserlerinde künyesini Mustafa b. Bâlî b. Süleyman el-İstanbûlî şeklinde verir. İlk tahsilini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi'ye intisap ederek ondan mülâzim oldu. Ardından müderrisliğe geçti ve Cemâziyelâhir 1025'te (Haziran-Temmuz 1016) Sitti Hatun, Muharrem 1029'da (Aralık 1619) Mesih Paşa, Safer 1030'da (Ocak 1621) İbrâhim Paşa-yı Atîk, Şâban 1030'da (Temmuz 1621) Osman Paşa, Şâban 1032'de (Haziran 1623) Ayşe Sultan medreselerine, Cemâziyelevvel 1033'te (Mart 1624) Sahn-ı Semân medreselerinden birine, Cemâziyelâhir 1035'te (Mart 1626) Edirne Sultan Bayezid Medresesi'ne müderris oldu. Rebîülevvel 1037'de (Kasım 1627) azledildi ve yeni bir görev için üç yıl kadar bekledi. Zilkade 1040'ta (Haziran 1631) Hâkāniyye-i Vefâ Medresesi'ne gönderildi.

Bundan sonra kadılığa geçti. Rebîülevvel 1042'de (Eylül-Ekim 1632) Muharrem 1043'ten (Temmuz 1633) başlamak üzere (tevkit) Medine kadısı oldu ve iki yıl burada görevde kaldı. Resmî hizmet süresini tamamlayınca İstanbul'a döndü (Muharrem 1045 / Temmuz 1635). Dört yıl herhangi bir vazife alamadı. Muharrem 1049'da (Mayıs 1639) Üsküdar kadılığına getirildi. Bu görevi iki yıl sürdü, Rebîülevvel 1051'de (Haziran 1641) mâzul olup Mudurnu kazası arpalık olarak tahsis edildi. Rebîülevvel 1057'de (Nisan 1647) Bursa kadılığı pâyesiyle Galata kadılığına getirildi. Beş ay sonra azledildi. Rebîülevvel 1058'de (Nisan 1648) Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi'nin yerine Rumeli kazaskeri olduysa da üç ay içinde emekliye ayrıldı, kendisine tahsis edilen arpalıklarıyla geçindi. Ramazan 1062'de (Ağustos 1652) Hocazâde Mesud Efendi'nin yerine Anadolu kazaskerliğine getirildi. Muharrem 1063'te (Aralık 1652) görevden ayrıldı (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 117, 145) ve kendisine çeşitli arpalıklar tahsis edildi.

Mustafa Efendi, 3 Safer 1067'de (21 Kasım 1656) Hanefî Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu (Vecîhî Hasan, s. 146; Naîmâ, VI, 230). Kaynaklarda karakteri ve idarî tasarrufları hakkında umumiyetle rakiplerinden aktarılan ağır ithamlara yer verilmekle birlikte (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 291-292) altı ay gibi kısa bir süre sonra (9 Şâban 1067 / 23 Mayıs 1657) şeyhülislâmlıktan alınmasının ardında köklü ıslahata girişen Vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa'nın icraatına ayak uyduramamasının yattığı anlaşılmaktadır. Bunda Köprülü Mehmed Paşa'nın himaye ettiği Bolevî Mustafa Efendi'yi bu göreve getirmek istemesinin de rolü vardır. Azlinden sonra kendisine Filibe kazası arpalık verilip bizzat oraya gitmesi emredilmişti. Galata kadılığına tayin edilerek on gün kadar bu görevde kalan oğlunun da onunla beraber gitmesi ferman olundu (a.g.e., s. 303). Zilhicce 1067'de (Eylül 1657) kendisine Filibe kazası yerine Yanbolu ile (a.g.e., s. 333) Nevâhî kazaları tahsis edildi. Muharrem 1069'da (Ekim 1658) arpalıkları Gümülcine ve Vize kazalarına çevrildi. Receb 1072'de (Mart 1662) arpalık olarak yeniden Ayıntab kazası verildi. 1073 Cemâziyelevvelinde (Aralık 1662) vefat etti. Sütlüce'de medfun olup mezarı kaybolmuştur. Mustafa Efendi'nin rakibi olan

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin onun hakkında yazdıkları sonraki tarihçileri de etkilemiş, aradaki bu çekişmeyi göz ardı eden Naîmâ, azil bahsinde ilmiye tarikının usul ve merasimine riayet etmeyip lâubalimeşrep olması, ulemâda bulunması gereken vakar ve metanetten yoksun olması, görevlerin tevcihinde çok yanlış davranması gibi konuları öne çıkarmıştır (Târih, VI, 260-261).

Eserleri. Kendinden emin üslûbu ve sert ifadeleriyle dikkat çeken Bâlîzâde meşhur Hanefî fakihlerine yönelttiği tenkitleriyle tanınmakta ve bu açıdan eserleri Hanefî literatürünü anlamak için önemli ipuçları taşımaktadır. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Miftâḥ. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Sekkâkî'ye ait Miftâḥu'l-ʿulûm üzerine yazdığı el-Miṣbâḥ adlı şerhin hâşiyesi olup başta Kemalpaşazâde olmak üzere Teftâzânî, İmâdüddin el-Kâşî, Molla Hüsrev gibi el-Miftâh'a şerh ve hâşiye yazmış âlimlere yönelik eleştirilerle doludur (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2218; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1776). 2. el-Ferâʾid fî ḥalli'l-mesâʾil ve'l-fevâʾid (ve'l-ḳavâʿid). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ adlı eserinin şerhi mahiyetinde bir

çalışma olup Bâlîzâde eserinde İbn Nüceym, Osman b. Ali ez-Zeylaî, Bedreddin el-Aynî, İbn Gānim el-Makdisî gibi Kenzü'd-deḳāʾiḳ şârihleriyle Velvâlicî, Kâsânî, Sadrüşşerîa, Molla Hüsrev, Kemalpaşazâde, İbnü'l-Hümâm gibi birçok Hanefî fakihini gerek mezhebin temel eserlerinden gerekse Hanefî fıkıh usulünden hareketle eleştirmektedir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 515; Ayasofya, nr. 1238, 1239). Çok geniş bir literatürden faydalandığı görülen Bâlîzâde eserini önce Sultan İbrâhim'e ithaf etmiş (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 515, vr. zahriye b), fakat muhtemelen şeyhülislâmlığa tayininden evvel yaptığı değişiklikle kitabının yeni nüshalarında IV. Mehmed'i ithaf makamı olarak kaydetmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1238, vr. 2a). 3. es-Seyfü'l-meslûl fî şerʿi'r-Resûl. Bâlîzâde'nin nevâzil türündeki üç eserinden ilkidir (TSMK, Medine, nr. 376). 4. el-Aḥkâmü'ṣ-ṣamediyye fi'ş-şerîʿati'l-Muḥammediyye. Hanefî mezhebinde "müftâ bih" olarak nitelendirilen görüşleri bir araya getirmek amacıyla hazırlanan nevâzil türü bir eserdir (Murad Molla Ktp., nr. 526). 5. Mîzânü'l-ʿamel (Fetâvâ). Zengin bir literatürden faydalanılarak kaleme alınan bu eser de fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş, mukaddimesinde bazı fıkıh usulü konularına ve son bölümünde delillerin teâruzu hakkında ispat hukukuna dair tartışmalara yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 675). Gedizli Mehmed Efendi, Bâlîzâde'nin fetvalarını yeniden düzenlediği Mecmûʿa-i Fetâvâ-yi Bâlîzâde adlı kitabını muhtemelen Bâlîzâde'nin bu üç nevâzil eserinden hareketle hazırlamıştır. 6. Ḥâşiyetü Bâlîzâde ʿalâ Ḥâşiyeti Saʿdî Çelebî. Ekmeleddin el-Bâbertî'nin el-Hidâye üzerine kaleme aldığı el-ʿİnâye adlı şerhe Sâdî Çelebi'nin yazdığı hâşiyenin reddiyesi mahiyetindedir (Murad Molla Ktp., nr. 609). 7. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti's-Saʿdî ʿale'l-Beyżâvî. Bu eserde de hemen her meselede Sâdî Çelebi'nin görüşleri tenkit edilmektedir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 302). 8. Risâle fî mâ revâhu Ebû Eyyûb el-Enṣârî. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin rivayet ettiği hadisleri bir araya getirmek amacıyla kaleme alınan eser Risâletü Bâlîzâde fî ḥaḳḳı ḥażreti Ḫâlid raḍıyallāhu ʿanh (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arabî, nr. 2447) ve el-Eḥâdîs̱ü'l-merviyye ʿan Ḫâlid b. Zeyd (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 801) gibi adlarla kaydedilmiştir. Bâlîzâde, erken dönem hadis kaynaklarını kullanmakla beraber onun eserini daha çok İbn Kesîr ve Süyûtî gibi geç dönem müelliflerinin çalışmalarından istifade ederek hazırladığı görülmektedir. 9. Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Münferice (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3772, vr. 175b-180a). Bâlîzâde'nin şeyhülislâmlığı sırasında

verdiği ve kendi el yazısıyla kaydettiği fetvalarından bir kısmı günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 844, vr. 96b-108b). Kütüphane kayıtlarında kendisine izâfe edilen Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-Meʿânî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471), Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel ile (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1763) İlm-i Firâset Risâlesi (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1926) başka müelliflere aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâlîzâde, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Miftâḥ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2218, vr. 155a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1515; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 117, 145, 180, 291-292, 300, 303, 333; Vecîhî Hasan, Târih (haz. Ziya Akkaya, doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, nr. 9, s. 146; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37, 84, 91; Naîmâ, Târih, VI, 230, 241, 260-261; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 297-298; Devhatü'l-meşâyih, s. 67-68; İlmiyye Salnâmesi, s. 472-474 (fetvalarına iki örnek); Osmanlı Müellifleri, I, 258; Îżâḥu'l-meknûn, II, 612; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 230; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 475-476; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 136; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 254.

Mehmet İpşirli - Eyyüp Said Kaya

MUSTAFA EFENDİ, Bolevî

(ö. 1086/1675)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1000 yılında (1592) doğdu. Bolu tüccarından Ahmed Efendi'nin oğludur. Önce Bolu müftüsü Yûsuf Efendi, daha sonra Uzun Hasan Efendi'den ders aldı. Ardından Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye intisap ederek ona mülâzım oldu ve kendisine fetva hizmeti verildi. Bu görevindeyken müderrisliğe geçti ve küçük dereceli medreselerde görev yaptı. Mâzul olduktan sonra kadılığa geçerek Aydın Akçaşehir kazasına muvakkaten yazıldı. Bu arada Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin fetva müsevvidliği hizmetiyle Bağdat seferine katıldı. Seferden gelince müderrisliğe döndü. Zilhicce 1048'de (Nisan 1639) Dâvud Paşa, Rebîülevvel 1049'da (Temmuz 1639) Sekban Ali Ağa, Şâban 1052'de (Kasım 1642) Ali Paşa-i Atîk medreselerine müderris oldu. Muharrem 1055'te (Mart 1645) Evkāf-ı Haremeyn müfettişliğine getirildi. Rebîülevvel 1055'te (Mayıs 1645) Bursa, Rebîülevvel 1056'da (Nisan-Mayıs 1646) Edirne, Receb 1056'da (Ağustos 1646) İstanbul kadısı oldu, Rebîülevvel 1057'de (Nisan 1647) mâzul olup Şevval 1057'de (Kasım 1647) Balıkesir ile Balya kazaları arpalık olarak verildi.

Mustafa Efendi, Şevval 1063'te (Eylül 1653) Anadolu kazaskerliği pâyesiyle ikinci defa İstanbul kadılığına getirilince arpalıkları geri alındı. Bu görevde iken Rumeli kazaskerliği pâyesi de tevcih edildi. Kadılık görevi 1065 Cemâziyelevveli sonlarına (Nisan 1655) kadar sürdü. Azledilince Şevval 1065'te (Ağustos 1655) Dimetoka ve Dağardı kazaları arpalık verildi. Bu sırada İstanbul'daki isyan hareketi ve âsilerin İpşir Mustafa Paşa ile Şeyhülislâm Ebûsaid Mehmed Efendi'nin idamını talep ettikleri karışıklıklar sırasında diğer üç âlimle birlikte saray tarafından aracı tayin edildi. Mustafa Efendi güzel üslûbu ile ortalığın yatışması için büyük çaba sarfetti (Naîmâ, VI, 96-99). Aynı şekilde Çınar Vak'ası'nda da olayların yatıştırılmasında kendisine görev verildiği ve büyük gayret gösterdiği bilinmektedir (a.g.e., VI, 142-143). Bundan dolayı 21 Ramazan 1066'da (13

Temmuz 1656) Anadolu kazaskeri oldu, ayrıca kendisine Evkaf nâzırlığı görevi verildi.

Cemâziyelevvel 1067'de (Şubat-Mart 1657) Rumeli kazaskerliği rütbesini alan ve 3 Şâban'da (17 Mayıs) bilfiil Rumeli kazaskeri olan Mustafa Efendi, Naîmâ'ya göre

bu vazifeleri Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın sayesinde almıştır. Onun bu kudretli sadrazamın yakın adamlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Şâban ayı içerisinde ödenmesi gereken asker mevâcibi için büyük para darlığı olduğunda Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa, Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa Efendi ve Rumeli Kazaskeri Bolevî Mustafa efendilerle bir görüşme yapmış, ulûfenin Enderun Hazinesi'nden istikraz edilip daha sonra geri ödenmesi konusunda her üçü de müştereken imzaladıkları temessükle kefil olmuşlardı (a.g.e., VI, 258, 259).

Bu toplantıdan altı gün sonra 9 Şâban 1067'de (23 Mayıs 1657) Mustafa Efendi, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın isteği üzerine Bâlîzâde yerine şeyhülislâm oldu. Şeyhülislâmlığı döneminde çeşitli siyasî ve idarî olayların içerisinde faal olarak bulundu. 17 Muharrem 1069'da (15 Ekim 1658) vezirler, bütün bölük ağaları ve askerin de iştirakiyle yapılan ayak divanına katıldı ve burada Abaza Hasan hakkında verdiği fetva yüksek sesle okundu, herkes tarafından kabul gördü. Fetvada "hurûc ale's-sultân ve sâî bi'l-fesâd" suçuna dayandırarak âsilerin katline hükmetmişti (a.g.e., VI, 357-359).

Mustafa Efendi'nin görevi bir yıl on ay sürdü. 25 Cemâziyelâhir 1069'da (20 Mart 1659) azledildi ve yerine Esîrî Mehmed Efendi getirildi. Azlinin sebebi kaynaklarda, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın kendisine rakip gördüğü Girit Serdarı Deli Hüseyin Paşa için istediği idam fetvasını vermemesi olarak gösterilir. Naîmâ Tarihi'nde, Köprülü'nün bütün ısrarına rağmen onun büyük bir cesaretle bu değerli serdarın önemsiz bir kusurla katlinin câiz olmadığını söyleyerek gerekiyorsa sürgüne gönderilmesini teklif ettiği, bunun Köprülü'yü kızdırdığı belirtilir. Ayrıca Mustafa Efendi, padişahın böyle nazik ve sıkıntılı bir dönemde Bursa'ya gitmesine de karşı çıkmıştı. Bu arada Girit Serdarı Hüseyin Paşa, ona mektup göndererek Girit'in nihaî fethi için sadrazamın gelmesinin şart olduğunu ve bu konuda yardımcı olmasını istemişti (Vecîhî Hasan, vr. 96a-b). Azlinden sonra

arpalığı olan Mihaliç'e gönderildi. Üç dört ay sonra Bolu'ya döndü. Ardından hac farîzası için Hicaz'a gitmesine izin verildi. Hac sonrası Kahire'de ikameti ferman olundu, arpalıkları ise Mısır'da Feyyûm kazasıyla değiştirildi. Cemâziyelevvel 1081'de (Eylül-Ekim 1670) arpalığı Mısır'da Cîze kazasına çevrildi. Uzun süre Mısır'da oturdu ve Cemâziyelâhir 1086'da (Ağustos-Eylül 1675) burada vefat etti. Mustafa Efendi fıkıh yanında bazı fen ilimleriyle de uğraşmış olup Hanefî fıkhından Şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ ile Kadızâde Rûmî'nin Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs'ine birer hâşiye yazdığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 157, 237, 276, 301, 303; Vecîhî Hasan, Târih (haz. Buğra Atsız, Das Osmanische Reichum die Mitte des 17. Jahrhunderts içinde), München 1977, vr. 96a-b; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44, 81, 91, 110, 114-115; Naîmâ, Târih, IV, 163-164, 215; V, 240, 243, 345, 417; VI, 64-65, 96-99, 142-143, 197, 230, 257-259, 260, 284-285, 357-359, 389-391; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 421-423; Devhatü'l-meşâyih, s. 68-69; Osmanlı Müellifleri, II, 23; İlmiyye Salnâmesi, s. 474-477; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 340, 395; III/2, s. 476-477; Danişmend, Kronoloji2, V,127.

Mehmet İpşirli

MUSTAFA EFENDİ, Çâlâkzâde

(ö. 1171/1757)

Dinî mûsiki bestekârı, şeyh ve zâkir.

Babası Halvetî şeyhi Çâlâk Ahmed Efendi'ye nisbetle "Çâlâkzâde" lakabı ile şöhret bulmuştur. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur; İstanbul'da yaşadığı bilinmektedir. Bayramiyye tarikatına intisap etti ve Himmetzâde Abdî'nin oğlu Abdüssamed Efendi'den (ö. 1156/1743) icâzet aldı. Babasının 1123'te (1711) vefatı üzerine Cağaloğlu Sarayı civarındaki Çâlâk Tekkesi'ne şeyh olarak tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevini devam ettirdi. Safer 1171 (Ekim 1757) tarihinde vefat etti ve aynı tekkenin hazîresinde babasının yanına defnedildi. Ölümünden sonra meşihata Afyonlu Şeyh Mehmed Efendi'nin halifesi Veliyyüddin Efendi getirilmiştir.

Güzel bir sese sahip olup dönemin zâkirleri ve mevlidhanları arasında anılan Mustafa Efendi'nin asıl özelliği dinî sahadaki bestekârlığıdır. Mevlid bestesini Zeyrek Camii müezzini Hüseyin Dede'den meşketmiş, geleneksel mevlid okuma tarzının üstatları arasında zikredilmiştir. Türk dinî mûsikisinde Derviş Ali Şîruganî'den sonra en çok ilâhi besteleyen mûsikişinas olarak tanınır. Bestelediği eserlere el yazması güfte mecmualarında sıkça rastlanmakta olup Sadettin Nüzhet Ergun Türk Musikisi Antoloji'sinde altmış yedi adet dinî eserini kaydetmiştir. İlâhi, tevşîh ve durak formunda bestelediği eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında kıyâmî tekkelerinde kelime-i tevhid zikri esnasında okunan, "Tâ dil verelden sünbüle" mısraıyla başlayan acem-aşiran ve, "Edelim cevlân kılalım seyran" mısraıyla başlayan hüseynî ilâhileri sayılabilir. Ayrıca rast makamında, "Âlemler nûra gark oldu Muhammed doğduğu gece" mısraıyla başlayan tevşîhi ile, "Ben sanırdım âlem içre hîç bana yâr kalmadı" mısraıyla başlayan durağı, "Tende cânım canda cânânımdır Allah hû diyem" mısraıyla başlayan hicaz tevşîhi, "Sensin bize bizden yakın" mısraıyla başlayan hüseynî cumhur ilâhisi ve, "Semâdan sırr-ı tevhîdi duyan gelsin bu meydâna" mısraıyla başlayan uşşak ilâhisi en başarılı eserlerindendir. Yavuz Demirtaş, Bestekâr Şeyh

Çalakzâde Mustafa Efendi: Hayatı, Musikisi ve Eserleri adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1998, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Kadı Burhaneddin, nr. 47, vr. 71b, 79a, 89a, 90a, 113a, 114b, 117a, 120b, 122a, 123a-b, 131a, 132b, 134a, 136a, 141a-b, 142b, 143a; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 15, vr. 32b, 34b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 713, vr. 31b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 659-660; a.mlf., Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 1b, 2b, 7b, 11b, 18a, 29a, 31b, 34b, 35a, 37b, 39a, 41b, 56b, 57b, 58a, 64a, 66a, 71a, 72a, 77a, 89b, 93b, 96b, 108b, 109a, 112b, 119a, 120a, 121b; Mehmed Rûşen Efendi, Mecmûa-i İlâhiyyât, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâi Efendi, nr. 1804, vr. 7b, 12b, 16b; Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhiler: Mevlut Tevşihleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1931, s. 16-17, 24-25; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1949, III, 61-63; IV, 99; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 55-56, 63-64; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri,

İstanbul 1936, I, 173; a.mlf., Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 161-162, 174, 252-253, 346-373; Şengel, İlâhîler, I, 40-42, 132-133; III, 10-11; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), s. 89; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılar'da Dînî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71, 777-828; a.mlf., "Ahmed Efendi, Çâlâk", DİA, II, 58-59; Töre, İlâhîler, VI, 43-44; Yunus İlâhileri Güldestesi (haz. Cüneyd Kosal), Ankara 1991, s. 90-91; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 69-70, 706; Öztuna, BTMA, II, 77-78; Ömer Tuğrul İnançer, "Bayramîlik", DBİst.A, II, 107.

Nuri Özcan

MUSTAFA EFENDİ, Çatalsakal

(ö. 1121/1709)

Celvetî zâkirbaşısı ve dinî eserler bestekârı.

Bursa'da doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Tahsilinin ardından terzilikle geçimini sürdürdü. İshak Hocası Ahmed Efendi'nin derslerine devam etti ve ona mülâzım oldu. Bu arada mûsiki dersleri aldı ve şiirle ilgilendi. Daha sonra Üftâdezâde İbrâhim Efendi'ye intisap etti. Ardından tekkenin zâkirbaşısı oldu. Bu sırada yaptığı bestelerle tanındı. Çeşitli makamlarda ilâhiler bestelediği kaydedilmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. İsmâil Belîğ'in bildirdiğine göre 7 Receb 1121 (12 Eylül 1709) tarihinde vefat etti ve Pınarbaşı'nda Üftâde Zâviyesi yolu üzerinde bir mezara defnedildi (Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, s. 528-529). İsmâil Belîğ ayrıca onun çeşitli şiir ve tarih mısralarının bulunduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 529).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, Bursa 1287, s. 528-529; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 126.

DİA

MUSTAFA EFENDİ, Dürrîzâde

(bk. DÜRRÎZÂDE MUSTAFA EFENDİ).

MUSTAFA EFENDİ, Ebezâde

(ö. 1122/1710 [?])

Türk bestekârı ve hânende.

Edirne'de doğdu. Annesi Enderun'da ebe olduğundan "Ebezâde" diye tanındı. Ebûishakzâde Esad Efendi babasının müderris olduğunu bildirmektedir (Şeyhülislâm Esad Efendi ve Atrabü'l-âsâr, haz. Hakkı Tekin, s. 128). Mustafa Efendi iyi bir tahsil gördü. Çocukluğundan başlayarak mûsiki dersleri aldı ve bu sahada belli bir mesafe katetti. Sesinin güzel olduğu belirtilmektedir. Esad Efendi de Ebezâde'nin sesinin gür olduğunu ve tiz perdelere ustalıkla çıkabildiğini söylemektedir (Atrabü'l-âsâr, vr. 31b). Atrabü'l-âsâr'da ve Edirne Tarihi'nde otuz civarında bestesi olduğu bildirilmekteyse de günümüze sadece bayatî makamındaki nakış yürük semâisi ulaşmıştır (BTMA, II, 78). Sadettin Nüzhet Ergun, acem makamında iki ve ırak makamında bir olmak üzere üç adet ilâhisi olduğunu kaydetmektedir (Türk Mûsikisi Antolojisi, I, 185, 263, 283). Ebezâde Mustafa Efendi'nin Musallî (Muslî) (a.g.e., I, 125) mahlasıyla şiirler yazdığı da bildirilmektedir (BTMA, II, 78).

BİBLİYOGRAFYA

Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 31b; a.e.: Şeyhülislâm Esad Efendi ve Atrabü'l-âsâr fi tezkiret-i urefâi'l-edvâr Adlı Eseri (haz. Hakkı Tekin, yüksek lisans tezi, 1993), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 128; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 125, 185, 263, 283; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 307; Öztuna, BTMA, II, 78.

Hasan Aksoy

MUSTAFA EFENDİ, Ebülmeyâmin

(bk. EBÜLMEYÂMİN MUSTAFA EFENDİ).

MUSTAFA EFENDİ, Feyzullahefendizâde

(ö. 1158/1745)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1090'da (1679) İstanbul'da doğdu. II. Mustafa'nın hocası şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin oğludur. Babasından ve onun muhitine mensup ilim adamlarından ders alarak yetişti. Babasının nüfuzu sayesinde kısa sürede birbiri ardınca ilmiye pâyeleri aldı (tafra hareket), bu durum çeşitli dedikodu ve tenkitlere yol açtı. Henüz yirmi üç yaşında iken yüksek dereceli kadılıklardan olan Mekke kadılığına tayin edildi (1113/1701). Görev süresini doldurup İstanbul'a dönerken yol boyunca ilmiye ve mülkiye ricâlinin ona çeşitli ikramlarda bulunup hediyeler sunarak ağırlamada nasıl birbiriyle yarış ettiğini tarihçi Râşid anlatır (Târih, II, 555-556). Mekke'den dönüşünün hemen ardından Zilkade 1114'te (Nisan 1703) bilfiil Anadolu kazaskeri oluşu, uzun süreden beri kazasker olmayı bekleyen ulemâ arasında memnuniyetsizliğe sebep oldu (a.g.e., II, 581). Muharrem 1115'te (Haziran 1703) Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı. Bu tevcihata temas eden Râşid, ağabeyi Seyyid İbrâhim Efendi'nin Rumeli kazaskeri olmasını kıskanan Mustafa Efendi'nin üzülmemesi için "çok şefkatli" babaları Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ona da Rumeli pâyesini verdiğini yazar (a.g.e., II, 586-587). Ancak Feyzullah Efendi'ye yönelik tepkiler ve onun 1703'teki Edirne Vak'ası'nda feci şekilde öldürülmesi Mustafa Efendi'yi de etkiledi. Kısa bir süre için Yedikule'de hapsedildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 794). Hapis cezası sürgüne çevrilerek önce Kıbrıs adasına gönderildi, ardından Bursa'da oturmasına izin verildi. III. Ahmed'in saltanatının sonuna kadar yaklaşık yirmi yedi yıl Bursa'da kaldı. 1730'da I. Mahmud padişah olunca İstanbul'a dönmesine müsaade edildi. 10 Safer 1145'te (2 Ağustos 1732) Rumeli kazaskeri oldu (Subhî, vr. 45a), Dürrî Mehmed Efendi'nin hastalığı sebebiyle görevinden ayrılması üzerine 1 Zilhicce 1148'de (13 Nisan 1736) şeyhülislâmlığa getirildi. İlmiye mesleğindeki bozuklukları düzeltmek isteyen I. Mahmud'un

Mustafa Efendi'ye ilmiye tayinlerini doğrudan kendisine arz yerine sadrazam vasıtasıyla yapmasını tavsiye ettiği belirtilir. Hayatının sonuna kadar bu görevde kalan Mustafa Efendi, Osmanlı siyasî ve dinî çevrelerini oldukça uğraştıran Ca'feriyye'nin beşinci mezhep olarak kabulü yolunda İranlılar'ın teklifleri dolayısıyla toplanan meşveret meclislerine de katılmıştır.

Kaynaklarda dürüstlük ve hakkaniyeti gözeterek uzun süre şeyhülislâmlık makamında kaldığı belirtilir. Herhangi bir eserinden bahsedilmediği gibi şeyhülislâmlığı devrinde verdiği fetvalar konusunda da bilgi bulunmaz. Geçirmiş olduğu felç dolayısıyla hastalanan ve bu durumda iken görevini sürdürmekte olan Mustafa Efendi 30 Muharrem 1158'de (4 Mart 1745) vefat etti. Üsküdar Karacaahmet'te Tunusbağı aile kabristanında eniştesi Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin yanına defnedildi. Kaynaklarda iffet ve takvâ sahibi, halim selim bir şahıs olarak tanıtılır. Felçli olduğu son dönemlerinde imza atmakta zorlandığından mühür kullanmasına izin verilmiştir. Babası Feyzullah Efendi'nin medresesi yanında kurduğu kütüphane için 1149'da (1736) bir kitap sayımı yaptırmıştır (Erünsal, s. 66). İlmiye mesleğine giren iki oğlundan Müderris Osman Efendi 1738'de vefat etmiş, diğer oğlu Abdullah Efendi, Rumeli kazaskerliği ve nakîbüleşraflığa kadar yükselmiş ve 1770'te ölmüştür. Her ikisi de babasının yanına defnedilmiştir (Öztuna, II, 663). Nakşibendî tarikatına mensup olan Mustafa Efendi'nin Eyüp'te Düğmeciler Baba Haydar sokakta Şeyhülislâm Tekkesi olarak bilinen, 1157'de (1744) yaptırdığı bir Nakşibendî tekkesi bulunmaktadır (Ayvansarâyî, I, 283; Muslu, s. 306). Bu bakımdan kendisi kaynaklarda şeyh unvanı ile de anılır. Ayrıca İstanbul'da Saraçhanebaşı'nda Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi'nin cümle kapısı yanında 1152'de (1739) inşa ettirdiği bir çeşmesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 792, 794, 796; Râşid, Târih, II, 555-556, 581, 586-587; İzzî, Târih, İstanbul 1189, vr. 23a-24a; Subhî, Târih, vr. 45a, 92a-b;

Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 106, 109, 116; Ayvansarâ-yî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 283; Devhatü’l-meşâyih, s. 92-93; Sicill-i Osmânî, IV, 428; İlmiyye Salnâmesi, s. 518-519; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 472-473, 490; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 187; Danişmend, Kronoloji2, V, 139; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 65-66; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, II, 661-663; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 306.

Mehmet İpşirli

MUSTAFA EFENDİ, Hamîdîzâde

(ö. 1208/1793)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1144'te (1731-32) doğdu. Mısır kadısı iken vefat eden ulemâdan Hamîdî Mehmed Efendi'nin oğludur. İyi bir tahsil yaptıktan sonra 1167'de (1754) girdiği müderrislik imtihanını kazandı ve bir süre sonra saray hocalığına getirildi. Nakşibendî tarikatına mensup olduğundan saraydakilere verdiği dersler yanında onlara tarikat âdâb ve erkânını da öğretmeye çalıştı. Bu sebeple saray görevlilerinden birçoğu onun müridi oldu. Özellikle okuduğu ve yazdığı duaların çocuklarına iyi geldiğini düşünen I. Abdülhamid, mânevî etkisi altına girdi. Hamîdîzâde bu sayede yükseldi. Eyüp kadısı oldu. Görevden azlinden sonra ulemâ teftişi, müderrislik imtihan heyetinde bulunma gibi önemli hizmetler yaptı. 20 Şâban 1200'de (18 Haziran 1786) Mekke pâyesini aldı. Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'nın elinde çıkan çıbanı okuyarak iyileşmesine vesile olduğu için kendisine Bayındır arpalığı verildi. Bu arada İstanbul pâyesine de sahip olduğu anlaşılmaktadır. 1201'de (1787) Rusya'ya savaş ilânı öncesinde toplanan meşveret meclislerine katıldı. Cerbezeli ve zeki bir âlim olarak devlet esrarına, devletteki dengeler ve temayüllere dair çok şey öğrendi. 22 Cemâziyelevvel 1202'de (29 Şubat 1788) Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı.

1789'da III. Selim padişah olunca I. Abdülhamid dönemi devlet adamlarının çoğunu görevden aldığı halde Hamîdîzâde saraydaki çevresi ve talebelerinin tesiriyle eski nüfuzunu korudu. III. Selim, ıslahat hareketlerine ancak Hamîdîzâde gibi azimli bir âlimin ayak uydurup yardımcı olacağı kanaatindeydi. Bu sebeple ona 1 Şâban 1203'te (27 Nisan 1789) Rumeli pâyesini verdi ve şeyhülislâmlığa hazırladı. Bir süre sonra yaşlı ve hasta olup yeniliklere ayak uydurması ve buna karşı gelen tepkilere direnmesi mümkün olmayan Mehmed Şerif Efendi meşihat görevinden alınarak 27 Muharrem 1204'te (17 Ekim 1789) ilmiyede ıslahat konusunda geniş yetkilerle şeyhülislâm tayin edildi.

Hamîdîzâde Mustafa Efendi uzun zamandan beri bozulmuş olan ilmiye teşkilâtını ele aldı. Başta mevâlîzâde kanunu olmak üzere mülâzemet, nevbet, arpalık, müderrislik, nâiblik, kadılık kurumlarının yerleşmiş usullere göre işlemediğini gördüğünden bunları sert uygulamalarla ıslaha girişti. Bu konulara daha fazla zaman ayırmak için resmî yazışma ve fetvalarında imza yerine mühür kullanma usulünü getirdi (Cevdet, V, 108). Önce mâzul şeyhülislâmların arpalıklarına nâib göndermelerine izin vermeyip bizzat gitmeye mecbur etti. İlk anda üç eski şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif, Müftîzâde Ahmed ve Mehmed Kâmil efendileri İstanbul'dan uzaklaştırıp arpalıkları olan Kütahya, Ankara ve Keşan'a gönderdi. Uzun zamandır müderris tayini yapılmayan ve işleri tamamıyla mütevellilere bırakılmış olan Sahn-ı Semân medreselerini yeniden düzenleyerek her bir medreseye birer müderris tayin edip talebelerin kabulü ve ihracı konularında onları yetkili kıldı (Taylesanizâde, s. 426-427). Haremeyn evkafına bağlı Bursa ve Edirne'deki kadılıkları yeniden düzenledi.

Hamîdîzâde'nin icraatları sırasındaki sert tavrı, dönemin meşhur ilmiye mensupları üzerinde olumsuz etkilere yol açtı. Matematik ve mantık alanındaki çalışmalarıyla tanınan Gelenbevî İsmâil Efendi'yi "rü'yet-i hilâl"den ziyade hesaba önem veren görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirip ona bir tekdirnâme gönderdi. Buna çok üzülen Gelenbevî beyin kanaması sonucu felç olup kısa süre sonra öldü. Dönemin kaynaklarında bu haksız davranışının onu kendisine rakip olarak görmesinden kaynaklandığı bildirilir (Cevdet, V, 109).

Şeyhülislâmın hatır gönül gözetmeden ilmiye sınıfında yılların birikimi olan bozuklukları bir anda biraz da zor kullanarak ıslaha girişmesi gerek ilmiye mesleğinin gerekse seyfiye zümresinin ileri gelenlerince tepkiyle karşılandı. Giderek büyüyen tepkiler III. Selim'e kadar ulaştırıldı. Bu sırada eski şeyhülislâm İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi'yi ve eski hekimbaşı

Hâfız Hayrullah Efendi'yi de arpalıklarına göndermek istemesi üzerine III. Selim, sadâret kaymakamına gönderdiği hatt-ı hümâyunda eski şeyhülislâmların arpalıklarına gönderilme sebebinin bilinmediğini, bunun bir fayda sağlamayacağını, aksine büyük huzursuzluğa sebep olacağını bildirmişti (a.g.e., V, 109).

Hamîdîzâde hakkında kadı, müderris, müftü, nâib, hatta talebeden gelen şikâyetlerin sonucunda III. Selim 8 Receb 1205'te (13 Mart 1791) onu şeyhülislâmlıktan azletti. Paşabahçe İncirköy'e ikamete mecbur edilen Hamîdîzâde, vaktiyle İstanbul'dan arpalığına yolladığı Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında Manisa'ya gönderildi. Önce hac için müsaade aldı, hac dönüşü arpalığı olan Manisa'da oturması için emir yollandı. 20 Rebîülâhir 1208'de (25 Kasım 1793) Manisa'da vefat etti ve orada defnedildi.

İlmiyede ıslaha samimi şekilde inanmış, kaynaklarda iyi bir âlim olarak belirtilen, hatta "ferîd-i asr" şeklinde anılan Hamîdîzâde'nin sarayda uzun süre bulunmasının da etkisiyle önemli siyasî ve idarî meselelerde rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bilhassa 1790 Osmanlı-Prusya ittifakını, bir müslüman devletin hıristiyan devletle ittifak yapabileceğini dinî gerekçelerini de göstererek meşveret meclisinde savunmuştur. Ordu ileri gelenlerinin ve ordu kadısı Tarakçızâde'nin dinî mülâhazalarla karşı çıkmasına karşılık Hamîdîzâde, 29 Ocak 1789'da toplanan Meşveret Meclisi'nde henüz şeyhülislâm değilken bunun savunmasını yapmış, ayrıca verdiği fetva ile bu ittifakın cevaz ve lüzumuna zemin hazırlamıştır (Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı, s. 57, 59). Herhangi bir eseri olduğuna dair kayıt bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 150, 160, 261, 284, 372-373, 420-421, 426-427, 429; Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Târîhi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Devhatü'l-meşâyih, s. 114-115; Cevdet, Târih, IV, 291-292; V, 108, 109; VI, 709-713; Sicill-i Osmânî, IV, 453; İlmiyye Salnâmesi, s. 562-563; Osman Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937 (fetva sureti faksimile); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 507-510; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 255-257; Ebül'ulâ

Mardin, Huzûr Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 835-836; Danişmend, Kronoloji2, V, 147; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, s. 40, 57, 59, 149; a.mlf., Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985, s. 178, 179, 181, 187.

Mehmet İpşirli

MUSTAFA EFENDİ, Karaoğlan

(ö. 1129/1717)

Halvetî-Mısrî zâkirbaşısı ve dinî eserler bestekârı.

Bursa'da Eski adlı bir kasabanın Kamça köyünde doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bursa'ya giderek öğrenimini tamamladı. Bursa Ulucamii'nde Karakız lakaplı muvakkit ve müezzinden mûsiki dersleri aldı. 1080 (1669) yılında onun yerine geçti. 1098'de (1687) aynı camide müezzinbaşı oldu. Zamanının meşhur mevlidhanlarından olan Osman Efendi'den besteli mevlidi meşketti. Bir süre Niyâzî-i Mısrî'nin hizmetinde bulundu. Daha sonra gördüğü bir rüya üzerine ona intisap ederek kısa sürede sülûkünü tamamladı. Niyâzî-i Mısrî'nin yirmi üçüncü halifesidir (Mustafa Lutfi, s. 122-124). Şeyhinin tekkesinde zâkirbaşılık yaptı. Niyâzî-i Mısrî Limni'ye sürgüne gönderilince uzun müddet ona vekâlet etti. Vefatında vasiyeti üzerine Pınarbaşı'nda Mevlidci Osman Efendi'nin yakınına defnedildi. Bursalı Bâkî, "Eylesün rûhuna dâim rahmet" mısraını ölümü için tarih düşürmüştür. Sadettin Nüzhet Ergun, çok sayıdaki bestelerinden bugüne ulaşan bayatî ve uşşak makamlarındaki iki ilâhisinin güftesini vermektedir (Türk Musikisi Antolojisi, I, 300-301).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Lutfi, Tuhfetü'l-asrî fî menâkıbi'l-Mısrî, Bursa 1309, s. 122-124; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 146, 300-301; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 202; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 143, 709; Öztuna, BTMA, II, 78.

Hasan Aksoy

MUSTAFA EFENDİ, Memekzâde

(ö. 1066/1656)

Osmanlı şeyhülislâmı.

III. Mehmed devri âlimlerinden Amasyalı Mehmed Efendi'nin oğludur. Memekzâde (Memikzâde) lakabıyla anılır. Şeyhülislâm Muîd Ahmed Efendi'nin damadı olarak ilim çevrelerinde tanınmıştır. Tahsilini tamamlayıp mülâzemet aldıktan sonra müderrisliğe geçerek Receb 1031'de (Mayıs 1622) Tevkiî Câfer Çelebi, Şevval 1032'de (Ağustos 1623) Nişancı Paşa-i Cedîd, Ramazan 1036'da (Mayıs-Haziran 1627) Rüstem Paşa, Şevval 1038'de (Haziran 1629) Hoca Hayreddin, Ramazan 1042'de (Mart 1633) Ayşe Sultan medreselerine tayin edildi. Safer 1044'te (Ağustos 1634) Sahn-ı Semân medreselerinden birine, Şâban 1045'te (Ocak 1036) günlük 60 akçe ile ikinci defa Ayşe Sultan Medresesi'ne, Cemâziyelevvel 1050'de (Eylül 1640) Kalenderhâne Medresesi'ne, Receb 1051'de (Ekim 1641) Süleymaniye medreselerinden birine müderris oldu. On yıl süren tedrîs hizmetinin ardından kadılığa geçti. İlk görev yeri Zilkade 1052'de (Şubat 1643) tayin edildiği Kudüs kadılığıdır. Kayınpederi Rumeli Kazaskeri Muîd Ahmed Efendi'nin kayırması ve sadrazamın girişimiyle (Naîmâ, IV, 70-71) kendisine Safer 1054'te (Nisan 1644) Mısır kadılığı verildiyse de aynı yıl içinde (Cemâziyelâhir / Ağustos) görevinden alındı. Şâban 1056'da (Eylül 1646) Galata kadısı oldu, 4 Safer 1057'de (11 Mart 1647) İstanbul kadılığına getirildi, 22 Şevval'de (20 Kasım) bu görevden ayrıldı (a.g.e., IV, 243). 12 Zilhicce 1057'de (8 Ocak 1648) Rumeli pâyesi verilmesinin arkasından cemâziyelevvelde (haziran) Anadolu kazaskeri olup üç ay içinde mâzul oldu (a.g.e., IV , 329). 8 Şevval 1059'da (15 Ekim 1649) Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. 17 Şevval 1060'ta (13 Ekim 1650) mâzul olunca (a.g.e., IV, 449) Şevval 1061'de (Eylül-Ekim 1651) Ayıntab kazası kendisine arpalık verildi.

Şevval 1063'te (Eylül 1653) yeniden Rumeli kazaskerliğine getirildi, 12 Zilkade 1064'te (24 Eylül 1654) azledilince Pravadi kazası kendisine arpalık olarak verildi. Bu azlin sebebini suistimallerine dayandıran Naîmâ,

özellikle Anadolu kazaskeri İmamzâde ile birlikte kadı tayini ve yer değiştirmelerinde tezkirecileri vasıtasıyla hediyeler aldıkları dedikodusunun yayıldığını, hatta Dîvân-ı Hümâyun'da bile konuşulduğunu belirtmektedir (Târih, V, 416-418). Zilhicce 1064'te (Ekim 1654) ulemâ adına kaleme alınıp Şeyhülislâm Ebûsaid Mehmed Efendi'den şikâyeti içeren, onun

görevden alınmasını isteyen, Üsküdar Bahçesi'nde IV. Mehmed'e sunulan mühürsüz ve imzasız bir arzuhalin kimler tarafından yazıldığı konusunda yapılan tahkikat sırasında onun da adı ortaya atıldı. 21 Zilhicce 1064'te (2 Kasım 1654) Sadrazam Derviş Mehmed Paşa, şeyhülislâm ve iki kazasker IV. Mehmed'in huzuruna davet edilmiş, arzuhal okunmuş ve padişah bunu yazan kimsenin bulunup cezalandırılmasını emretmişti. Yapılan araştırma sonunda arzuhalin Memekzâde ile Esîrî Mehmed Efendi tarafından düzenlendiği anlaşılınca her ikisinin de arpalıkları olan Pravadi ve Bozcaada'ya gitmeleri kendilerine tebliğ edildi. Ancak Memekzâde'nin bu sürgün hayatı çok uzun sürmedi, affedilmesi üzerine İstanbul'a döndü.

9 Cemâziyelevvel 1066'da (5 Mart 1656) At Meydanı'ndaki Çınar Vak'ası'nda Şeyhülislâm Kocahüsamzâde Abdurrahman Efendi'nin azli üzerine kıdemli ulemâdan olduğu için Memekzâde'ye şeyhülislâmlık verildi (a.g.e., VI, 149). Ancak kaynaklara göre, Hocazâde Mesud Efendi'nin adamlarından bazılarının onun ilmi ve ahlâkı hakkında hayli olumsuz iddialarının tahrikiyle asker galeyana gelerek şeyhülislâm olmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun üzerine Memekzâde, on üç saat sonra askerin ileri gelenlerinin ittifakıyla azledilip Bursa'ya sürgüne gönderilmiş (a.g.e., VI, 150-151, 156-157), böylece Osmanlı tarihinde en kısa süre şeyhülislâmlık yapan kişi olarak kabul edilmiştir.

Memekzâde'nin Bursa'da uzun süre kalmadığı, Mekke kadılığına tayin edilip hacca gitmesine izin verildiği anlaşılmaktadır. Yolda yeni sadrazam Boynueğri Mehmed Paşa ile karşılaşarak onun iltifatlarına mazhar olan Memekzâde bir süre Halep'te kalmış ve orada vefat etmiştir. Şeyhî mezarının Halep'te Antakyakapısı mevkiinde bulunduğunu yazar.

BİBLİYOGRAFYA

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrar Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 37, 38, 157, 163, 169, 172, 179-181, 206, 240, 241, 250, 252, 258, 274, 276; Vecîhî Hasan, Târih (haz. Ziya Akkaya, doktora tezi, 1957), AÜ DTCF Ktp., nr. 9, s. 98, 135, 136; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44, 52, 75; Naîmâ, Târih, IV, 70-71, 243, 309, 329, 449; V, 416-419, 425-426; VI, 149-151, 156-158, 202; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 239-240; Devhatü'l-meşâyih, s. 63-64; İlmiyye Salnâmesi, s. 466-467; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 473; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 233; Danişmend, Kronoloji, V, 126; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), Ankara 1969, s. 144, 258.

Mehmet İpşirli

MUSTAFA EFENDİ, Mirza

(bk. MİRZA MUSTAFA EFENDİ).

MUSTAFA FÂZIL PAŞA

(1830-1875)

Osmanlı devlet adamı.

26 Şâban 1245'te (20 Şubat 1830) Kahire'de dünyaya geldi. Mısır Valisi İbrâhim Paşa'nın üçüncü oğlu ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunudur. Öğrenimini Kahire'de özel dersler alarak tamamladı. 1845'te İstanbul'a gitti ve Sadâret Mektûbî Kalemi'nde göreve başladı. Bu arada Zekâi Dede'den mûsiki dersleri aldı. Bir ara Mısır'a döndü, 1851'de tekrar İstanbul'a gelerek Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine tayin edildi. 1857'de Mısır'a gidip Said Paşa yönetiminde Maliye nâzırı olarak çalıştı. 1858'de vezir rütbesiyle Meclisi Âlî-i Tanzîmat üyesi oldu. 1861'de Meclisi Âlî-i Tanzîmat ile Meclisi Vâlâ'nın birleştirilmesiyle tekrar Meclisi Vâlâ üyeliğine getirildi. Mart 1862'de yerli ürünlerin tanıtımı amacıyla açılması kararlaştırılan sergi için kurulan komisyonun başkanı oldu (BA, İrade-Dahiliye, nr. 33921).

Uzun süren bürokratik tecrübelerinin ardından 18 Kasım 1862'de Maârif-i Umûmiyye Nâzırlığı'na tayin edildi. 11 Ocak 1863'te birinci rütbeden nişan (nişân-ı Âl-i Osmânî) verilerek Maliye Nâzırlığı'na nakledildi. Amcası Said Paşa'nın ölümü üzerine ağabeyi İsmâil'in Mısır valiliğine tayiniyle veliaht oldu. Bu arada Bezmiâlem Vâlide Sultan Mektebi bitişiğinde açmayı planladığı sergi Şubat 1863'te Sergi-i Umûmî-i Osmânî adıyla Sultanahmet Meydanı'nda açıldı. 26 Mart 1864'te "tedaviye muhtaç olduğu" gerekçesiyle Mecâlis-i Âliye'ye tayin edildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 34093, 36058). Kamuoyunda dile getirilen sebep ise Sadrazam Fuad Paşa ile yönetimde ters düşmesiydi. Bu görevde iken 5 Kasım 1865'te Meclisi Hazâin başkanlığına getirildi. Haziran 1865'ten itibaren gizlice bir araya gelen ve 1867'de Yeni Osmanlılar Cemiyeti adını alacak olan hükümet muhaliflerinin önde gelen isimlerinden Ziyâ Bey (Paşa), Ali Suâvi ve Nâmık Kemal ile temaslarını arttırdı. Mustafa Fâzıl Paşa'nın evi, Sadrazam Fuad ve Hariciye Nâzırı Âli paşaların tahakkümündeki hükümete karşı olanların toplantı merkezi gibi kullanılmaktaydı. Bu arada Fâzıl Paşa

padişaha Sadrazam Fuad Paşa'nın malî politikaları hakkında şikâyette bulundu. Sadrazam bu durumdan haberdar olunca 18 Şubat 1866'da görevinden azledildi. Azledilmesi kararında, muhalif tavırlarının yanı sıra gücünü sınırlandırmak isteyen ağabeyi İsmâil Paşa'nın Sadrazam Fuad Paşa ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmasının da etkili olduğu âşikârdır.

Mustafa Fâzıl Paşa önce Kahire'ye gitmek istedi. Ancak Mısır yönetiminde rakipsiz kalmak çabasında olan ağabeyi İsmâil Paşa'nın izin vermemesi üzerine Nisan 1866'da İstanbul'dan Napoli'ye, oradan Paris'e gitti. Sultan Abdülaziz'in 13 Muharrem 1283 (28 Mayıs 1866) tarihli fermanıyla Mısır vilâyetinde Mehmed Ali Paşa zamanından beri uygulanmakta olan verasette "ekberiyet" kaidesine son verilerek babadan oğula intikal esasının kabul edilmesi Mustafa Fâzıl Paşa'nın veliahtlığını sona erdirdi. Hemen ardından Mısır'daki mal varlığı satılıp kendisine birkaç milyon İngiliz sterlini verildi. Böylece Mısır'a gidişini gerektirecek bir vesile bırakılmamaya çalışıldı.

Mustafa Fâzıl Paşa, Paris'te bulunduğu sırada maddî imkânlarını kullanarak bazı Avrupa ülkelerinin muhalif gruplarından ve matbuat mensupları dahil olmak üzere çeşitli kesimlerden oluşan geniş bir çevre edindi. Bu kesimler, Fâzıl Paşa aleyhine alınan kararların haksızlığına dair yayınlar yaparak onun muhalefetine destek verdiler. Ocak 1867 sonlarında paşadan İstanbul'daki Jön Türk grubunun lideri diye bahsedilmeye başlandı. Ardından yazılış tarihi tartışmalı olan Sultan Abdülaziz'e hitaben Mustafa Fâzıl imzalı Fransızca bir mektup neşredildi. Bir özel nüshası III. Napolyon'a sunulan mektup Avrupalı birçok diplomat, siyasetçi, bakan ve gazete başyazarına da gönderildi. Aynı günlerde Nâmık Kemal ve arkadaşlarına da ulaştırılan mektup Türkçe'ye çevrildi ve litografya baskısı yapılarak dağıtıldı. Mektubun paşanın el yazısını taşıyan özel bir nüshasının Türkçe metni 22 Mart 1867'de

Sultan Abdülaziz'e sunuldu. Tam metni 24 Mart 1867'de la Liberté gazetesinde yayımlanan mektubun Türkçe müstakil baskıları aynı yıl Bir Eser-i Siyâsî ve Paris'ten Bir Mektup başlıklarıyla yapıldı (Dersaâdet 1326).

Mektubun muhtevası, Osmanlı Devleti'nin mevcut sıkıntıları hakkında bazı tesbitler ve bunların giderilmesi için alınacak tedbirler olmak üzere iki

kısımdan oluşmaktadır. Öncelikle saray ve çevresinin doğru bilgilendirilmeye ihtiyaç duyduğunu belirten Mustafa Fâzıl Paşa, milletin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulabilmesi için hürriyet ortamının sağlanmasını, bunun da müslüman ve hıristiyan bütün Osmanlı vatandaşlarına hak ve sorumlulukta eşitlik tanıyacak serbest bir nizamla mümkün olacağını savunmaktadır. Mektubun son bölümü en köklü teklif olarak meşrutî idareye geçilmesini önermektedir. Buna göre önce vilâyetlerde üyeleri serbest seçimlerle belirlenecek birer meclisi kebîr oluşturulacak ve bunlar hem padişahı doğru yönlendirecek hem de padişahın kararlarının vilâyetlerde uygulanmasına yardımcı olacaktır. Daha sonra bu meclislerin İstanbul'a göndereceği vekiller, ahalinin ihtiyaçlarını ve memleketin gerçek durumunu doğrudan doğruya padişaha arzedecektir (Bir Eser-i Siyasî, s. 25).

1867 yılının ilk aylarında İstanbul matbuatı Bâbıâli'ye karşı eleştirilerini arttırınca Âlî Paşa matbuat üzerinde baskı uygulayarak bu eleştirileri durdurmaya çalıştı. Bu sırada Mustafa Fâzıl Paşa, İstanbul'da kendi çevresinden söz konusu baskılara mâruz kalan Nâmık Kemal, Ziyâ Bey ve Ali Suâvi'nin Mayıs 1867'de Paris'e ulaşmalarını sağladı. Nâmık Kemal'in İstanbul'daki yakın arkadaşlarından Sağır Ahmed Beyzâde Mehmed, Menâpîrzâde Nûri ve Kayazâde Reşad da haziran başında Paris'e giderek Fâzıl Paşa grubuna katıldılar. Sultan Abdülaziz'in Haziran 1867 sonunda Fransa'yı ziyareti öncesinde Nâmık Kemal ve arkadaşlarının Paris'ten ayrılmasıyla yalnız kalan Mustafa Fâzıl Paşa padişahı Toulon'da karşılayarak maiyetine girdi. Padişahın Fransa ve İngiltere gezisi sırasında kendisini affettirip İstanbul'a dönme izni aldı. Ağustos başında Abdülaziz'in İstanbul'a dönüşünde Peşte'ye kadar ona refakat etti. Ardından Paris'e dönerek Nâmık Kemal ve arkadaşlarını tekrar bir araya getirdi. Bu grup, 10 Ağustos 1867'de Mustafa Fâzıl Paşa'nın liderliğindeki toplantıda yeni faaliyetler için karar aldı ve bunlarla ilgili görev dağılımı yapıldı. Fâzıl Paşa, Avrupa'da gerçekleştirilmesi planlanan neşriyatla birlikte grubun masraflarını da üstlendi. Ali Suâvi ve Nâmık Kemal tarafından Londra'da yayımlanan Muhbir ve Hürriyet gazeteleri bu kararın sonuçlarındandır. Aynı grubun Mustafa Fâzıl başkanlığındaki 30 Ağustos tarihli toplantısında "Jeune turque" cemiyetinin on üç maddelik tüzüğü oluşturuldu. Buna göre cemiyetin ilk amacı, Mustafa Fâzıl Paşa'nın mektubunda zikredilen ıslahat programını gerçekleştirmekti. Ayrıca en kısa

zamanda bir anayasa taslağı hazırlanacak ve Mustafa Fâzıl Paşa'nın İstanbul'a dönüşünün sağlanmasına çalışılacaktı (tüzüğün tam metni için bk. Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, s. 327-328).

Eylül 1867 ortalarında İstanbul'a dönen Mustafa Fâzıl Paşa'nın Temmuz 1869'da Meclisi Vâlâ üyesi, Nisan 1870'te Maliye nâzırı olduğu zikredilmekle birlikte (Pakalın, II, 7; EI² [İng.], II, 728) bu doğru değildir. Bu tarihte Adliye Nâzırlığı görevine tayin edildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 42527). 9 Ağustos 1870'te Mehmed Sâdık Paşa'nın yerine Maliye nâzırı oldu. Aynı dönemde Batı tarzında ilk kulüp olan ve yaklaşık bir yıl faaliyet gösteren Encümen-i Ülfet'i kurdu. Bu sırada Yeni Osmanlılar'ın yayın faaliyetlerine yardımını sürdürüyordu. Şinâsi'nin Eylül 1871'de ölümünün ardından Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nı satın alıp Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'e hediye ederek Nâmık Kemal ile birlikte gazeteciliğe tekrar başlamalarını sağladı. Sekiz aylık bir hastalık döneminden sonra 4 Zilkade 1292'de (2 Aralık 1875) Vezneciler'deki konağında öldü. Ertesi gün cuma namazının ardından Fâtih Camii'nden kaldırılan cenazesi Eyüp Sultan Türbesi civarında annesinin mezarının bulunduğu Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi'ndeki imaretin avlusuna defnedildi (Basîret, nr. 1675, s. 1; nr. 1676, s. 1). Vefatında yedi oğlu ve dört kızı hayattaydı.

Mustafa Fâzıl Paşa, Yeni Osmanlılar hareketinin güçlenmesinde maddî ve fikrî katkı sağlamış önemli bir devlet adamıdır. Padişaha hitaben yazdığı mektuptaki meşrutiyet fikirleri uzun süre İstanbul'da siyasî-fikrî tartışmaların merkezini oluşturmuştur. Yeni Osmanlılar'dan Ali Suâvi ve Ziyâ Bey ile aralarında anlaşmazlık çıkmış ve en uzun diyalogu Nâmık Kemal'le kurabilmiştir. Mısır siyasetinden dışlanmış olması onun İstanbul merkezli etkinliğini arttırmıştır. Döneminin basın ve yayın faaliyetlerine verdiği büyük destekle bilinen Mustafa Fâzıl Paşa, Mütercim Âsım tarihinin basılmasını sağlamıştır. Hocası Zekâi Dede onun mûsiki çevrelerine duyduğu ilginin en kuvvetli bağıdır. Mısır'dan elde ettiği servetini cömertçe harcamıştır. Büyükada'da geniş bir araziye ve Şebinkarahisar'daki kurşun madeni imtiyazına sahip olmakla birlikte vefatı sırasında, 200.000 altın civarında borcunun olduğu ve bundan dolayı bazı gayri menkullerinin ve çiftliğinin rehin altında bulunduğu belirtilmektedir (Kuntay, I, 348-350).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 33912, 33921, 34093, 36058, 37982, 42527, 42655; BA, DH.KMS, nr. 25/57; BA, A.MKT.MHM, nr. 295/49, 348/100, 442/80; BA, Y.EE, nr. 91/17; Mustafa Fâzıl Paşa, Bir Eser-i Siyâsî, İstanbul 1326; a.mlf., Paris'ten Bir Mektup, İstanbul 1326; Mehmet Zeki Pakalın, Tanzimat Maliye Nazırları, İstanbul, ts. (Kanaat Kitabevi), II, 3-65; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I-II, 107-108, 173, 510, 608, 741; Midhat Cemal Kuntay, Nâmık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında), İstanbul 1944, I, 311-328, 348-355; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 221-227, 231-232, 627; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962; M. Kaya Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Erzurum 1970, tür.yer.; a.mlf., Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar, Ankara 1976, s. 5-105; Butrus Abu-Manneh, Some Aspects of Ottoman Rule in Syria in the Second Half of the Nineteenth Century: Reforms, Islam and Caliphate (doktora tezi, 1971), St. Antony's College, Oxford University, s. 93-121; Ebüzziya Tevfik, Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973, I, 9-47, 64-65, 134-137; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., "Mustafa Fazıl Paşa ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin Tüzüğü", TT, XVIII/108 (1992), s. 6-8; Basîret, nr. 1675, İstanbul 4 Zilkade 1292; nr. 1676 (5 Zilkade 1292); E. Kuran, "Muṣṭafā Fāḍıl Pas̲h̲a, Mıṣırlı", EI^2 (İng.), II, 728.

Şit Tufan Buzpınar

MUSTAFA FERİD BEY

(bk. FERİD BEY).

MUSTAFA el-GALÂYÎNÎ

(مصطفى الغلاييني)

Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ el-Galâyînî (1885-1944)

Arap gramerine dair eserleriyle tanınan Lübnanlı âlim, yazar ve şair.

Beyrut'ta zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Muhyiddin el-Hayyât, Hasan el-Müdevver, Sâlih er-Râfiî, Abdurrahman el-Hût ve Beyrut müftüsü Abdülbâsıt el-Fâhûrî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, kelâm ve tarih dersleri aldı.

Câmiu'l-Ömerî ve Medresetü'l-vataniyye'de okudu. 1902'de Mısır'a giderek Ezher'de Muhammed Abduh'un ve Seyyid el-Mersafî'nin derslerine devam etti. Çok sevdiği ve etkisi altında kaldığı Muhammed Abduh'un vefatından sonra döndüğü Beyrut'ta el-Külliyyetü'l-Osmâniyyetü'l-İslâmiyye, el-Külliyyetü'ş-şer'iyye, Câmiu'l-Ömerî gibi okullarda yirmi yıl kadar öğretmenlik yaptı. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine bazı arkadaşlarıyla birlikte İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olduysa da amaçlarının cemiyetle uyuşmadığını görerek kısa bir süre sonra ayrıldı. 22 Ocak 1909'da kurduğu, yayın hayatı iki yıl süren en-Nibrâs dergisinde dinî, edebî, tarihî ve içtimaî alanlarda makaleler yayımladı. 1910-1914 yıllarında Beyrut Mektebi Sultânîsi'nde Arap dili ve edebiyatı öğretmenliği yaptı. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Şam'daki Dördüncü Ordu'suna gönüllü asker olarak katılıp vâizlik ve hatiplik görevlerini yürüttü. Bu sırada Şam'daki eş-Şarḳ gazetesine makaleler yazıyordu.

Fransızlar'ın Beyrut'u işgalinden sonra Şerîf Faysal b. Hüseyin b. Ali'nin önderliğinde Suriye'de bir Arap devletinin kurulması sırasında (8 Mart 1920) Faysal'ın özel kalem müdürü oldu. Fransızlar'ın Suriye'yi de işgal etmesi üzerine (24 Temmuz 1920) bir süre tutuklu kaldıktan sonra Beyrut'a döndü. 1921 Nisanında Ürdün'e giderek Emîr Abdullah'ın özel kalem müdürlüğünü yaptı. Burada kaldığı bir yıl boyunca emîrin çocukları Tallâl

ve Nâyif’e Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. 1922 Martında ailesini Amman’a götürmek için Beyrut’a dönen Galâyînî, Fransız mandasını protesto gösterileri esnasında Beyrut Dahiliye Müdürü Es‘ad Hurşîd’in öldürülmesinde etkili olduğu iddiasıyla tutuklandı ve Ervâd adasında yedi ay hapis yattı. Ardından Amman’a sürgün edildi; orada tekrar Emîr Abdullah’ın çocuklarını eğitmekle görevlendirildi. 1924 Şubatında Fransızlar’dan izin almadan ailesini görmek için Beyrut’a gelince yine tutaklanarak hapse atıldı, on beş gün sonra Filistin’e sürüldü. Hayfa’da geçirdiği bir yıllık sürgün hayatından sonra döndüğü Beyrut’ta el-Külliyyetü’l-İslâmiyye’de öğretmenliğe devam etti. Akademi başkanı Muhammed Kürd Ali’nin teklifiyle Şam Arap Dil Kurumu (1927) ve Kudüs Konferansı üyelikleriyle Beyrut İslâm Konseyi başkanlığı görevlerinde bulundu. 1933’te üstlendiği kadılık görevini on yıl kadar sürdürdükten sonra tayin edildiği şer‘î mahkeme müsteşarlığı esnasında 17 Şubat 1944’te Beyrut’ta vefat etti ve devlet töreniyle Bâşûre Mezarlığı’na defnedildi.

Kitap ve makalelerinde İslâmî değerleri ve İslâm ahlâkını anlatmaya, İslâm’a ve müslümanlara yapılan saldırılara karşılık vermeye çalışan Mustafa el-Galâyînî’nin sosyal içerikli kitap ve makalelerinde Muhammed Abdüh’ün tesiri görülür. Arap dili ve edebiyatıyla ilgili eserleri sade ve basit bir dil kullanılması sebebiyle çok tutunmuş ve birçok defa basılmıştır. Arap ülkelerinin Fransız ve İngilizler tarafından işgal edilmesine karşı hem fiilî olarak hem de yazılarıyla mücadele etmiştir. Galâyînî’nin 2000 ciltlik kütüphanesi ölümünden sonra Dârü’l-kütübi’l-Lübnâniyye tarafından satın alınmıştır (Tarrâzî, II, 261).

Eserleri. A) Arap Dili ve Edebiyatı. eṡ-Ṡüreyya’l-muḍıyye fi’d-dürûsi’l-ʿarûżiyye (Beyrut 1319/1901, 1349/1930); ed-Dürûsü’l-ʿArabiyye li’l-medârisi’l-ibtidâʾiyye (I-IV, Beyrut 1330/1912, 1422/2001); ed-Dürûsü’l-ʿArabiyye li’l-medârisi’l-iʿdâdiyye (I-IV, Beyrut 1329/1912, 1422/2001); Câmiʿu’d-dürûsi’l-ʿArabiyye (I-III, Beyrut 1330/1912); Arap gramerine dair olup kırktan fazla baskı yapmıştır; Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, eserdeki şâhid beyitleri Fetḥu Rabbi’l-beriyye iʿrâbu şevâhidi Câmiʿu’d-dürûsi’l-ʿArabiyye adıyla şerhetmiş (I-II, Humus 1972), Sadi Çöğenli ve Selâmi Bakırcı bu eseri Şahit Beyitler Tercümesi adıyla Türkçe’ye çevirmiştir [Erzurum 1995]); Ricâlü’l-muʿallaḳāti’l-ʿaşr (Beyrut 1331/1913, 1411/1990); Naẓarât fi’l-luġa ve’l-edeb (Beyrut 1917, 1927;

İbrâhim el-Münzir’in dil felsefesi ve etimoloji konularında yazdıklarının tenkidine dairdir).

B) Diğer Eserleri. Lübâbü’l-ḫıyâr fî sîreti’l-Muḫtâr (Beyrut 1323/1905, 1402/1982); el-İslâm rûḥu’l-medeniyye (Beyrut 1326/1908, 1930; Lord Cromer’in İslâm aleyhindeki yazılarına cevap olarak kaleme alınmıştır); Erîcü’z-zehr (Beyrut 1329/1911, 1410/1990; el-Müfîd gazetesinde Ebû Feyyâz imzasıyla yayımladığı makalelerden oluşmuştur). Dîvânü’l-Ġalâyînî (Hayfa 1343/1925); Naẓarât Fi’s-süfûr ve’l-ḥicâb (Beyrut 1346/1928; Nazîre Zeynüddin’in Fi’s-süfûr ve’l-ḥicâb [Beyrut 1928] adlı eserine cevaptır); Nuḫbetün mine’l-kelâmi’n-nebevî (Beyrut 1348/1929); ed-Dîn ve’l-ʿilm ve hel yünâfi’d-dînü’l-ʿilme (Beyrut 1349/1941); et-Teʿâvünü’l-ictimâʿî (Beyrut, ts.).

Mustafa el-Galâyînî hakkında yapılan çalışmaların başlıcaları şunlardır: Hüseyin Batîha, eş-Şeyḫ Muṣṭafâ el-Ġalâyînî: Ḥayâtühû ve şiʿruh (doktora tezi, 1957-1958, Şam Üniversitesi Edebiyat Fakültesi); Enîs Ânûtî, el-ʿAllâme eş-Şeyḫ Muṣṭafâ el-Ġalâyînî (yayımlanmamış yeterlik çalışması, 1973, Lübnan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı); Fevzî Hıdır, eş-Şeyḫ Muṣṭafâ el-Ġalâyînî fî ʿaṣrihî ve edebih (yüksek lisans tezi, 1400/1980, Lübnan Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Beyrut); Ahmed Havs, el-Ġalâyînî naḥviyyü’l-ʿaṣr: dirâse fî ḥayâtihî ve müʾellefâtihî ve menhecihi’n-naḥvî (Dımaşk 1988); Şefîk Mekniyye, Baʿżu mâ ḳīle ʿan müʾellefâti’l-merḥûm eş-Şeyḫ Muṣṭafâ el-Ġalâyînî (Beyrut, ts.; daha fazla bilgi için bk. Münâ Hüseyin ed-Desûkī, s. 269, 271, 273).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1419; Filip dî Tarrâzî, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ʿArabiyye fi’l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947, II, 261; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü’l-edeb ve’l-fen, Dımaşk 1958, II, 392-394; Ahmed Kabbiş, Târîḫu’ş-şiʿri’l-ʿArabî el-ḥadîs̱, Beyrut 1391/1978, s. 114-120; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 244-245; Abdülvahhâb Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 280; Tâhâ el-Velî, Beyrût fi’t-târîḫ ve’l-ḥaḍâre ve’l-

ʿumrân, Beyrut 1993, s. 313-315; Münâ Hüseyin ed-Desûkī, eş-Şeyẖ Musṭafâ el-Ġalâyînî fî mefâhîmihi’l-ıṣlâḥiyye, Beyrut 1419/1999, s. 269, 271, 273, ayrıca bk. tür.yer.; Yûsuf Es‘ad Dâgır, Meṣâdirü’d-dirâsâti’l-edebiyye, Beyrut 2000, s. 476-478; Kâmil Salmân el-Cübûrî, Muʿcemü’l-üdebâʾ, Beyrut 1424/2003, V, 241-242.

Hulûsi Kılıç

MUSTAFA HAYRİ EFENDİ

(1889-1970)

Son devir Osmanlı âlimi ve müfessir.

Hısnımansûr'da (Adıyaman) doğdu. Babası Memiş Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. Soyadı kanunundan sonra Coşkun soyadını almıştır. İbtidâiye ve rüştiyeyi Hısnımansûr'da bitirdikten sonra Antep'te dört yıl boyunca Abdullah Efendi adlı bir hocadan

ders aldı. Ardından tahsilini ilerletmek üzere hocasının tavsiyesiyle İstanbul'a gitti. II. Meşrutiyet'in ilânı dolayısıyla ıslâh-ı medâris çalışmalarına rastlayan bu dönemde yeni açılan Medresetü'l-vâizîn'de iki yıl okuduktan sonra Medresetü'l-kudât'a girdi, burada dört yıl okuyup mezun oldu. İstanbul'daki tahsili boyunca ıslah edilmiş medrese müfredatı çerçevesinde dersler aldı. Hocaları arasında Şevki Efendi, Ali Sâbir, Muhammed Hayreddin, Ali Haydar, Hüseyin Hâlis, Hasan Tahsin ve Ahmed Rifat gibi isimler vardır.

Mustafa Hayri, mezuniyetinin ardından I. Dünya Savaşı'nda yedek subay olarak askere alındı; Çanakkale, Makedonya ve Bağdat cephelerinde savaştı. Bağdat cephesinde İngilizler'e esir düştü ve iki yıl iki ay sonra mübâdele antlaşması çerçevesinde İstanbul'a döndü. Hava değişimi için Bulgaristan'ın Şumnu eyaletine bağlı Karalar (Çerna) köyüne gitti ve burada irşad faaliyetlerinde bulundu. İstanbul'daki talebelik yıllarından tanıştığı, Medresetü'n-nüvvâb'ın ilk müdürü Emrullah Feyzullah Efendi'nin bu medresede hocalık yapma teklifini kabul etti. 1922-1937 yılları arasında Medresetü'n-nüvvâb'da Arapça, Farsça, ulûm-i dîniyye, Mecelle, ferâiz, fıkıh, ahkâm-ı evkāf gibi dersler okuttu. Bu sırada uzun bir müddet Medresetü'n-nüvvâb'ın âlî kısmının, kısa bir süre de Medresetü'n-nüvvâb'ın müdürlüğü görevini yürüttü. Ahmet Davudoğlu, Hâfız Nazif Konuk, Osman Keskioğlu, Osman Kılıç ve İbrahim Tanır onun talebelerinden bazılarıdır.

Şumnu’da bir ilk mektepte Kur’ân-ı Kerîm öğretmeni olarak görev yapan Cemile Hanım’la evlendi; bu evlilikten Fatma Âliye, Hatice ve Suat adında üç çocuğu dünyaya geldi. 1939 yılında Medresetü’n-nüvvâb’dan ayrılarak Sofya’ya gitti ve Türkiye’ye dönünceye kadar sürdürdüğü Dîvân-ı Âlî-i Şer‘î üyeliği ve Sofya müftülüğü görevlerinde bulundu. Ailesi ve yakınları 1950’de Türkiye’ye göç ettiği halde kendisi izin verilmediği veya hizmetlerini aksatmak istemediği için 1965 göçüne kadar Sofya’da kaldı. 30 Mart 1970 tarihinde İstanbul’da vefat etti. Fâtih Camii’nde kılınan cenaze namazının ardından Topkapı’da Eski Kozlu Kabristanı’na defnedildi. Mütevazi ve zâhid bir kimse olan Mustafa Hayri Efendi günlük siyasetten uzak bir hayat sürmüştür. Bulgaristan’daki dinî müesseselerde daha çok fıkıh alanında temayüz etmişse de hayatının en önemli eserini tefsir alanında vermiştir. Bu arada Bulgaristan devlet arşivlerinde bulunan, bölge müslümanlarının kazâî işlemleriyle ilgili olarak verdiği fetva ve hukukî kararlara ait belgelerin ortaya çıkarılmasının da önemli olduğu düşünülmektedir.

Eserleri. 1. el-Muḳteṭaf fi’t-tefsîr. 1964 yılında Sofya’da tamamlanan eser İstanbul’a göç sırasında sınırdan geçirilmesine izin verilmeyince Mustafa Hayri Efendi onu bir başkasına emanet bırakmış ve eser İstanbul’a daha sonra zorluklarla getirilebilmiştir. Tefsirin müellif nüshası neşredilmesi için 1980’li yılların başında Şerif Bucak tarafından Muhammed Ali es-Sâbûnî’ye verilmiş ve onun tarafından tahkik edilerek el-Muḳteṭaf min ʿuyûni’t-tefâsîr adıyla yayımlanmıştır (I-V, Dımaşk-Beyrut 1996). Ancak Sâbûnî’nin neşri müellif nüshasına sadık bir şekilde gerçekleştirilmemiş, eksiltmeler ve ilâveler şeklinde pek çok tasarrufta bulunulmuştur (eserin müellif nüshası ile Sâbûnî neşri arasındaki önemli farklılıklar için bk. Ahmet İnan, s. 67-213). 2. el-Muḳteṭaf (fi’l-fıḳh) (Sofya 1941). Fürû-i fıkha dairdir. Medresetü’n-nüvvâb’ın fıkıh dersleri müfredatına uygun biçimde Hanefî kaynaklarından mezhebin muhtar olan görüşlerini derlemek suretiyle kaleme alınmıştır. Mustafa Hayri Efendi’nin Luġatü’ṭ-ṭıb, Mecmûʿatü’l-fevâʾid ve çocuklar için kaleme aldığı İlmihal adlı eserleri vârisleri tarafından muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Hayri el-Mansûrî, el-Muḳteṭaf min ʿuyûni’t-tefâsîr (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Beyrut 1416/1996, İbrahim Tanır’ın, “Tercümetü’l-müʾellif” başlıklı yazısı, I, 7-8; a.mlf., el-Muḳteṭaf, Sofya 1941, s. 3-4; Ahmet İnan, Adıyamanlı Mustafâ Hayrî Efendi ve Tefsiri: el-Muktataf fi’t-tefsîr, Ankara 2003, s. 25-58, 148; İsmail Cambazov, “Sofya’da Yazılan Kur’an Tefsiri”, Altınoluk, sy. 191, İstanbul 2002, s. 48; Vedat S. Ahmed, “Mustafa Hayri Efendi”, Kalem, sy. 9, Sofya 2003, s. 14-15.

Ahmet İnan

MUSTAFA HAYRİ EFENDİ, Ürgüplü

(bk. HAYRİ EFENDİ, Mustafa).

MUSTAFA İSMÂİL

(مصطفى إسماعيل)

Mustafâ Muhammed İsmâîl el-Mürsî (1905-1978)

Mısırlı tanınmış hâfız ve kāri.

Garbiye vilâyetine bağlı Mîtgazâl köyünde doğdu. On bir yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi, tecvid ve tashîh-i hurûf okudu. Güzel sesi ve etkileyici tilâvetiyle kısa zamanda çevresinde dikkat çekti 1930'da Şeyhülkurrâ Muhammed Rif'at'ın da hazır bulunduğu binlerce dinleyicinin huzurunda Kur'an tilâvet edince Şeyh Muhammed Rif'at kendisini çok beğenerek onu teşvik etti. Ardından Tanta ve çevresinde şöhreti yayılan Mustafa İsmâil 1942'de Kahire'ye yerleşti ve İttihâdü tedâmüni'l-kurrâ'ya girdi. Sesi 1946'dan itibaren Mısır radyolarında duyulmaya başlayınca şöhreti yayıldı ve Mısır'ın meşhur kurrâsı arasında yerini aldı. Ramazan gecelerinde Âbidîn Sarayı'nda yapılan ihtifallerde bulundu; resmî toplantılarda Kur'an tilâvet etmeye başladı. Şeyh Muhammed Rif'at'ın son yıllarının en önde kārii seviyesine yükseldi ve Kasrü'l-melekî'nin okuyucusu oldu.

Mustafa İsmâil'in şöhreti kısa zamanda Mısır sınırlarını aştı ve resmî davetle Mısır

dışına çıkan ilk kāri oldu. Davet üzerine pek çok müslüman ülkeyi ve çeşitli kıtalardaki müslüman toplulukları ziyaret etti; radyo istasyonlarında ve televizyon kanallarında Kur'ân-ı Kerîm okudu. Gittiği ülkelerde bizzat devlet başkanlarının ilgi ve ikramına mazhar oldu. Mısırlılar'ın "imâmü'l-mukriîn, imbaratûrü't-tilâve, sultânü't-tilâve gibi lakaplarla andığı Mustafa İsmâil'e Lübnan'da iki nişan verildi. Suriye'den de bir liyakat nişanı aldı. 1965 yılında îdü'l-ilm münasebetiyle düzenlenen törende kurrâ arasında Mısır devlet nişanı ile ödüllendirilen ilk kāri oldu. Sinema filimlerinde de ilk defa o Kur'an tilâvet etti. 1960 ve 1977 yıllarında Kudüs'ü de ziyaret edip Mescidi Aksâ'da Kur'ân-ı Kerîm okudu. Mustafa İsmâil etkileyici ve tiz bir sese sahipti. Aynı zamanda mûsikiye hâkimdi ve makamları tilâvete

uygulamada -mûsikiyi ustalıkla icra edebilmek için yer yer tecvid kaideleriyle ilgili disiplini ihlâl etse de- üstün bir başarıya ulaştı.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd es-Saʻdenî, Elḥânü’s-semâ˒, Kahire 1959, s. 64-65; Kemâl en-Necâhî, Elḥân ˓Arabiyye, Kahire, ts., s. 170-175; “Muṣṭafâ İsmâ˓îl”, Mevsû˓atü a˓lâmi Mıṣr fi’l-ḳarni’l-˓ışrîn (nşr. Mustafa Necîb), Kalyûb 1996, s. 468; Şükrî el-Kādî, “li’ẕ-Ẕikrâ”, el-Cumhûriyye, Kahire, 02.01.1989.

Saîd Murâd

MUSTAFA İZZET, Kazasker

(1801-1876)

Osmanlı hat ve mûsikisinin XIX. yüzyıldaki büyük isimlerinden.

Tosya'da doğdu. Babası Bostanoğulları ailesinden Seyyid Mustafa Ağa'dır. Kādiriyye tarikatının Rûmiyye kolunun pîri İsmâil Rûmî'nin torunlarından olan annesi, daha küçüklüğünde yetim kalan oğlunun istidadını sezerek onu tahsil için İstanbul'a gönderdi. Annesinin akrabası bir müderrisin yardımıyla Fatih'teki Başkurşunlu Medresesi'nde tahsiline başlayan Mustafa İzzet bu dönemde Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi'den dinî mûsiki dersleri aldı. II. Mahmud'un musâhiblerinden olan Kömürcüzâde padişahın, Bahçekapı'daki Hidâyet Camii'ne 22 Temmuz 1814 Cuma günü selâmlık merasimi için gelişinde talebesi Mustafa'ya evvelden meşkettiği bir na't-ı şerifi okuttu. II. Mahmud, henüz on üç yaşındaki bu çocuğun sesini ve tavrını beğenerek yanına çağırtıp takdirlerini bildirdi ve eğitimine itina gösterilmesini istedi. Doğrudan doğruya Enderûn-ı Hümâyun'a kabulü mümkün olmadığından Silâhdar Ahmedpaşazâde Ali Paşa'nın dairesinde yetiştirilmesine karar verildi. Burada gördüğü sıkı bir eğitimin yanı sıra hüsn-i hat ve mûsiki dersleri aldı. Üç yıl sonunda Ali Paşa'nın dairesinden Galata Sarayı'na nakledildi.

Halen Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı koleksiyonunda bulunan iptidai seviyede sülüs-nesihle yazılmış bir kıtayı rikā' hattıyla "Sevvedehü'sSeyyid Mustafa el-İzzetî fî Sarây-ı Galata behâne-i ser 23 Rebîülevvel 1233 (31 Ocak 1818)" şeklinde imzaladığına göre onun bu tarihten daha önce, muhtemelen Ali Paşa dairesinde iken sülüs-nesih-rikā' hatlarından icâzet aldığı ve kendisine İzzetî mahlası verildiği söylenebilir. Ancak Çömez Mustafa Vâsıf Efendi'den alınan bu icâzetnâme günümüze ulaşmamıştır. Mustafa İzzetî imzasıyla 1241 (1826) tarihli kıtası görülen hattat daha sonra mahlasını İzzet'e çevirmiştir. Yukarıdaki imzasından Galata Sarayı'nın son sınıfına (hâne-i ser) doğrudan alındığı anlaşılan Mustafa İzzet 1820'de Enderûn-ı Hümâyun'a kabul edildi. Sarayda Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'den Şâkir Ağa'ya kadar devrin en büyük

mûsiki üstatlarıyla beraber bulundu. Sermüezzinlik vazifesinin dışında sesi ve neyi ile huzur fasıllarına iştirak etti. Enderûn-ı Hümâyun'da Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'den ta'lik hattını meşkedip icâzet aldı. Necmeddin Okyay onun sermüezzinliği sırasında İmâd el-Hasenî'yi taklit yerine kendi tertiplediği, "Nazar-ı şehle kıt'a-i garrâ / Levha-i mihre nâz ederse sezâ / Şâh-ı asrın ki sermüezziniyim / N'ola eyler isem İmâd'a salâ" kıtasıyla aldığı icâzetin aslını XX. asrın ilk yıllarında gerçekleştirilen Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in tereke müzayedesinde gördüğünü, fakat icâzetnâmenin tarihini hatırlamadığını beyan etmiştir.

Sarayda kayıt altına girmekten hoşlanmayan ve sanatkâr ruhu gitgide bunalan Mustafa İzzet, sûfiyâne bir ömür sürmeyi arzuladığından asker zâbitliği vazifesiyle saraydan ayrılmak istedi. Ancak kendisine olan teveccühü bilindiği için hiç kimse bunu padişaha arzetme cesaretini gösteremedi. Bunun üzerine Mustafa İzzet hacca gitmek için izin talep etti. 1831 yılında mürşidi Nakşibendî şeyhi Kayserili Ali Efendi ve hocası Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi ile beraber hac yolculuğuna çıktı. Haccı eda ettikten sonra Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Abdullah ed-Dihlevî'nin halifelerinden Şeyh Mehmed Can Efendi'den feyiz almak için bir müddet daha Mekke'de oturdu, yedi ay kadar da Mısır'da kaldı. İstanbul'a gelince Mahmud Paşa Hamamı civarında bir ev satın alarak saray çevresinden uzakta sûfiyâne bir hayat yaşamaya başladı.

Ramazan 1247'de (Şubat 1832) bir gün ikindi vakti Beyazıt Camii'nin müezzin mahfilinde başında Nakşî tacı ve sırtında Dihlevî hırkası kendi hatmini sürdürmekte olan Mustafa İzzet'ten kāmet getirmesi rica edilmiş, padişahın ekseriya bu camiye geldiğini, sesini işitmesinin kendisi için iyi olmayacağını söylemesine rağmen ısrar üzerine kāmet getirmeye başladığı sırada II. Mahmud camiden içeri girmiştir. Cumhur müezzini olarak namaz ve tesbih dualarını da Mustafa İzzet okumuştur. Padişah namazdan sonra yaverinden kāmet getirenin kim olduğunu öğrenmesini istemiş, müezzinbaşı yavere Mustafa İzzet'i göstermiş, eski arkadaşı olmasına rağmen onu tanıyamayan yaver padişaha kāmet getirenin bir Özbek dervişi olduğunu arzetmiştir. Görüp işittiğini kolay unutmayan II. Mahmud bu sesin İzzet Efendi'ye ait olduğunu anlamış, hizmetini terkedip bu kıyafetle dolaşmasına çok öfkelenerek en ağır şekilde cezalandırılmasını emredince padişahın yanında bulunan Hüsrev Paşa ve musâhib Said Efendi tarafından

yatıştırılmıştır. Mustafa İzzet, Kömürcüzâde'nin de araya girmesiyle ramazan bayramından sonra saraydaki huzur fasıllarına ney üfleyerek yeniden dahil olmuş, bu durum II. Mahmud'un vefatına kadar yedi yıl sürmüştür. O yıllarda yazdığı eserlerindeki imzasında padişah müezzinlerinden olduğunu belirtmesi ezan okumayı ancak saraya çağrıldığı zamanlarda sürdürdüğünü göstermektedir.

Mustafa İzzet, Abdülmecid padişah olunca (1839) o devirde mühim bir vazife sayılan Eyüp Sultan Camii hatipliğine tâlip oldu. Bu vazifenin yanı sıra Lâleli Camii Vakfı'nın idaresi de kendisine verildi. Mustafa İzzet'in hayatının bu döneminde cuma günlerini hutbe hazırlığına ayırıp bu güne hürmeten yazı yazmadığı için, "Cumartesi günü yazdığım yazıları aradan kırk yıl geçse ensesinden tanırım" dediği bilinmektedir.

1261 (1845) yılı başında bir cuma günü Eyüp Sultan Camii'ne giderek Mustafa İzzet'in hutbesini dinleyen Sultan Abdülmecid onu kendisine ikinci imam tayin etti. 1846'da Selânik, Mekke ve İstanbul pâyeleri, 1849'da önce Anadolu, aynı yıl padişahın birinci imamlığına getirildiğinde Rumeli kazaskerliği pâyeleri verildi. Ertesi yıl

şehzadelerin yazı muallimliğine ve Veliaht Abdülaziz Efendi'nin müzakereciliğine tayin edildi. 1849'da hocası Yesârîzâde'nin vefatı üzerine onun Bebek'teki yalısını satın alarak burada ikamet etmeye başladı.

1853'te padişahın imamlığından ayrılan Mustafa İzzet aynı yıl Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye âzalığına, 1857'de fiilen Rumeli kazaskerliğine getirildi. Müddeti dolduğunda ayrılmak suretiyle 1868'de dördüncü defa ve son olarak aynı vazifeye tayin edildi. 1860'ta kendisine reîsülulemâlık rütbesi tevcih edildi. Aynı yıl ayrıca nakîbüleşraflık makamına tayin olundu. Kazaskerlikten ayrıldığı devrelerde yeniden Meclisi Vâlâ'ya ve iki defa Meclisi Hâss-ı Vükelâ'ya seçildi. 15 Kasım 1876'da vefat ederek Tophane'deki Kādirîhâne Tekkesi'nin hazîresine defnedildi. Kabir kitâbesi, talebesinden Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey tarafından girift celî sülüsle mükemmel bir şekilde yazılmıştır. Mustafa İzzet'in, öğrencisi Mehmed Şefik Bey'in teyzesiyle yaptığı evlilikten Atâullah ve Tevfik adlı iki oğlu ile Emine adlı bir kızı dünyaya gel-miştir.

Mustafa İzzet Efendi, Çömez Mustafa Vâsıf Efendi’nin sülüs-nesih ve rikā‘ yazılarında en seçkin talebesidir; şiveli ve çok akıcı bir üslûba sahiptir. Altmış yıla yaklaşan hüsn-i hat hayatı boyunca nesih hattıyla on (veya on beş) mushaf yazmıştır (bunlardan görülebilen üçü şunlardır: TİEM, nr. 408 [1259/1843]; Demirören koleksiyonu [1262/1846]; TİEM, nr. 406 [1288/1871], II. Abdülhamid’in Müşfika Kadınefendi’ye evlilik armağanı olan bu son mushaf 1986’da bastırılmıştır). Mehmed Emin Âli Paşa için yazdığı mushafın Irak kral nâibi Abdülilâh tarafından alınıp Bağdat’a götürüldüğü ve 1958 Irak ihtilâlinde diğer kıymetli yazmalarla beraber yok edildiği bilinmektedir. Mustafa İzzet ayrıca Amme cüzü (TİEM, nr. 1191 [1257/1841]), on-on beş delâil, otuzdan fazla en‘âm-ı şerif, sülüs-nesihle kaside (Sabancı Müzesi, nr. 164, Ḳaṣîdetü’l-Bürde murakkaı, yirmi üç kıta [1265/1849]), 200’ün üstünde hilye (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 475, 777, 813; TİEM, nr. 3241, 4407; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Şehir Müzesi, nr. 2970, 3567), nesihle Hilye-i Hâkānî (TTK Ktp., nr. Y 278 [1259/1843]), sayısız kıta, murakka‘ (İÜ Ktp., İbnülemin, AY, nr. 6917, 6918) yazmıştır. Büyük boyda hilye-i şerif yazma geleneğini de o başlatmıştır (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1243, 106 × 84 cm. [1293/1876]; TİEM, nr. 3241,140 × 100 cm. [1279/1862]). Nesih hattıyla basıma uygun olarak yazdığı harflerin hakkâk Ohannes Mühendisyan tarafından 1866’da kalıpları hazırlanmış, harf inkılâbına kadar Osmanlı matbaacılığında bu harfler tercih edilmiştir.

Mustafa İzzet’in, “Benim yazılarımda evâil-evâhir yoktur” şeklinde bir sözü nakledilirse de onun hattı ömrünün sonuna kadar tekâmülünü sürdürmüştür. Eserlerini inceleyen Necmeddin Okyay hattatın 1863’ten sonra yazdığı nesihleri uçan kelebeklere benzetir. II. Mahmud’un da hocası olan Mustafa Râkım’ın vefatında Mustafa İzzet yirmi beş yaşına erişmiş bulunduğuna göre kendisiyle Enderûn-ı Hümâyun’a girdikten sonra tanışmış olmalıdır. Onun II. Mahmud’un vefatına kadar yazdığı yazıları sülüs-nesih ve hurde ta‘lik nevindendir. Sultan Abdülmecid’in hat hocasının Mahmud Celâleddin’in talebesi Mehmed Tâhir olması dolayısıyla Celâleddin tavrını beğenir ve çevresindeki hat üstatlarının o yolda yazmalarını istermiş. Bu sebeple Mustafa İzzet’in celî sülüsleri padişahın 1861’de ölümüne kadar Celâleddin tavrıyla benzerlik gösterir. Ancak bu tarihten sonra Râkım üslûbunu araştırıp inceleyen İzzet Efendi’nin talebesi Muhsinzâde’ye, “Tutulacak yol Râkım yolu imiş, biz bunu anlamakta niye gecikmişiz?” dediği nakledilir. Onun, Fâtih Camii hazîre çevresindeki Râkım’a ait

şaheser celî sülüs kitâbelerin önünde uzunca oturup bunları seyrettiği bilinmektedir ve dostlarına söylediği, “Şeyh (Hamdullah) gibi, Hâfız Osman gibi yazı yazdım. Lâkin Râkım’ın bir harfine bile yanaşamadım” sözü meşhurdur.

İzzet Efendi kitap ve kıta tarzında yazdığı eserlerine, hatta bazı celî sülüs levhalarına o sıradaki vazifesini belirten imzalar (Eyüp Camii hatibi, padişahın ikinci -sonra-birinci imamı, reîsülulemâ) atmayı âdet edinmiştir. Ara sıra kullandığı “hâk-i pây-i evliyâ Seyyid İzzet Mustafa” imzasını ömrünün sonlarında “bende-i Âl-i Abâ Seyyid İzzet Mustafa”ya çevirmiştir. Celî sülüste Râkım tarzında “Ketebehû Mustafa İzzet” istifini benimsemekle beraber celî tevkīʻ hattıyla sadece “İzzet” diye imza attığı da görülmektedir.

II. Mahmud, İstanbul’da bazı sahâbe kabirlerinin 1835 yılındaki onarımları sırasında buralara yeniden konulacak kitâbeleri Mustafa İzzet’in yazmasını isteyerek onun hattatlığını da takdir ettiğini göstermiştir. Mustafa İzzet, sanat hayatındaki bu ilk kitâbelerinde üslûp itibariyle hocası Yesârîzâde Mustafa İzzet’i takibe çalışmıştır. Ancak yazılarının adaşı Yesârîzâde’den ayırt edilebilmesi için farklı bir imzaya yönel-miş, bu hat nevi için satır halinde atılması âdet olan imzaları “İzzet Mustafa, Harrerehû Mustafa İzzet, Seyyid İzzet Mustafa” şeklinde farklı dairevî istiflerle satır arasına veya altına taşırmayı tercih etmiştir. Hocası ise Yesârîzâde’yi isminden önce daima belirtmiştir. Buna rağmen sahâbe kabirlerine dair şimdiye kadar yapılan bütün

neşriyatta bu kitâbelerin Yesârîzâde Mustafa İzzet’e ait olduğu kaydedilmiştir. 1251 (1835) tarihini taşıyan bu altı kitâbe şunlardır: Eyüp’te Ebü’d-Derdâ; Ayvansaray’da Muhammed el-Ensârî, Ebû Şeybe el-Hudrî, Hamdullah-ı Ensârî; Eğrikapı’da Hâfir; Balat’ta Caʻfer-i Ensârî ve Kāsım Mescidi. Mustafa İzzet tuğrakeş olmamakla birlikte II. Mahmud adına taʻlik harfleriyle bir de tuğra tertiplemiştir. Ancak Mustafa Râkım’ın geliştirdiği sülüs ağırlıklı tuğra yanında onunki bir deneme niteliğinde kalmıştır.

Mustafa İzzet hurde taʻlik hattıyla birkaç kitap yazmıştır: 1251’de (1835) bir delâilü’l-hayrât (İÜ Ktp., Yıldız, AY, nr. 5559); 1253’te (1837) bir Kur’ân-ı Kerîm (Sabancı Müzesi, Hat Koleksiyonu, nr. 281); 1254’te

(1838) Mustafa Kâni'nin Telhîs-i Resâilü'r-rümât (İÜ Ktp., Yıldız, TY, nr. 6891). Bu yolda yazdıkları, kendisinden çok önce aynı yazı neviyle hacimli kitaplar istinsah eden Buharalı Derviş Abdî-i Mevlevî ve Durmuşzâde Ahmed efendiler ayarında değildir.

Celî Ta'lik Kitâbeleri. 1251 (1835) tarihli sahâbe kitâbeleri dışında istifli imzasını attığı, taşa mahkûk celî ta'lik kitâbeleri şunlardır: Selimiye Kışlası yan kapısı (1258/1842), Çırağan Küçük Mecidiye Camii (1265/1849), Yenikapı Mevlevîhâne Muvakkithânesi, Ayasofya Camii hünkâr mahfili, Kahire Kavalalı Mehmed Ali Paşa Türbesi, Çemberlitaş Türbedar sokağında Bezmiâlem Vâlide Sultan Mektebi (1266/1850), Hırka-i Şerif Camii (1267/1851), Washington Âbidesi kitâbe yazısı, on yedinci sırada (1269/1853), Dolmabahçe Sarayı (1272/1856), Kadıköy İskele Camii (1275/1859), Topkapı Sarayı Hazine Koğuşu, Cerrahpaşa Cambaziye sokağında Keçecizâde Kâzım Bey kabri (1276/1859), Beyazıt'ta Harbiye Nezâreti giriş kapısının iç tarafı (1283/1866), Mercan'da Ali Paşa Mescidi (1286/1869), Fındıklı'da Keşfî Câfer Efendi Türbesi (tarihsiz). İzzet Efendi'nin mâil ta'lik kıtaları sayılı olup bunlarda da yukarıda bahsedilen istifli imzaları kullanmıştır. Celî ta'lik levhalarında hurde ta'likle sadece İzzet yazdığına rastlanmaktadır.

Celî Sülüs Kitâbeleri. Hırka-i Şerif Camii (1267/1851). Avluya giriş kapıları üstünde biri âyet (en-Neml 27/30) ve ikisi hadis olmak üzere üç kitâbe, sekizgen biçimli caminin her bir kenar penceresi üzerinde taşa mahkûk namazla ilgili âyetler (kısmen veya tamamen şu sırayla: Tâhâ 20/14; el-Bakara 2/3; Lokmân 31/17; el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/103; [iki bölüm]; en-Nisâ 4/142; el-İsrâ 17/78). Şerife Ümmükülsûm'un kabri (Kasımpaşa Büyük Piyâle Camii hazîresi; 1282/1865); namaz âyetinin (en-Nisâ 4/103) yer aldığı Nallı Mescid cümle kapısı (Bâbıâli; 1283/1866); Kasım Paşa Camii iç kapı üstü (farklı istifle aynı âyet, imzasız) ve mihrap âyeti (Âl-i İmrân 3/39; 1284/1867); Fındıklı'da yıkılan Perîzad Hatun Türbesi'nin kitâbesi (imzasız, ts., halen Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'ndedir).

Celî Sülüs Kubbe Yazıları. Ayasofya Camii'nin 1849'daki tamiri sırasında ilk olarak küçük boyda yazdığı Nûr âyeti (en-Nûr 24/35) caminin kubbesine göre satranç usulüyle büyütülüp varak altınla işlenmiştir. Aynı âyet daha

sonra Kasım Paşa Yahyâ Efendi, Küçük Mecidiye, Hırka-i Şerif ve Beşiktaş Sinan Paşa (son ikisinin kubbeleri zamanımız hattatlarınca yeniden yazılmıştır) camilerinin kubbelerine de uyacak şekilde küçüğünden büyütülerek aynı usulle işlenmiştir. Hiçbirinde imza ve tarih yoktur.

Cami Yazıları. Ayasofya'nın tamiri esnasında lafza-i celâl, ism-i nebî, ilk dört halife ve Hasan-Hüseyin isimleri önce küçük boyda yazılmış (bunlar mihrabın üst duvarında hâlâ asılıdır) ve caminin azametine uygun olması için 7,5 m. çapında daire şeklinde büyütülünce kalem ağzı da 35 santimetreye çıkmıştır. Bu celîlerini daha sonra uzaktan seyrettiğinde, "Ah, kabil olsa da şu levhaları tekrar yazsam" dediği bilinmektedir. Dünyanın bu en büyük levhaları, muşamba üzerine varak altınla işlendikten sonra caminin içinde çatıldığı için bina 1934'te müzeye dönüştürülürken kapılardan çıkartılamadığından on beş yıl yerde duvara dayalı olarak tutulduktan sonra 1949'da tamir edilip tekrar yerlerine asılmıştır. Mustafa İzzet'in küçük ebattaki cami yazılarından akla ilk gelenler Kasım Paşa (buradakiler ahşaba hakkedilmiştir, 1284/1867), Altunîzâde (1288/1871), Aksaray Murad Paşa, Bâlâ Külliyesi ve Hacı Küçük (son üçü tarihsiz) camilerinde bulunmaktadır.

Celî Sülüsle Büyük Levhaları. Bursa Ulucamii'nde "Fa'lem ennehû ..." tevhid cümlesi (1279/1863) ve Yûsuf sûresinin 21. âyetinden bir bölüm (aynı tarih); Kasım Paşa Camii'nde "er-Râhimûne ..." hadisi (1284/1867, tahta oyma); Hacı Küçük Camii'nde "Hayrü'l-mâli mâ ünfika ..." hadisi (1289/1872); Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'ndeki (nr. 2712) "Pîr-i Sânî İsmâil Rûmî" levhası (1285/1868). Son iki levha Mustafa Râkım yolunda yazdığı celî sülüslerdendir. Kasım Paşa Camii'ndeki "Tevekkeltü alellah" levhası da (1285/1868) celî ta'likle yazılmıştır.

Hattatların içinde Kazasker Mustafa İzzet ayarında bir mûsikişinas olmadığı gibi mûsiki ile uğraşanların içinde de Kazasker İzzet derecesinde bir hattat bulunmamaktadır. Bu umumi hükmün dışında kalan neyzen ve hattat Mehmet Emin Yazıcı onun kadar velûd değildir. Mustafa İzzet'in az sayıda şiiri, Arapça grameriyle ilgili Keşfü'l-i'râb (İstanbul 1266) ve Avâmil Mu'ribi isimli iki telifi bulunmaktadır. İlm-i simyâya merak sarıp altın elde etmek için para ve zaman tükettiği de bilinmektedir.

Yetiştirdiği talebeler arasında Mehmed Şefik Bey, Muhsinzâde Abdullah Hamdi, Abdullah Zühdü, Hacı Hasan Rızâ, Kayışzâde Hâfız Osman, Mehmed İlmî, Mehmed Hilmi, Hasan Sırrı, Mehmed Şevket Vahdetî, Hasan Tahsin, Siyâhî Selim, Abdullah Hulûsi, Yûsuf Âgâh efendiler ve Selmâ Hanım (ta'lik hattı) ilk hatırlanacak hattatlardır. Bu kadar tanınmış üstada hocalık edebilme şerefi XIX. asırda başka kimseye nasip olmamıştır. Ayrıca birçok icâzetnâmede hoca veya hocayı tasdik makamında Mustafa İzzet ismine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kadıasker Mustafa İzzet Efendi dosyası, Süleymaniye Ktp., Süheyl Ünver Arşivi, nr. 775; Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Sülüs ve Nesih Meşk Murakkaası (haz. Muhittin Serin), İstanbul 1996; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s.189-190; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1920, s. 314-318; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292-93, III, 16-23; V, 402-404; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 175-176; Sicill-i Osmânî, III, 462-463; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturies de l'orient musulman, Paris 1908, s. 200-201; Osmanlı Müellifleri, II, 329-330; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı (haz. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 2001, s. 172-173; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 747-755; a.mlf., Son Hattatlar, s. 154-162; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, s. 527-531, 544-549; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, Ankara 1967, s. 101-103, 268, rs. 13; M. Uğur Derman, "Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisleri", Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı (10-11 Aralık 1979), Ankara 1979, s. 97-118; a.mlf., Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, rs. 28, 46; a.mlf., "Sultan II. Abdülhamîd Devrinde Hat ve Tezyînî San'atlarımız", Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul 1994, s. 85-86; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s.152-157; a.mlf., "Kadıasker Mustafa İzzet Efendi ve Yazdığı Hilye-i Saâdet", Hayat, sy. 47, İstanbul 1970, s. 23-26; a.mlf., "Pâdişah Tuğralarındaki Şekil İnkılâbına Dair

Bilinmeyen Bazı Gerçekler”, TTK Bildiriler, VIII (1983), s. 491, rs. 14; a.mlf., “Osmanlının Amerika’daki Yâdigârı”,

Antik Dekor, sy. 50, İstanbul 1999, s.146-148; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 216-217, 222-224; Öztuna, BTMA, II, 79-81; a.mlf., Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1990, II, 275; İslâm Kültür Mirâsında Hat San‘atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 210-211, 216; Erol Dönmez, Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin İstanbul Müze ve Kütüphanelerinde Bulunan Eserleri (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s.137-138; Talip Mert, “Kadıasker Mustafa İzzet Efendi”, M. Uğur Derman Armağanı: Altmış Beşinci Yaşı Münasebetiyle Sunulmuş Tebliğler, İstanbul 2000, s. 399-416; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s.161-168; Ruşen Ferid Kam, “Kadıasker Mustafa İzzet Efendi”, TMD, sy. 28 (1950), s. 2-4; Hüseyin Sıdkı Köker, “Kadıasker Mustafa İzzet Efendi”, Selâmet, sy. 6, İstanbul 1962, s. 12-13, 18; sy. 7 (1962), s. 13; sy. 8 (1962), s. 9; sy. 10 (1963), s. 12; sy. 12 (1963), s. 14-17; Halil Can, “Kadıasker Mustafa İzzet Efendi”, MM, sy. 228 (1967), s. 12-13; sy. 229 (1967), s. 17-19.

M. Uğur Derman

MÛSİKİ.

Kazasker Mustafa İzzet hat sanatındaki ustalığı yanında hânendeliği, neyzenliği ve bestekârlığı ile de tanınmıştır. Küçük yaşlarda bestekâr Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi’den dinî eserler meşketmekle başladığı mûsiki hayatını Galata Sarayı Mektebi’nde devam ettirdi. İrâde-i seniyye ile Enderûn-ı Hümâyun’a alınıp burada öğrenimini sürdürürken Şâkir Ağa’dan meşke başladı. Kısa zamanda güzel sesiyle şöhrete ulaşmasının ardından II. Mahmud’un huzurundaki fasıllara sesiyle katıldı. Bu arada ney çalışmalarını da ilerleterek bir müddet sonra devrinin en iyi neyzenleri arasına girmeyi başardı. Sarayda daha çok Neyzen Mustafa lakabıyla tanınan Mustafa İzzet, II. Mahmud’un vefatına kadar (1839) küme fasıllarının vazgeçilmez sanatkârlarından oldu. Bir defasında fasılda II. Mahmud’un şarkıları okunduktan sonra Mustafa İzzet’e şarkılar hakkında

fikri sorulduğunda hükümdarın eserlerinin şarkıların padişahı olduğunu ifade etmesi padişahı çok memnun etti. Saray fasıllarında Hamâmîzâde İsmâil Dede, Dellâlzâde İsmâil Efendi, Şâkir Ağa, Tanbûrî Nûman Ağa, Zeki Mehmed Ağa, Suyolcuzâde Sâlih Efendi, Tanbûrî Necib Ağa, Kemânî Ali Ağa, Basmacı Abdi Efendi gibi ünlü mûsikişinaslarla birlikte hânende ve sâzende olarak bulundu. Dellâlzâde İsmâil Efendi, Hâşim Bey ve hânende Rifat Bey onun "hâce-i zaman" olduğunu söylemişlerdir. Hayatının sonlarına doğru sesinin kalınlaşmasına rağmen fasıllarda tiz perdelerde hiç zorlanmazdı. Tiz nağmelere gelindiğinde diğer hânendeler bir oktav peste inince onun tiz nağmelerdeki ustalığı kendini gösterirdi.

Mustafa İzzet dinî ve din dışı formlarda fazla eser bestelememiş, ancak her biri ayrı özellikte olan eserleriyle tanınmıştır. Dellâlzâde İsmâil bestelediği eserleri önce İzzet Efendi'ye okuyup onun görüşünü alır, daha sonra bir mûsiki toplantısında bestesi hakkında konuşmak isteyenlere de bu eserin İzzet Efendi tarafından beğenildiğini, dolayısıyla artık değiştirilemeyeceğini söylerdi. Tarz-ı cedîd adlı bir makam icat eden İzzet Efendi, birleşik makamlardan çok ana makam dizilerini tercih ederdi. Meselâ hüseynî makamı dururken gülizârı fazlalık görür, sabâ makamına zemzeme ilâvesini de birincinin daralması ve ikincinin genişletilememesi şeklinde yorumlardı.

El yazması güfte mecmualarında daha çok şarkı ve duraklarına rastlanmakta, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kendi el yazısıyla bir güfte mecmuasının bulunduğu kaydedilmektedir. Sadettin Nüzhet Ergun onun dört durak ve bir ilâhisinin güftesini (Türk Mûsikisi Antolojisi, II, 544-546), Yılmaz Öztuna günümüze ulaşan üç durak, bir ilâhi, birer peşrev, ağır ve yürük semâi ile on dokuz şarkıdan ibaret yirmi altı eserinin listesini (BTMA, II, 80) vermektedir. Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuvarında on dört şarkı ve bir peşrevinin notası yer almaktadır. Bunlar arasında, "Doldur getir ey sâkî-i gül-çehre piyâle" mısraıyla başlayan segâh, "Ey serv-i nâzım reftâr-ı bâlâ" mısraıyla başlayan bestenigâr ve, "Bir sebeple sen gücenmişsin bana" mısraıyla başlayan eviç şarkısıyla, "Rûm'da Acem'de âşık olduğum" mısraıyla başlayan hümâyun ilâhisi günümüzde de okunan eserlerindendir.

Mustafa İzzet Efendi mûsiki sahasında birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Behlûl Efendi, Medenî Aziz Efendi ve Yeniköylü Hasan Sırrı

Efendi özellikle zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, IV, 243-245; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Mûsikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 402-403, 544-546; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 225-228; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 109; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 70; a.mlf., TSM Sözlü Eserler, s. 72, 97, 111, 116, 125, 136, 140, 141, 143, 151, 198, 228, 349; Şengel, İlâhîler, IV, 90-91; M. Nazmi Özalp, Türk Sanat Mûsikisinin Yakın Tarihçesi ve Rûşen Ferit Kam, Ankara, ts. (Yorum Matbaası), s. 145-153; a.mlf., Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, I, 572-579; 99 Makamda İlâhîler (haz. Cüneyd Kosal), İstanbul 1994, s. 66-67; Öztuna, BTMA, II, 79-81.

Nuri Özcan

MUSTAFA İZZET, Yesârîzâde

(ö. 1849)

Osmanlı hattatı, celî ta‘lik üstadı.

İstanbul’da dünyaya geldi, kesin doğum tarihi belli değildir. Ancak ta‘lik hattında babası Yesârî Mehmed Esad Efendi’den 1202 (1787-88) yılında icâzet aldığı (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 324/17) ve 1792’de babasıyla beraber hacca gittiği göz önüne alınarak 1770’li yılların başında doğduğu söylenebilir. Babasından icâzet aldığı yıl Mehmed Emin Bey, 1203’te de (1789) Osman el-Üveysî ayrı kıtalarla bu icâzeti tasdik ettiler. Hat sanatında kazandığı üstün başarısı sebebiyle kendisine mollalık, müderrislik, kadılık, kazaskerlik pâyesi, 1839’da fiilen Anadolu kazaskerliği verildi. Mustafa İzzet Efendi, 1842’de Takvîm-i Vekāyi‘in basıldığı Takvimhâne’nin nâzırlığına getirildiyse de ertesi yıl azledildi. Bu vazifesi sırasında Matbaa-i Âmire’nin idaresini de yürüttü. Türkiye’de hurde ta‘lik hattı ile kitap basımına Yesârîzâde’nin yazdığı harflerden dökülen kalıplarla ve onun nezaretiyle 1842’de başlandı. İlk basılan eser Kasabbaşızâde İbrâhim Efendi’nin Risâle-i İ‘tikādiyye’sidir. 1846’da fiilen Rumeli kazaskerliğine getirilen Mustafa İzzet Efendi 2 Şâban 1265’te (23 Haziran 1849) vefat etti ve Fâtih medreselerinin arkasında kalan Tûtî Abdüllatif Efendi Medresesi’ndeki küçük hazîrede gömülü bulunan, 1213’te (1798) kabir kitâbesini yazdığı babasının yanına defnedildi. Bu semtin 1917’de yangın geçirmesinin ardından caddenin genişletilmesi esnasında hazîrenin de yola gitmesi üzerine tahminen 1925 yılında mezar kitâbeleri Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’ne kaldırıldı, bir müddet sonra da Fâtih Camii hazîresine getirilip dikildi. Ancak her iki üstadın nakledilmeyen kemik bakiyeleri günümüzde adı Yesârîzâde olan caddenin altında kalmıştır.

Yesârîzâde’nin mezar kitâbesi talebesi Ali Haydar Bey tarafından celî ta‘lik hattıyla yazılmıştır.

Önceleri babası Mehmed Esad tavrında celî ta‘lik yazan Mustafa İzzet Efendi harfleri babasından aktardığı yolundaki sözler üzerine giderek

üslûbunu değiştirmiş ve mektep kabul edilen kendine has üslûbu tam olarak 1815'ten itibaren teşekkül etmiştir. 1824'ten sonra hattatlığının zirvesine ulaşan ve Türk ta'lik hattını bilhassa celîde erişilmezlik noktasına çıkaran Yesârîzâde altmış yıl kadar devam eden sanat hayatında sürekli yazmıştır. Vefatından sonra terekesinden 65.000 satır celî ta'lik kalıbı çıktığını Hattat Sâmi Efendi rivayet etmektedir. Kalem hâkimiyetine misal olarak da Hattat Filibeli Ârif Efendi'nin anlattıkları zikre değer: Nûn gibi ta'lik hattında miyar sayılan bir harfi birbiri üstüne bindirerek kâğıda önce sağdan sola, sonra aksi yönde birçok kere süratle yazar, hat meraklıları bunları dikkatle ölçtüklerinde her harfin birbirine mutâbık gelişine hayran kalırlarmış. Yesârîzâde'nin, düz satıra göre yazılması hayli müşkül olan dâirevî (deveboynu) satırlı (Alay Köşkü [1235/1820]; Nusretiye Sebili [1242/1826]) kitâbeleri de devrinin mimarisiyle hoş bir uyum sağlamıştır.

Yesârîzâde Hicaz, Mısır, Rumeli gibi yerlerde yeniden inşa veya tamir edilen âbidelere kitâbe yazmıştır. Bunlardan Şumnu, Kavala ve İskenderiye şehirlerindeki kitâbeleri devrimize kadar gelmiştir. Zamanla yok olanlar hesaba katılmasa bile bugün İstanbul âbideleri üzerinde imzasıyla 100'den fazla kitâbesi kalan yegâne hattat Yesârîzâde'dir. Kendisi ilm-i menâzıra da (perspektif) vâkıf olduğundan yükseklere asılacak celî ta'lik yazıların harf cesâmetini ayarlamasını ve konulacağı yere göre harf ölçülerini genişletmesini çok iyi bilirdi. III. Selim, II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid devirlerinde yazılan celî ta'lik kitâbelerin pek çoğu onun kaleminden çıkmıştır. Rastlanan en eski imzalı eseri, Tersâne-i Âmire'deki 1209 (1794-95) tarihli yetmiş dört beyitlik darağacı (maçuna) kitâbesidir (Deniz Müzesi, nr. 168). 1264 (1848) tarihli Sünbül Efendi kitâbesi de bilinenlerin sonuncusudur. Topkapı Sarayı dahilinde halen mevcut olanlar dışında yıkılan bazı âbidelerin Yesârîzâde'ye ait kitâbeleri de sarayın taş kitâbeler bölümünde korunmaktadır. Okmeydanı'nda onun yazdığı birçok nişan taşı ise kırılıp yok edilmiştir. Halen İstanbul'da mevcut kitâbelerinden bazıları tarih sırasına göre şöyledir: Eyüp'te Şah Sultan Sebili (1215/1800), Üsküdar Çiçekçi'de Selimiye Çeşmesi (1217/1802), Beşiktaş Ihlamur'da iki baş taşı (1226/1811), Topağacı'nda ve Teşvikiye Camii avlusunda bunların ayak taşları (tüfek atışı kitâbeleri), Eminönü'nde Hidayet Camii (1229/1814), Bendler'de Sultan Mahmud Bendi (1233/1818), Fatih'te Nakşıdil Sebili (1233/1818), Cevri Kalfa Mektebi ve Sebili (1235/1820; bu kitâbe 1928'de kısmen kazınmıştır), Nusretiye Camii (1241/1825), Bâbıâli (1243/1827),

Beyazıt Yangın Kulesi (1244/1828), Beylerbeyi Tüneli ve Sultan Mahmud Çeşmesi (1245/1829), Eminönü'nde Arpacılar Camii (1246/1830), Cağaloğlu'nda Hadım Hasan Paşa Medresesi (1247/1831), Darphâne, Arnavutköy'de Tevfîkiye Camii, Bağlarbaşı'nda Kuruçeşme (1248/1832), Galata Mevlevîhânesi, Sünbül Efendi Camii, Selimiye Tekkesi (1251/1835), Büyük Çamlıca Çeşmesi, Selimiye Tekkesi (1251/1835), Merkez Efendi Camii, Beşiktaş'ta Ali Bey Çeşmesi (1252/1836), Arnavutköy'de Tevfîkiye Camii (1254/1838), Sultan Mahmud Türbesi hazîresi (1255/1839), Bâbıâli (1259/1843).

Ta'lik ve bilhassa celî ta'likle eserler veren Yesârîzâde çok çabuk yazardı. II. Mahmud, Okmeydanı'nda ok ve Ihlamur gibi o zamanın meskûn olmayan semtlerinde tüfek atışları yaptığında devrin şairleri tarafından hemen o gün yazılarak sonunda da tarih düşürülmüş olan en az yirmi otuz beyitlik manzumeler Yesârîzâde'ye gönderilir, kendisi de bunların celî ta'likle yazdığı kalıplarını ertesi günü mermere işleyecek taşçıya teslim ederdi. İki hafta sonraki cuma günü padişah nişan taşını dikilmiş olarak yerinde görürdü. Acele yazılmış olmasına rağmen mükemmelliğinden bir şey kaybetmeyen bu tarz kitâbe kalıplarında Yesârîzâde'nin siyah kâğıda zırnık mürekkebiyle yazdığı satırların tashihini is mürekkebiyle kapatarak değil, kalıbın iğnelenmesi sırasında iğneyi harfin içinden veya dışından batırma yoluyla yaptığı takdirle müşahede edilmiştir. Yazı kalıplarından bazıları Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir. Aslında harekesiz yazılan ta'lik hattının celîsinde Arapça şiirler için gerektiği zaman zarif hareke işaretleri ihdas ettiği de kalıplarında görülmektedir.

Yesârîzâde talebe yetiştirmeye de zaman ayırmıştır; evinin, babasınınki gibi haftanın birkaç günü talebelerle ve hat malzemesi satanlarla dolduğu bilinmektedir. Bilhassa saray mensupları arasında birçok kimseye hat meşkettiği zamanımıza gelen icâzetnâmelerden anlaşılmaktadır. Hat sanatını yeni nesillere öğreten ve bu sahada eser veren talebeleri arasında Melekpaşazâde Ali Haydar ve hazine kâhyası Hasan Şevki beylerle Kazasker Mustafa İzzet, Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı, Abdülfettah, Bursalı Ali Rızâ efendiler meşhur hattatlardandır. Üç oğlu arasında en meşhur olanı, Hamidiye Marşı'nın bestekârı ve Muzıka-i Hümâyun kumandanı Ferik Necib Ahmed Paşa'dır.

Yesârîzâde mâil kıta yazmaya pek meyletmemiştir. Bu tarzda yazdığı, gençlik yıllarına ait “belega’l-ulâ” ve “lî hamsetün” kıtalarına rastlanır. Ancak talebe için hazırlanmış olan düz satırlı meşk kıtaları çoktur. Babası gibi hurde ta‘likle hilye yazmaya da rağbet etmiş, birbirinden farklı en az üç ebatta hilye yazmıştır. Hilye için hazırladığı hurde ta‘lik kalıbı mevcuttur. İs mürekkebiyle yazdığı birçok hilye dışında devrinin müzehhipleri Hezargradî Ahmed Atâ (İstanbul Divan Edebiyatı Müzesi, nr. 486) ve talebesi Hüsnü (TİEM, nr. 2718) efendiler de bu iğneli kalıbı kullanarak ilk defa 1237 (1821) yılında mükemmel zerendûd hilyeler hazırlamışlardır. Hatta zerendûd ta‘lik hilye hazırlamaktaki başarısından ötürü Ahmed Atâ Efendi’ye “Hattî” mahlasının verildiği 1237 (1821) tarihli bir başka hilyesinden (TSMK, Hırka-ı Saâdet, nr. 21/219) anlaşılmaktadır. İbnülemin Mahmud Kemal’in Yesârîzâde’ye atfettiği (Son Hattatlar, s. 569) 1253 (1837) tarihli hurde ta‘lik mushaf ise (Sabancı Üniversitesi, Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonu, nr. 281) Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin gençlik yıllarına aittir. Yesârîzâde’nin doğrudan is mürekkebiyle yazdığı yahut zırnıklı kalıbından müzehhiplerce hazırlanmış birçok celî ta‘lik levhasına müzelerde ve özel koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

Mûsiki ve kemankeşlik dışında ara sıra nazımla da uğraşan Mustafa İzzet Efendi’nin yazdığı celî ta‘lik levha ve kitâbeleri elinden daima ölçü ve âhenk kaidelerine uygun olarak çıkmıştır. Ancak son yıllarında yazdığı meşklerde ve bazı kitâbelerinde (Serencebey’deki Bezmiâlem Çeşmesi [1262/1846]; Sünbül Efendi [1264/1848]) çanaklı harfleri ufaltıp uçlarını daha içe kıvırmak gibi alışılanın dışında bazı yazıları görülmekteyse de bunlar ilerleyen yaşından doğan ârızî farklılıklar olarak sayılabilir.

Yesârîzâde’nin Bebek’te bir yalısının bulunduğu (Sedad Hakkı Eldem, Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979, s. 112-113), bunun bahçesine bitişik olan karakolhânenin 1259 (1843) tarihli kitâbesini (İstanbul Deniz Müzesi, nr. 3167) yazdığı bilinmektedir. Muhtemelen yalıya yakınlığından dolayı Yesârîzâde’nin annesi, hanımı ve gelini de Rumelihisarı Kabristanı’na defnedilmiştir, fakat kitâbeleri zamanımıza gelmemiştir. Vefatından sonra bu yalıyı talebesi Kazasker Mustafa İzzet Efendi satın almış ve yaz aylarını burada geçirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nûrullah Pertevoğlu Hat Mecmuası, M. Uğur Derman Özel Kitaplığı, s. 119-120; Hüseyin Hâşim Bey'in Hat Notları, Türkpetrol Vakfı Ktp.; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 248; Sicill-i Osmânî, III, 459; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 188, 191; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1340, s. 314-318; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 562-569; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 209; Abdülhak Şinasi Hisar, Geçmiş Zaman Fıkraları, İstanbul 1958, s. 25-28; M. Uğur Derman, "Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisleri", Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı (10-11 Aralık 1979), Ankara 1980, s. 99-100, 110, 113; a.mlf., Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, s. 31; a.mlf., "Medîne'de İki Osmanlı Kitâbesi", Prof.Dr. Haluk Karamağaralı Armağanı, Ankara 2002, s. 107-112; a.mlf., "Kubâ Mescidi Kitâbesi", KAM, XXV/4 (1996), s. 66-70; Öztuna, BTMA, II, 232; a.mlf., Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1990, II, 103-105; İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 208, 209, 210; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 173-177; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 296-301; J. Deny - Ét. Combe, "Deux inscriptions turques de Mohammed Ali, relatives à la construction du canal Mahmoûdiyeh", Bulletin de la société royale de géographie d'Egypte, XVI, Caire 1928, s. 173-187; M. J. Deny, "Au sujet des deux inscriptions-chronogrammes en langue turque du canal Maḥmoûdiyye", BIFAO, XXX (1931), s. 619-623; Fahreddin Kerim Gökay, "Tarih Araştırmalarında Karakteroloji'nin Yeri", TTK Bildiriler, III (1948), s. 280; "Sultan Mecid'in Mâbeyn Başkâtibi Âtıf Bey'in Hâtıraları", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 7, İstanbul 1965, s. 32.

M. Uğur Derman

MUSTAFA KÂMİL PAŞA

(مصطفى كامل باشا)

(1874-1908)

Mısırlı gazeteci, yazar ve siyasetçi.

1 Receb 1291'de (14 Ağustos 1874) Kahire'de doğdu. Askerî mühendis olan Ali Efendi Muhammed'in dokuz çocuğundan altıncısıdır. 1887'de girdiği Medresetü't-techîziyye'den (Hidîviyye) mezun olduktan sonra 1891'de Medresetü'l-hukūki'l-Hidîviyye'de yüksek öğrenime başladı. Hukuk öğreniminin daha birinci yılında Ali Leysî, İsmâil Sabri, Beşâre Tekla ve Halîl Mutrân gibi şair ve yazarlarla tanıştı. el-Ehrâm gazetesi editörü Tekla ile tanışıklığı onun bu gazetede yazılar yayımlamasına vesile oldu. 1892'de Kahire'de açılan Fransız Hukuk Fakültesi Mısır şubesi Ecole de Droit, Mustafa Kâmil'in öğrenim hayatında önemli bir değişikliğe imkân sağladı. Gündüz Mısır, akşam da Fransız Hukuk fakültelerine devam etti. Aynı yıl Hidiv II. Abbas Hilmi'nin Medresetü'l-hukūk'u ziyareti sırasında ona tanıtıldı ve hidiv için yazdığı şiiri okuyarak iltifata mazhar oldu. Bu sırada vatanperverlik ve İngiliz aleyhtarlığı eksenli düşünceleri şekillenmeye başladı. Ocak 1893'te, Abbas Hilmi ile İngiltere'nin Mısır yüksek komiseri Lord Cromer arasındaki gerginlik esnasında Hukuk Fakültesi öğrencilerinin İngiltere karşıtı gösterisinde önde gelen isimlerden biriydi. Ardından Mısır Hukuk Fakültesi öğrencileri tarafından çıkarılan el-Medrese'yi yayımladı. Urâbî Paşa hareketinin sürgündeki önemli isimlerinden Abdullah Nedîm'in affedilerek 1892'de Mısır'a dönmesi ve onunla kısa sürede yakın diyaloga girmesi, İngiliz karşıtı tavrının kuvvetlenmesinde ve siyasî faaliyetlerinde matbuatı etkili bir araç olarak kullanmasında önemli rol oynadı.

Haziran 1893'te, daha sonra sık sık tekrarlayacağı Avrupa seyahatlerinden ilkini Hukuk Fakültesi imtihanlarına girmek için Fransa'ya yaptı. Paris'te ülkelerindeki yönetimlere karşı mücadele veren Rus, Leh ve Japon gibi yabancı öğrencilerle siyasî müzakerelerde bulundu. Ekim 1894'te tekrar

Fransa’ya giderek ikinci yıl imtihanlarını Paris’te, üçüncü yıl imtihanlarını Toulous’da verdi; kasım ayında da mezun oldu. Aynı yıl Rivâyetü fetḥi’l-Endülüs adıyla küçük bir tiyatro eseri yazdı.

Mısır’a dönerken beraber yolculuk yaptığı Lord Cromer’in kardeşinin İngiltere’nin Mısır’dan çekilmemeye kararlı olduğu yolundaki sözlerini 28 Ocak 1895’te el-Ehrâm’da yayımlaması ciddi tartışmalara yol açtı ve bu haber Mısır’da İngiliz aleyhtarı teşkilâtlanmaları hızlandırdı. Bu arada İngiliz aleyhtarlığını daha düzenli bir harekete dönüştürmek için Hidiv Abbas’ın da desteğiyle el-Cem‘iyyetü li-ihyâi’l-vatan adlı gizli bir teşkilât kurdu. İngiltere’nin Mısır’dan çekilmesini sağlama amacını taşıyan faaliyetlerini 1895 yazında Paris ve Viyana’daki çalışmaları ile Avrupa siyasî gündemine taşıdı. Aynı yıl Fransızca ilk siyasî yazısını “Britanya işgalinin tehlikeleri” adıyla neşretti. Fransız gazetecisi Mme Juliette Adam’la Eylül 1895’te başlattığı diyalog hayatının sonuna kadar devam etti. Adam aracılığı ile Pierre Loti, Edouard Drumont gibi yazarlarla tanıştı ve Britanya karşıtı siyasî faaliyetlerinde desteklerini gördü. Britanya işgaline karşı Avrupa basınında yayımladığı makalelerin yanı sıra 1896’da Britanya Başbakanı Gladstone’a Mısır’ın bağımsızlığını talep eden üç açık mektup yazdı.

1896’da Osmanlı Devleti’nde gelişen Ermeni meselesinde Ermeniler’e ve onlara destek veren Gladstone hükümetine karşı sert eleştirilerde bulundu. Aynı yılın ağustos ayında çıktığı Avrupa seyahati sırasında Paris, Berlin ve Viyana’ya uğradıktan sonra İstanbul’a geldi ve padişahın huzuruna çıktı (Ekim 1896). 1897 Osmanlı-Yunan savaşında Osmanlı yanlısı görüşleri dolayısıyla Avrupa’da tenkitlere mâruz kaldı. el-Mesʾeletü’ş-Şarḳıyye adlı meşhur eserini, Osmanlı zaferinin müslümanlar üzerinde olumlu bir hava meydana getirdiği dönemde kaleme aldı ve 1898’de Kahire’de yayımladı. Eser aynı yıl Esmaî tarafından yirmi sekiz sayfalık özet halinde Türkçe’ye çevrilerek Kahire’de neşredildi.

Mustafa Kâmil’e göre Şark meselesi Türkler’in Avrupa topraklarına ayak basmasıyla başlamış ve Türkler’i bu topraklardan çıkarmak için yapılan faaliyetlerin bir sonuç vermemesiyle gelişmiştir. Avrupalılar Osmanlı Devleti’ni parçalamaya

çalışmakta ve başta İngiltere olmak üzere Osmanlı düşmanları iç isyanlar çıkarmaktadır. Kitapta İngilizler'in Osmanlılar ve müslümanlar aleyhinde çalıştığı teması işlenmekte, Mısır işgali sert bir dille eleştirilmekte ve İngilizler'in Osmanlı hilâfeti aleyhindeki planlarını bozmak için bütün müslümanların hilâfete sahip çıkmaları gerektiği savunulmaktadır. Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî'nin Osmanlı hilâfetine karşı bir Arap hilâfeti tezini savunan Ümmü'l-ḳurâ adlı kitabını yayımladığı bir dönemde Mustafa Kâmil'in Osmanlı hilâfetini savunan eseri Osmanlı saray erkânının dikkatini çekti ve faaliyetleri yakından takip edilmeye başlandı. 1899 yazında Avrupa seyahati sırasında bir Alman gazetesinde neşrettiği "İngiltere ve İslâm" ile "Almanya ve İslâm" başlıklı yazılarında İngilizler'in İslâm âlemine düşmanca yaklaşmalarına karşılık Almanlar'ın dostane bir tavır ortaya koyduklarını söyledi. Dönüşte İstanbul'a uğradı; bu sırada "bey" unvanıyla birlikte ikinci rütbeden Mecîdî nişanı ile taltif edildi.

Mısır'a döndükten sonra yeni bir gazete çıkarma ihtiyacı duydu. Daha önce yazılarını başkalarının neşrettiği gazete ve dergilerde yayımlamıştı. 2 Ocak 1900'de Kahire'de el-Livâʾ adlı gazetenin neşrine başladı. Gazetenin yayın politikası, Mısır'daki İngiliz işgaline son vererek Osmanlı-Mısır ilişkilerini güçlendirme amacı etrafında şekillenmişti. Bu sebeple kısa sürede Mısır'da İngiliz aleyhtarlarının ve Osmanlı taraftarlarının en önemli yayın organı haline geldi. Aynı yıl başlayan Hicaz demiryolu projesine destek verdi. Hidiv II. Abbas Hilmi'nin İngiltere ziyaretiyle belirginleşen yakınlaşma sürecinde Mustafa Kâmil, İngiltere'ye yönelik eleştirilerini arttırarak devam ettirmenin yanı sıra Osmanlı ve hilâfet merkezli faaliyetlerini sürdürdü. Bu gelişmeler hidivle ilişkilerini giderek mesafeli hale getirirken İstanbul'daki itibarını arttırdı ve Mart 1904'te paşa unvanıyla taltif edildi.

Nisan 1904'te İngiltere ile Fransa'nın ittifak antlaşması imzalaması, Mustafa Kâmil'in İngiltere'nin Mısır'dan çıkarılması konusunda Fransa'dan beklentilerine büyük bir darbe oldu. Bu sebeple amacına ulaşabilmek için ümidini Osmanlı ve Almanya desteğine bağladı. 1904-1905 Rus-Japon savaşında Japonlar'ın zaferini bir milletin azim ve irade ile nasıl yükselebileceğine örnek kabul edip bu ana fikir etrafında eş-Şemsü'l-müşriḳa adlı eserini yazdı (Kahire 1904). Mısır gençliği üzerindeki etkisi giderek arttı. Mısır meselesi hakkındaki siyasî mektuplarını bir araya getirip 1905'te Egyptiens et Anglais adıyla Paris'te yayımladı. 1906 yılının ilk

yarısında tırmanan Akabe meselesi dolayısıyla Osmanlı-İngiliz gerginliği devam ederken Tanta yakınında Danşüvây köyünde Haziran 1906'da İngiliz askerleriyle köylüler arasında meydana gelen arbede İngiliz aleyhtarı olarak Mustafa Kâmil'in prestijini daha da yükseltti. Bu sırada Paris'te bulunan Mustafa Kâmil, Londra'ya geçerek Britanya hükümetinden Lord Cromer'i geri çekmesini ve Mısır yönetiminde yerlilere daha fazla imkân tanınmasını talep etti. Mısır'a döndükten sonra yazıları ve konuşmalarıyla İngiliz karşıtı hareketin ciddi bir ivme kazanmasına katkı sağladı. Gelişmelerden kaygı duyan Hidiv Abbas, Ekim 1906'da Mustafa Kâmil ile görüşerek 1895'ten bu yana gizli bir teşkilât olarak çalışan el-Cemʻiyyetü li-ihyâi'l-vatan'ın açık bir partiye dönüşmesine müsaade edeceğini bildirdi, böylece Mustafa Kâmil liderliğinde Hizbü'l-vatanî'nin kuruluşunun yolu açılmış oldu. Bu arada İngiltere Mısır politikalarında kısmî değişikliğe gitmek zorunda kaldı. Sertlik yanlısı Cromer 1907'de istifa etti ve Danşüvây hadisesi sebebiyle hapsedilenler serbest bırakıldı. Gelişmelerle konumu daha da güçlenen Mustafa Kâmil, Mart 1907'de el-Livâʾ gazetesinin The Egyptian Standard ve l'Etendard égyptien adlarıyla İngilizce ve Fransızca nüshalarını yayımlamaya başladı. Aralık 1907'de Hizbü'l-vatanî resmen kuruldu ve ülkenin her tarafından gelen binden fazla delegenin tamamının oylarıyla Mustafa Kâmil hayat boyu başkanlığa seçildi. Ancak Mustafa Kâmil bir süredir devam etmekte olan verem hastalığından 8 Muharrem 1326'da (11 Şubat 1908) öldü. Şâfiî mezarlığına defnedilen cenazesi daha sonra Selâhaddin Meydanı'nda adına yaptırılan türbeye nakledildi ve Kahire meydanlarından birine adı verilerek heykeli dikildi. Mustafa Kâmil'in cenaze merasimi emsali görülmemiş bir kalabalığa sahne olmuş ve vefatının kırkıncı günü mezar ziyaretine 40-50.000 kişi katılarak İngilizler'e karşı âdeta bir gövde gösterisi gerçekleştirilmiştir (BA, Y.A.HUS. 519/115).

Mustafa Kâmil'in yukarıda zikredilen eserlerinin dışında bir kısmı gazete yazıları ve konuşma metinlerinden oluşan diğer eserleri şunlardır: Aʿcebü mâ Kâne fi'r-rıḳ ʿinde'r-Rûmân (Kahire 1310/1892), Mıṣr ve'l-iḥtilâlü'l-İncilizî (Kahire 1313/1895), Difâʿu'l-Mıṣrî ʿan Bilâdihî (Kahire 1324), Resâʾilü Mıṣriyye Fransiyye (Kahire 1909), Sîretü Muṣṭafâ Kâmil fî erbaʿa ve s̱elâs̱în rebîʿan (haz. Ali Fehmî Kâmil; Kahire 1326/1908).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.A. HUS, 508/164, 509/34, 511/102, 519/115; BA, Y.PRK. EŞA, 33/14, 46/70; BA, Y.PRK.TKM, 47/18, 49/79, 50/46; BA, Y.PRK.ZB, 22/103; Mustafa Kâmil, el-Mesʾeletü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1898; a.mlf., Mes'ele-i Şarkıyye (trc. Esmaî), Kahire 1316; C. Zeydân, Terâcimü meşâhîri'ş-Şarḳ fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Beyrut, ts. (Dârü'l-mektebeti'l-hayât), I, 391-409; A. Goldschmidt, "The Egyptian Nationalist Party: 1892-1919", Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968, s. 308-333; Afaf Lutfi al-Sayyid, Egypt and Cromer, London 1968, s. 147-190; M. Hüseyin Heykel, Terâcimü Mıṣriyye ve Ġarbiyye, Kahire, ts. (Matbaatü Mısr), s. 129-151; Abdüllatîf Hamza, Edebü'l-maḳāleti'ṣ-ṣıḥâfiyye fî Mıṣr: Muṣṭafâ Kâmil, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Cerîdeti't-ticâriyye); Abdurrahman er-Râfiî, Muṣṭafâ Kâmil: Bâʿis̱ü'l-ḥareketi'l-vaṭaniyye, Kahire 1983; J. A. Crabbs, The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt, Cairo 1984, s. 146-166; Fr. Steppat, "Nationalismus und Islam bei Mustafā Kāmil", WI, IV (1956), s. 241-341; D. Walker, "Mustafa Kamil's Party: Islam, Pan-Islamism and Nationalism", Islam and the Modern Age, XI/4, New Delhi 1980, s. 329-388; a.mlf., "Pan-Islamism as a Modern Ideology in the Egyptian Independence Movement of Mustafa Kamil", HI, XVII/1 (1994), s. 57-109; Hilal Görgün, "Mısır'da XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Tarih Yazıcılığı: Muhammed Ferid ve Mustafa Kamil", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 2000, s. 121-131; Şinasi Altundağ, "Mustafa Kâmil Paşa", İA, VIII, 714-717; M. Meyerhof, "Muṣṭafā Kāmil Pas̱ẖa", EI² (İng.), VII, 715-716.

Şit Tufan Buzpınar

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK

(1881-1938)

Türk Kurtuluş Savaşı'nın önderi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı.

I. HAYATI

Manastır'ın Kocacık nahiyesinden olan gümrük memuru Ali Rızâ Bey ile Langazalı Zübeyde Hanım'ın dördüncü çocuğudur. Asıl adı Mustafa'dır. Babası Ali Rızâ'nın ailesi Kızıl-Oğuz ya da Kocacık yörüklerindendir. Sofuzâdeler'den olan Zübeyde Hanım'ın ailesi de Anadolu'dan göç ettirilen Konyarlar'a mensuptur. Mustafa'nın nüfus kaydında doğum tarihi olarak 1296 yazılmıştır. Bu yılın karşılığı 13 Mart 1880 - 12 Mart 1881 arasına rastlar. Bu sebeple

Cumhuriyet döneminde doğumu önceleri 1880 gösterilmiş, fakat sonraları 1881 kabul edilmiştir.

Altı yaşına geldiğinde annesinin isteğine uyularak önce Fatma Molla Kadın

Mektebi’ne kaydedildi. Birkaç gün sonra oradan alınıp Şemsi Efendi Mektebi’ne gönderildi. Babasının ölümü üzerine (1893) annesi ve kendisinden küçük kardeşi Makbule ile Lapka Çiftliği’nde kahyâlık yapan dayısı Hüseyin’in yanına gitti. Fakat çok geçmeden halasının desteğiyle Selânik’e döndü ve Mülkiye Rüşdiyesi’ne kaydoldu. Bir kavgaya karışması yüzünden müdür yardımcısından dayak yiyince okulu terkederek Selânik Askerî Rüşdiyesi’ne girdi. Burada matematikteki başarılarından dolayı öğretmeni Mustafa, “Bundan sonra senin adın Mustafa Kemal olsun” diyerek ona Nâmık Kemal’den esinlenen ikinci bir ad verdi. 1896 Ocağında askerî rüşdiyeyi bitirince Manastır Askerî İdâdîsi’ne girdi. İdâdîde sınıf arkadaşı Ömer Nâci’nin etkisiyle şiir ve edebiyatla ilgilendi, ancak kompozisyon öğretmeninin bunun askerlikle bağdaşmayacağı uyarısı karşısında bu defa tarihe merak sardı. 1898 Kasımında idâdîyi bitirerek İstanbul’da Harbiye’ye yazıldı. 13 Mart 1899’daki kaydı “Selânik Koca Kasım mahallesi gümrük memurlarından müteveffa Ali Rızâ Efendi’nin mahdumu uzun boylu, beyaz benizli Mustafa Kemal Efendi, Selânik (96)” diye yapılmıştı. 10 Şubat 1902’de teğmen olarak Harbiye’yi bitirdi ve kurmay sınıfına geçti. 1903’te üsteğmenliğe yükseldi ve 21 Ekim 1904’te kurmay yüzbaşı oldu.

Harbiye yıllarında ülke sorunlarıyla ilgilenmeye başladı. Arkadaşlarıyla beraber gizlice çıkardığı dergiyi Harp Akademisi’nde de sürdürdü. Bu sebeple yakın arkadaşı Ali Fuat’la (Cebesoy) birlikte gizli örgüt kurdukları iddiasıyla tutuklandı. Sonuçta suçsuz oldukları anlaşıldı, fakat her ikisinin de başşehirden ve Makedonya’dan uzak bir yere gönderilmesi uygun görüldü. Özlük dosyasındaki kayda göre “11 Ocak 1905 Çarşamba günü Erkân-ı Harbiyye yüzbaşılığı ile mektepten neşet ederek sunûf-ı selâsede bölük idare ve kumanda etmek üzere atik Beşinci Ordu’ya memur edilmişti”. Orada özgürlükçü düşünceleri yüzünden Şam’a sürülmüş olan Mustafa Cantekin ile tanıştı ve onun kurmuş olduğu Vatan adlı cemiyeti Vatan ve Hürriyet ismiyle yeniden örgütlemeye çalıştı. Arkasından gizlice Selânik’e geçtiğinde bu adla bir cemiyetin kurulmasına ön ayak oldu. Bir süre sonra bu cemiyet İttihat ve Terakkî Cemiyeti’ne katıldı (27 Eylül 1907). Makedonya’ya dönmek için uğraşması sonucunda Selânik’teki Üçüncü Ordu karargâhına atandı (30 Eylül 1907). Arkadaşı Fethi Bey’in (Okyar) aracılığı ile İttihat ve Terakkî’ye girdi (Şubat 1908), ancak cemiyette ikinci planda tutuldu. Bir ara Selânik-Üsküp demiryolu

müfettişliği görevi verildi. Meşrutiyet'in ilânından sonra Trablusgarp'ta baş gösteren bir karışıklığı yatıştırmak için oraya gönderildi.

19 Ekim 1908'de Trablusgarp Garnizonu'ndaki askerlere Meşrutiyet'e bağlılık yemini ettiren Mustafa Kemal, bu defa Avusturya'nın resmen kendi topraklarına kattığı Bosna'daki durumu incelemekle görevlendirildi. Otuzbir Mart ayaklanmasını bastıran Hareket Ordusu içinde tümen kurmay başkanı olarak görev almıştı. Fakat cemiyetin 1909 yılındaki kongresinde askerlerin politika ile uğraşmaması gerektiğini savunması tepkiyle karşılanınca İttihat ve Terakkî'den kopmuş ve Üçüncü Ordu Tâlimgâh Komutanlığı'na atanmıştı. Burada iken eğitim çalışmalarına ağırlık verdi, Alman Generali Litzman'ın eserini Takımın Muharebe Talimi adıyla Türkçe'ye çevirdi, Cumalı'da yapılan bir tatbikata ait izlenimlerini Cumalı Ordugâhı: Süvari Bölük, Alay, Liva Talim ve Manevraları ismiyle kitap haline getirdi. Bu sırada Fransız ordusunun Picardie'de yapacağı manevrayı izlemeye çağrılan heyette görev almıştı. Oradan dönüşünde görev yeri sık sık değiştirildi. 15 Ocak 1911'de 5. Kolordu karargâhına atandı, çok geçmeden başşehirde Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye karargâhına alındı (27 Eylül 1911). Bu esnada İtalyanlar'ın Trablusgarp'a saldırmaları karşısında bazı genç kurmaylar gibi oranın savunmasına katılmak istedi. Sonuçsuz kalan iki girişimden sonra 15 Ekim'de İstanbul'dan hareketle Mısır üzerinden Bingazi'ye ulaştı (9 Aralık 1911). Derne komutanlığına atandığından Enver Bey'in kumandası altına girdi. Bu arada binbaşılığa yükseltilmişti (27 Kasım). Trablus savunması sürerken sağ kolundan yaralandı, bir süre de gözlerinden tedavi gördü. Balkan Savaşı'nın başlaması üzerine Osmanlı hükümeti Uşi antlaşmasıyla (18 Ekim 1912) burasını İtalya'ya bırakınca 24 Ekim 1912'de Derne'den ayrıldı.

İstanbul'a döndüğünde Bolayır'daki Akdeniz Boğazı Kuvâ-yi Mürettebesi Harekât Şubesi müdürlüğüne getirildi (21 Kasım 1912). Edirne Bulgar kuşatması altında

bulunurken Bâbıâli'nin basılarak bir hükümet darbesi yapılmasını (23 Ocak 1913) doğru bulmayan Mustafa Kemal'in Fethi Bey'le birlikte sadârete ve genelkurmay başkanlığına yazdıkları mektup tepkiyle karşılandı. Fethi Bey önce İttihat ve Terakkî genel sekreterliğine, arkasından Sofya elçiliğine, Mustafa Kemal de Sofya ataşemiliterliğine atandı (27 Ekim 1913).

Kendisine Bükreş, Belgrat ve Çetine ataşelikleri de verildi. Bir süre sonra yarbaylığa terfi etti (1 Mart 1914). I. Dünya Savaşı başladığında ısrarla cephede görev almak isteyince yeni oluşturulacak olan 19. Tümen'in komutanlığına getirildi (20 Ocak 1915). Tekirdağ'da tümenini hazırlayan Mustafa Kemal umumi ihtiyat olarak Bigalı'da görev aldı. 18 Mart'ta boğazı geçmeye muvaffak olamayan İngilizler ve Fransızlar 25 Nisan 1915'te Arıburnu'na çıkarma yapıp Conkbayırı istikametinde ilerleyince emir beklemeden hemen harekete geçti. Cephaneleri bittiğinden geri çekilmekte olan askerlerle karşılaşınca onlara süngü taktırtıp yere yatırdı, bunu gören düşman birlikleri de duraklayıp mevzilendi. Arıburnu kuvvetleri komutanı olarak birliklerine verdiği emirde de (8 Mayıs 1915), "Size ben taarruz emretmiyorum, ölmeyi emrediyorum" diyerek vatan savunmasının can pahasına yapılacağını açıklamıştı. 1 Haziran'da albaylığa yükseltildi. İngilizler 6-7 Ağustos gecesi Arıburnu ve Anafartalar'a yeni birlikler çıkarınca komutanın tek elde toplanması zorunlu görüldü ve Mustafa Kemal Anafartalar Grubu komutanlığına getirildi (8-9 Ağustos). 10 Ağustos günkü savaşta göğsüne bir misket isabet etti, ancak cebindeki saat onu yaralanmaktan kurtardı. Gösterdiği başarılardan ötürü grup komutanlığı üzerinde kalmak şartıyla 16. Kolordu komutanlığına atandı (19 Ağustos) ve çeşitli nişanlarla ödüllendirildi. Kendisine hükümet tarafından Harp madalyası ile Gümüş Harp İmtiyaz madalyası, Sultan Reşad tarafından Altın Liyakat madalyası, Alman İmparatoru II. Wilhelm adına ikinci ve birinci derecede Demir Haç madalyaları verildi. Artık Anafartalar kahramanı Mustafa Kemal diye anılır oldu. Ordu komutanı Liman von Sanders'in Türk birliklerinin başına devamlı Alman subaylar atamasından ötürü anlaşmazlığa düştüğünden grup komutanlığından istifa etti (27 Eylül). İstifasını geri alması için yapılan önerileri kabul etmeyerek İstanbul'a döndü (10 Aralık 1915).

Bazı işlerini yoluna koymak için Sofya'ya gitti. Orada bulunurken Çanakkale'den Edirne'ye dönmekte olan 16. Kolordu komutanlığı görevine dönmesi emrini aldı. Kolordusunun başına geçmek için Edirne'ye gittiğinde (27 Ocak 1916) görkemli bir törenle karşılandı. Sokaklara, "Arıburnu ve Anafartalar kahramanı Mustafa Kemal çok yaşa!" yazılı dövizler asıldı. Mehmet Emin Bey de (Yurdakul) Çanakkale kahramanlarına adadığı "Ordunun Destanı" başlıklı şiirinde, "Ey bugüne şâhit olan sarp hisarlar / Ey kahraman Mehmed Çavuş, siperler / Ey Mustafa Kemaller'in aziz yurdu

/ Ey toprağı kanlı dağlar, yanık yarlar!" diyerek onu övgüyle anmıştır. Öte yandan Urfa mutasarrıfı Nusret Bey'in 1917'de Çanakkale Şehidleri Âbidesi adıyla yaptırdığı anıt çeşmenin (günümüzde Yolgösteren Çeşmesi) dört cephesinin yönlerini belirten kitâbelerde, "Kafkas yolu-Hindistan yolu-Bağdat yolu" yanında dördüncü yönün "Mustafa Kemal Paşa caddesi" diye adlandırılması onun ününün daha bu dönemlerde Anadolu içlerine kadar yayıldığını göstermektedir (Turan, Mustafa Kemal Atatürk, s. 139).

16. Kolordu Van gölünün güneybatısında görevlendirilince Halep üzerinden Diyarbakır'a giden Mustafa Kemal (27 Mart) birkaç gün sonra (1 Nisan) generalliğe yükseltildi. Karargâhını Silvan'da kurup Bitlis'in ve Muş'un Ruslar'dan geri alınmasını sağladı. Bir ara İkinci Ordu komutan vekilliğini üstlendi, arkasından bu göreve asaleten atandı (7 Mart 1917). Çok geçmeden Yedinci Ordu komutanlığına nakledildi. Ancak öteden beri Türk birliklerine Alman generallerin kumanda etmesini sakıncalı bulduğu için bu defa da Yıldırım Orduları Grubu komutanı Mareşal Falkenhayn ile anlaşmazlığa düştü. Genelkurmaya gönderdiği rapordan umduğu sonucu alamayınca komutanlıktan istifa ederek (4 Ekim) İstanbul'a döndü. Pera Palas'a yerleşip gelişmeleri beklerken Enver Paşa kendisinden Almanya'ya gönderilmesine karar verilen Veliaht Vahdeddin'e refakat etmesini istedi, o da bunu kabul etti. 15 Aralık 1917'de başlayan ve 4 Ocak 1918'e kadar süren bu gezi boyunca geleceğin padişahı ile birbirlerini yakından tanıma fırsatı buldular. Mustafa Kemal, veliahdı Almanya'nın zafer kazanacağına inanmanın gerçek bir değerlendirme olmayacağı yolunda uyarmaya çalıştı. Buna rağmen İstanbul'a dönüşlerinde Almanya elçiliğinde düzenlenen bir törenle kendisine Cordon de Prusse nişanı verildi (19 Şubat 1918). Bir süre sonra yeniden böbreklerinden rahatsızlanınca tedavi için Viyana'ya gönderildi. Önce Cottage Sanatoryumu'nda tedavi gördü, ardından kaplıcaları ile ünlü Karlsbad'a gitti. Günlük notlarından (1-27 Temmuz) Almanca ve Fransızca'sını ilerletmek için özel dersler aldığı, orada bulunan Türkler'le ülke sorunlarını tartıştığı, özellikle de kadınların toplum yaşamındaki rolleri üzerinde durduğu, geri kalmışlıktan kurtulabilmek için bir inkılâbın gerekli olduğu, ancak bunun da bir hamlede yapılması yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. 6 Temmuz 1918 gecesi not defterine, "Benim elime büyük salâhiyet ve kudret geçse ben hayât-ı ictimâiyyemizde arzu edilen inkılâbı bir anda bir 'coup' ile (darbe) tatbik edeceğimi zannederim. Zira ben bazıları gibi efkâr-ı ulemâyı yavaş yavaş

benim tasavvurlarım derecesinde tasavvur ve tefekkür etmeye alıştırmak suretiyle bu işin yapılacağını kabul etmiyorum ve böyle bir harekete karşı ruhum isyan ediyor" diye yazmıştı.

Vahdeddin'in 3 Temmuz'da tahta çıktığı haberini alınca bir telgrafla kendisini kutladı. Yeni padişah başyaveri vasıtasıyla Mustafa Kemal'i çağırttığı için İstanbul'a döndü (4 Ağustos 1918). Tekrar tayin edildiği (7 Ağustos) Yedinci Ordu komutanlığı görevine başlamadan önce padişahla dört defa görüşme imkânı buldu. İlk ziyaretinde padişaha başkomutanlığı üstlenmesini önerdi. Bu teklif karşısında padişah, "Senin gibi düşünen başka komutanlar var mı?" diye sordu. Onun, "Vardır" cevabını vermesi üzerine de, "Düşünelim" dedi (Atatürk'ün Hatıraları, s. 52 vd.). Ondan sonraki görüşme çok genel düzeyde geçti. Üçüncü görüşmede Mustafa Kemal'in ilk önerisini tekrarlaması üzerine padişah, "Paşa,

ben her şeyden önce İstanbul halkını doyurmak zorundayım. Bunu temin etmedikçe alınacak her tedbir isabetsiz olur" diyerek başkomutanlığı üstlenmek istemediğini belirtti. Dördüncü ziyaretinde ise Suriye'de yeni bir göreve atandığını öğrendi. Bu arada onun padişahın kızı Sabiha Sultan'la evlenmesi söz konusu olduysa da gerçekleşmedi. Kendisine 23 Eylül 1918'de padişahın fahrî yaverlik unvanı verilerek ilişkiler resmî bir yakınlığa dönüştürüldü. Yedinci Ordu komutanlığına getirilen Mustafa Kemal Paşa Nablus'taki ordunun başına geçti. Ancak Filistin ve Suriye cephelerinin çökmesi karşısında Halep'e çekilmek zorunda kaldı. Bu çöküşü önleyebilmek için saraya başvurup yeni kurulmakta olan İzzet Paşa kabinesinde görev almak istediyse de mümkün olmadı. Çok geçmeden Mondros ateşkes antlaşması imzalandı. Liman von Sanders görevden ayrılınca onun yerine Yıldırım Orduları grup komutanlığına atandı (31 Ekim 1918). Ateşkesin imzalanması genelde memnunlukla karşılanırken o Harbiye Nezâreti'ne çektiği telgrafta imzalanan metinde Kilikya, Toros tünelleri, Suriye sınırıyla ilgili hükümlerin açık olmadığını belirterek bunların uygulamada önemli sorunlar yaratacağına dikkat çekti. Zaman ve Vakit gazetelerinde yayımlanan demecinde de ateşkes antlaşmasının bağımsızlık ve ülke bütünlüğü kavramlarıyla bağdaşmayan hükümler içerdiğini söyledi. Bu sırada mütareke hükümlerine aykırı olarak Musul'u işgal eden İngilizler İskenderun'a yöneldi (Kasım 1918). Şehrin işgal edileceği anlaşılınca Mustafa Kemal kendisine bağlı birliklere bunu

önlemek için gerekirse silâh kullanılması emrini verdi. Fakat Sadrazam İzzet Paşa, İngilizler'in İskenderun'dan istifade etmelerinin haklı bir istek sayılması gerektiğini bildirerek onlara karşı konulması yolundaki emrin geri alınmasını istedi. Böylece İngilizler 9 Kasım'da İskenderun'u kolaylıkla işgal ettiler. Bu arada Yıldırım Orduları Grubu ve Yedinci Ordu da dağıtıldığından Mustafa Kemal Harbiye Nezâreti emrine verildi. Bu karar 10 Kasım'da yayımlanınca o da 13 Kasım sabahı İstanbul'a döndü. Haydarpaşa'dan Avrupa yakasına geçerken Boğaz'da demirlemiş olan İtilâf donanmasını görünce duyduğu tepkiyi, "Geldikleri gibi giderler" sözleriyle dile getirdi (Gürer, s. 166).

Millî Mücadele Yılları. Mustafa Kemal Paşa, Üçüncü Ordu kıtaları müfettişi olarak Samsun'a hareketine kadar geçen sürede İstanbul'da bazı arayışlar içine girdi. İlk olarak Rauf (Orbay), Fethi, Kâzım Karabekir, İsmail Canbulat ve Cafer Tayyar (Eğilmez) beylerin katıldığı toplantılarda Tevfik Paşa hükümeti yerine İzzet Paşa'nın başkanlığında daha güçlü bir hükümetin kurulması için çalışma yapılması kararlaştırıldı. Bu amaçla bir yandan Mebuslar Meclisi'nin Tevfik Paşa kabinesine güven oyu vermemesine uğraşılırken Mustafa Kemal ile Kâzım Karabekir'in padişahla görüşmeleri de gerekli görüldü. Mustafa Kemal'in Naci Bey (Eldeniz) aracılığı ile yaptığı başvuru üzerine padişah fahrî yaverini 15 Kasım'daki cuma selâmlığında kabul etti. Ancak bu görüşmede padişahın yaklaşımı hiç de cesaret verici olmadı. Mebuslar Meclisi de umulanın aksine Tevfik Paşa hükümetine güven oyu verdi. Bunun üzerine Mustafa Kemal yeniden padişahla görüşmek istedi. Kendisine 22 Kasım için randevu verildi. Ziyaretinden bir gün önce meclis hükümetin teklifi üzerine bir irâde-i seniyye ile kapatıldı. 22 Kasım'da Mustafa Kemal'i kabul eden Vahdeddin bazı şeylerden kuşkulandığını gösteren bir davranışla ona, "Ordunun komutan ve subayları eminim ki seni çok severler, bana teminat verir misin ki onlardan bana bir fenalık gelmeyecektir?" sorusunu yöneltti. Mustafa Kemal önce padişahın böyle bir harekete ilişkin bir şey duyup duymadığını anlamak istedi ve arkasından İstanbul'a yeni geldiğini belirterek, "Sizi temin ederim hiçbir fenalık beklemeyiniz" dedi. 20 Aralık'ta üçüncü defa Yıldız Sarayı'na çıktı, fakat yine de padişahtan beklediği cevabı alamadı. Bunun üzerine arkadaşlarıyla ülkeyi parçalanmaktan kurtarabilmek için bir millî mukavemet hareketi başlatmaya yöneldi. Çözümü Anadolu'da arama görüşü ağırlık kazanırken Mustafa Kemal, değişik çevrelerde girişimlerini

sürdürerek İstanbul'daki müttefik devletler temsilcileriyle de görüştü. Bunlar arasında İtalya yüksek komiseri Kont Carlo Sforza ile İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin kurulmasında etkili olan rahip Robert Frew de bulunmaktaydı. Bu görüşmeler, ona Millî Mücadele'ye girişildiğinde İtalyanlar'dan yararlanmada ve söz konusu cemiyetin etkinliklerini kısıtlama yolunda gereken önlemleri almada faydalı olmuştu.

İngilizler'in Samsun yöresinde baş gösteren karışıklıkların önlenmesi için 21 Nisan 1919'da verdikleri rapor Mustafa Kemal'in Anadolu'da görev alması için bir fırsat doğurdu. Damad Ferid Paşa hükümeti oraya yetkili bir komutan göndermeye karar verdiğinde Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye'deki arkadaşları onun adını önerdiler. Kendisinin İttihatçı olduğu yolundaki kuşkuları Dahiliye Nâzırı Mehmed Ali Bey ile Bahriye Nâzırı Avni Paşa giderdiler. Bununla birlikte İngilizler'in düzenlediği bir raporda (28 Şubat) İstanbul'dan sürülmeleri ya da görevden alınmaları istenenler listesinde Mustafa Kemal'in adının da bulunduğunu dikkate alan Ferid Paşa bu konuda yüksek komiserlik tercümanı Ryan'la görüşmeyi gerekli gördü. Onun Mustafa Kemal adının kendisine kuşkulu gelmediğini bildirmesi sadrazamı tatmin etti. Böylece Mustafa Kemal'in Dokuzuncu Ordu kıtaları müfettişliğine tayinine ilişkin olarak hükümetçe hazırlanan kararnâme 30 Nisan 1919'da padişah tarafından onaylandı. Görevinde başarılı olabilmek için kendisine bazı yetkiler verilmesini isteyen Mustafa Kemal'e bölgede iç asayişi sağlaması, cephane ve silâhları toplayıp güvence altına alması, silâhlandıkları söylenen şûraları dağıtması, bunları yerine getirebilmek için de bölgesindeki komutanlar ve sivil yöneticilerle ilişki kurması izni verildi. Karargâhı için gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra 14 Mayıs akşamı Sadrazam Damad Ferid, ertesi akşam da Yıldız Sarayı'nda padişah tarafından kabul edildi. Boğaz'da demirlemiş olan İtilâf donanmasını gösteren padişah ona şimdiye kadar devlete ettiği hizmetlerin tarihe geçtiğini belirterek, "Asıl şimdi

yapacağın hizmet hepsinden mühim olabilir. Paşa, paşa, devleti kurtarabilirsin" dedi. O da, "Bana emir buyurduklarınızı bir an unutmayacağım" diyerek huzurdan ayrıldı. Fakat gerçekte her ikisi de kurtuluşu değişik boyutlarda ve anlayışta değerlendirmekteydi. Padişahın Mustafa Kemal'i Anadolu'ya gönderirken kendisine yeterince para verdiği yolundaki iddialar hayli mübalağalı görünmektedir. Çünkü söz konusu

paranın miktarı 100.000 liradan başlayarak 400.000 altına kadar çıkartılmaktadır (Mısıroğlu, s. 58). Gerçekte ise o dönemde birçok vali ve komutana iç asayişte gerekli görülen yerlere sarfedilmek üzere verilenlere benzer şekilde Mustafa Kemal'e de makbuz karşılığında 1000 lira, Dahiliye Nâzırı Mehmed Ali Bey'in belirttiğine göre bunun dışında 25.000 lira daha verilmişti (Selek, I, 116). Nitekim Mustafa Kemal, Samsun'a çıkışından on gün sonra sadârete gönderdiği telgrafta eşkıyaların kovuşturulmasında yararlığı görülenlere dağıtılmak üzere aldığı 1000 liradan 300'ünü Samsun mutasarrıflığına aktardığını belirterek yeni ödenek gönderilmesini istemişti. Bu yoldaki istekleri görüşen kabine örtülü ödenekten söz konusu yerlere para verilmesini, ayrıca Dokuzuncu Ordu kıtaları müfettişi ile yanındakilere henüz verilmemiş olan ödenek ve yolluklarının ödenmesini kararlaştırmıştı (Akşin, I, 335).

İzmir'in işgal edildiğinin ertesi günü maiyetindeki on yedi subayla birlikte Bandırma vapuruyla İstanbul'dan hareket eden Mustafa Kemal 19 Mayıs 1919 sabahı Samsun'a ulaştı. Bir gün sonra bölgedeki işgal durumunu ve İzmir'in işgaline karşı duyulan tepkiyi iki ayrı telgrafla sadârete bildirdi. 22 Mayıs'ta gönderdiği raporların ilkinde de bölgedeki kırk kadar Rum çetesinin faaliyetlerini ve görevlendirdiği subayların şehirdeki İngiliz subaylarıyla yaptıkları görüşmeyi aktardı. İngilizler, kurtuluş için Osmanlı Devleti'nin bir yabancı devletin himayesi altına girmesinin gerekli olduğunu öne sürmüşlerdi. Buna karşılık kendilerine Türklüğün yabancı müdahalesine tahammülü olmadığı ve milletin tek vücut olup millî hâkimiyet ve Türklük duygusunu hedef edindiği cevabı verilmişti.

Samsun'da güvenlik içinde çalışamayacağını anlayan Mustafa Kemal karargâhını Anadolu'nun içlerine taşımayı gerekli görerek 24 Mayıs'ta Havza'ya geçti. Onun gönderdiği telgraf ve raporlar Meclisi Vükelâ'da görüşüldü ve Damad Ferid kendisine teşekkürlerini bildirdi. Ancak işgallerin sürmesi ve olayların başka bir yönde gelişmesi hükümetle aralarındaki görüş ayrılıklarını derinleştirerek kısa sürede bir çekişmeye dönüştürdü. Mustafa Kemal, Anadolu topraklarının paylaşılacağına ilişkin haberler karşısında bölgelerini savunmak için kurulan örgütlerle temas kurmaya yöneldi. Bunun ilk ve önemli yansıması kendisiyle birlikte Ali Fuat, Rauf ve Refet (Bele) beylerin imzaladığı, Kâzım Karabekir ile İkinci Ordu müfettişi Mersinli Cemal Paşa'nın muvafakatiyle 21-22 Haziran

gecesi ilân edilen Amasya tâmimi oldu. “Vatanın bütünlüğü, vatanın bağımsızlığı tehlikededir” diye başlayan, bu durumdan yine milletin azmi ve kararı ile kurtulma imkânının bulunduğunu belirten ve bu amaçla toplanacak Erzurum Kongresi’nden sonra Sivas’ta daha büyük çapta bir kongrenin düzenlenmesini öngören bu kararlar Millî Mücadele denen ulusal savaşın ilk bildirisi demekti.

Bu gelişmeler İngilizler’i harekete geçirdi, İstanbul hükümeti de onların baskısı üzerine Mustafa Kemal’i geri çağırmayı kararlaştırdı. General Milne, 6 Haziran’da Harbiye Nezâreti’ne verdiği bir nota ile tanınmış bir generalin Anadolu’da dolaşmasının kamuoyunda huzursuzluk doğuracağını öne sürerek geri çağrılmasını istedi. Siyasal temsilci Amiral Calthorpe da iki gün sonra bu isteği tekrarladı. Hükümetteki görüş ayrılığına rağmen Harbiye Nâzırı Şevket Turgut ve Sadrazam Vekili Mustafa Sabri’nin tâlimatıyla Mustafa Kemal’den İstanbul’a dönmesi istendi. Ancak Mustafa Kemal, İstanbul’a dönecek olursa Ali İhsan (Sabis) ve Yakup Şevki (Subaşı) paşalar gibi tutuklanacağından kuşkulandığı için bu çağrıya uymadı. Saray başkâtipliği aracılığı ile padişaha başvurup hükümetin tutumundan şikâyet ederken verdiği kararı da, “Eğer zorlanırsam görevimden istifa ederek bundan böyle Anadolu’da ve sîne-i millette kalacağım ve vatanî görevime bu defa daha açık adımlarla devam edeceğim... Tâ ki millet istiklâline kavuşsun ve saltanat ve hilâfet yok olmaktan korunsun” diye açıkladı (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, I, 17). Hükümetin Redd-i İlhak ve Müdâfaa-i Hukuk örgütlerinin telgraflarının çekilmesini yasaklaması ve Büyük Ermenistan projesine karşı çıkan Erzurum ve Van valilerini değiştirmesi de Mustafa Kemal’in şikâyetlerine yol açtı. Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin başkanlığında toplanan kabine kendisini görevden almaya karar verdi (23 Haziran 1919). Kâzım Karabekir’in daveti üzerine Erzurum’a gidip kongreye katılmak isteyen Mustafa Kemal, tutuklanması hakkında Dahiliye Nâzırı Ali Kemal’in verdiği emirlere aldırmayarak Amasya’dan yola çıktı ve Sivas üzerinden Erzurum’a ulaştı (3 Temmuz). Onun kongre hazırlıklarıyla ilgilenip İstanbul’a dönmemesi hükümetle ilişkilerinin kopmasına yol açtı. İstanbul hükümeti Takvîm-i Vekâyi‘de yayımlanan bir irade ile kendisinin görevden alındığını açıklarken (8 Temmuz) o da aynı günün gecesinde saraya sunduğu bir dilekçe ile askerlik mesleğine veda ettiğini bildirdi. Kendi deyimiyle artık “sîne-i millette bir ferd-i mücâhid” olmuştu.

Mustafa Kemal, Vilâyât-ı Şarkıyye Müdâfaa-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'nin 23 Temmuz 1919'da toplanan Erzurum Kongresi'ne Cevat Dursunoğlu'nun istifasıyla boşalan Hasankale delegesi olarak katıldı. Kırk yedi delegeden otuz sekizinin oyunu alarak başkan seçildi. Yaptığı açış konuşmasında içinde bulunulan durumu ana çizgileriyle özetleyerek millî şûra diye andığı bir ulusal meclisin toplanmasının ve millî iradeye dayalı sorumlu bir hükümetin kurulmasının zorunlu olduğunu savundu. Çalışmalara geçildiğinde kongre adına padişaha çekilen telgrafta Mebuslar Meclisi'nin vakit geçirilmeden toplantıya çağrılması istendi. 7 Ağustos'a kadar süren kongrede, Osmanlı vatanının bütünlüğü ve ulusal bağımsızlığın elde edilmesi, saltanat ve halifelik makamının korunması için "kuvâ-yi milliyeyi âmil ve irâde-i milliyeyi hâkim" kılmanın esas alındığı, mütareke sınırları içinde kalan bölgelerdeki müslüman çoğunluğun da birbirinden ayrılmaz öz kardeş olduğu vurgulandı. Millî vicdandan doğan mahallî cemiyetlerin Doğu Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adıyla birleştirilmesi gerekli görüldü. Mustafa Kemal, alınan kararların uygulanması için oluşturulan dokuz üyeli Hey'et-i Temsîliyye'nin de başkanlığına getirildi. Bu görev, Ankara'da yeni bir meclisin toplanmasına kadar geçecek sürede onun yerel bir hükümet başkanı gibi yetkili davranmasına imkân sağlayacaktı. Erzurum Kongresi'yle ulusal direniş örgütlerinin birleştirilmesi yolunda ilk büyük adım atılırken İngilizler gibi Damad Ferid Paşa hükümeti de buna tepki gösterdi. Sadrazam toplantıyı yasa dışı saydığını belirten bir demeç verdi, Amiral Calthorpe ise bu gelişmeyi "vahim" olarak niteledi. Hükümet, İngilizler'in baskısı sonucu Mustafa Kemal ile Rauf Bey'in tutuklanarak İstanbul'a getirilmelerini kararlaştırdı (29 Temmuz). Fakat bu yolda verilen emirler uygulanamadı. Çünkü Kâzım Karabekir'in belirttiği gibi

kongre, Mustafa Kemal'in isteğiyle değil büyük ve kanlı tehlikelerin meydana geleceğini kaçınılmaz gören halkın girişimi sonucunda toplanmıştı (ayrıca bk. ERZURUM KONGRESİ). Mustafa Kemal'in dönmeyeceği anlaşılınca taşıdığı askerî nişanlar geri alındı ve fahrî padişah yaverliği de kaldırıldı (9 Ağustos 1919). Kendisine karşı bu girişimlerde bulunulurken kongrede elde edilen sonuçlar ona ülkenin geleceği konusunda önemli gördüğü dönüşümü dile getirme fırsatı da vermişti. Mazhar Müfit Kansu'ya, "Zaferden sonra hükümet şekli cumhuriyet olacaktır" diye yazdırmış ve

buna tesettürün kalkacağı, fes yerine şapka giyileceği, Latin harflerinin kabul edileceği gibi toplumsal hayatta öngördüğü değişiklikleri de eklemişti (Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, I, 130). Kongreden sonra Erzurum Müdâfaa-i Hukuk yönetimi kendisine "şehrin çocukları" arasında yer almasını önermiş (21 Ağustos), o da Erzurum nüfusuna kaydedilmek için başvuruda bulunmuştu.

Bu sırada Amasya kararlarında öngörülen büyük Sivas Kongresi hazırlıklarına da girişildi. Bu sebeple Mustafa Kemal, bazı Temsil Heyeti üyeleriyle birlikte 29 Ağustos'ta Erzurum'dan ayrılarak 2 Eylül'de Sivas'a gitti. Sivas Kongresi 4 Eylül 1919'da açıldı. Hey'et-i Temsîliyye başkanı ve davet sahibi olarak kürsüye çıkan Mustafa Kemal, Mondros Mütarekesi'nden bu yana gelişen olayların bir özetini yaparak çalışmaların vatanın tek bir bütün, milletin tek bir vücut olduğunu göstereceğine inandığını belirtti. Ardından başkan seçimine geçildiğinde onun başkanlığına karşı olan bazı üyeler başkanlığın sırayla yapılmasını önerdi. Fakat bu teklif kabul edilmedi ve Mustafa Kemal üç olumsuza karşı büyük çoğunlukla başkan seçildi. Gündeme geçilmeden delegelerin yapacakları yemin ve padişaha yazılacak telgraf konusunun öne alınması iki gün süren tartışmalara yol açtı. Delegeler, teker teker kürsüye çıkıp particilik gütmediklerine ve özellikle İttihat ve Terakkî Partisi'ni diriltmeye çalışmayacaklarına dair yemin etti. Padişaha çekilecek telgrafta da Mebuslar Meclisi'nin toplanmadığına değinilerek düzenlenen kongrenin yüce halifelik makamına bağlı olduğu belirtildi. Fakat görüşmeler ve tartışmalar, manda sorunu diye özetlenen Amerika Birleşik Devletleri'nin koruması altına girme üzerinde yoğunlaştı. I. Dünya Savaşı sonunda geri kalmış ülkeleri kalkındıracak bir sistem olarak ortaya atılan mandacılık bazı Türk aydınları arasında taraftar bulmuştu. Ancak Amerika Birleşik Devletleri'nin mi yoksa İngiltere'nin mi himayesi altına girileceği konusunda görüş ayrılığı yüzünden Wilson Prensipleri ve İngiliz Muhibleri Cemiyeti adıyla iki ayrı örgüt kurulmuştu. Erzurum Kongresi'nde bu konudaki girişim etkisiz kalmıştı, fakat sorunun Sivas'ta enine boyuna tartışılacağı anlaşılmıştı. Nitekim 7 Eylül'deki toplantıda verilen önergeyle gündeme getirilen manda konusu üç gün boyunca tartışıldı, ancak görüş birliği sağlanamadı. Sonunda kongreyi izlemek üzere gelen Amerikalı gazeteci M. Browne'un Rauf Bey'e yaptığı öneri çıkar yol kabul edildi ve Amerikan Senatosu'ndan Türkiye'deki durumu incelemesi için bir heyet

göndermesinin istenmesine karar verildi. Bu amaçla yazılan telgrafta, kongrenin imparatorluk nüfusunun çoğunluğunun isteklerini tahakkuk ettirme yanında azınlıkların bütün menfaatlerini korumak amacıyla toplanıp gerekli kararları aldığı belirtildi. Başta Mustafa Kemal olmak üzere Rauf Bey ve başkanlık kurulunun öteki üyelerince imzalanan telgraf Washington'a gönderilirken İngilizce bir kopyası da Browne'a verildi (Atatürk'ün Milli Dış Politikası, I, 189).

Kongrede Erzurum Kongresi'nde kabul edilmiş olan tüzük ve bildiri üzerinde gereken değişiklikler yapıldı ve bütün millî cemiyetlerin birleştirilmesi amacıyla Vilâyât-ı Şarkıyye Müdâfaa-i Hukuk adı Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti olarak değiştirildi. Mebuslar Meclisi'nin de bir an önce toplanmasını sağlamaya karar verildi. Erzurum'da seçilen Hey'et-i Temsîliyye'ye altı üye daha eklenerek üye sayısı on beşe çıkarıldı. Kongre çalışmaları 11 Eylül'de sona erdi. Alınan kararların padişaha ulaştırılmasına da önem verildi. Çünkü kongreyi önleme ve üyeleri tutuklatma girişimi yüzünden Temsil Heyeti ile Damad Ferid Paşa hükümeti arasındaki ilişkiler kopmuştu. Bu sebeple kongre çalışmaları sürerken padişaha bir telgraf yazılarak hükümetin girişimlerinden şikâyet edilmişti (ayrıca bk. SİVAS KONGRESİ). Telgrafın saraya ulaşmasına engel olunduğu anlaşılınca genel kurulun aldığı bir kararla İstanbul hükümetiyle haberleşmeler kesildi (12 Eylül). Bu durum karşısında Damad Ferid bir süre daha dayandıktan sonra istifa etmek zorunda kaldı (1 Ekim 1919).

Sadârete getirilen Ali Rızâ Paşa hükümetiyle Temsil Heyeti arasında başlayan yazışmalar İstanbul ile Anadolu arasındaki kopukluğu giderir gibi oldu. Temsil Heyeti adına Mustafa Kemal ile Rauf Bey ve hükümet adına Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa Amasya'da bir araya geldi. 20-22 Ekim tarihleri arasında üç gün süren Amasya görüşmelerinde genel olarak Sivas Kongresi bildirisinde yer alan konular üzerinde görüş birliğine varıldı. Sonunda beş ayrı metin (protokol) imzalandı. Bunların ikisinde

hükümetin ve Temsilciler Heyeti'nin karşılıklı istekleri sıralandı, barış konferansına gönderilecek delegeler için bazı adlar belirlendi ve mebus seçimlerinde İttihatçı tanınanlarla Ermeni tehcirinde suç işleyenlerin ve ülke aleyhine çalışanların aday gösterilmemesine karar verildi. Ancak

Mustafa Kemal'in meclisin işgal altındaki başşehirde çalışamayacağı görüşünü ısrarla savunması karşısında Sâlih Paşa kişisel olarak buna katıldı, fakat kesin kararın hükümetçe verileceğini bildirdi. İstanbul hükümeti, Amasya protokolleriyle Mustafa Kemal'in öncülüğünde gelişmekte olan Anadolu harekâtını artık bir ayaklanma olarak suçlamaktan vazgeçmiş oluyordu. Fakat bu yakınlaşmayı istemeyen İngiliz yüksek komiseri Amiral Robeck hükümetine gönderdiği raporda (4 Kasım 1919), "İstanbul, Tanca gibi uluslararası bir rejimle yönetilebilir, İngiltere de bu büyük ve önemli şehri rehine olarak kendi elinde tutabilir" diye İstanbul'un işgal edileceğinin işaretini verdi.

Öte yandan, Müdâfaa-i Hukuk üyeleri ve komutanların birçoğu seçimlere girdiğinden Mustafa Kemal de Erzurumlular'ın verdiği 500 imzalı bir önergeyle oradan aday gösterildi ve seçildi. Fakat meclisin nerede toplanacağı henüz kesinlik kazanmamıştı. Temsil Heyeti, bu konuda bir görüş belirlemek amacıyla Anadolu direnişini destekleyen komutanlarla ortak bir toplantı yapılmasını gerekli gördü. Mustafa Kemal'in başkanlığında 16 Kasım'dan 28 Kasım'a kadar süren bu toplantılarda meclisin nerede toplanacağı, Temsil Heyeti'nin durumunun ne olacağı ve Paris Barış Konferansı'nın vereceği kararlardan sonra nasıl davranılacağı konuları ele alındı. Nihayet meclisin İstanbul'da toplanmasında zorunluluk görüldü. Ancak orada belirli bir doğrultuda hareket edebilmek için seçilen mebuslarla bölgesel toplantılar yapılması yararlı bulundu. Temsil Heyeti meclisin güvenli çalışmasına kadar dışarıda kalıp varlığını sürdürecekti. Bu kararlar çerçevesinde Temsil Heyeti'nin de Eskişehir yakınında bir yere nakledilmesi öngörüldü. Bu arada işgalci İngiltere ile Fransa arasındaki görüş ayrılıklarının belirginleşmesi, Fransa'nın Suriye yüksek komiseri George Picot'yu önceden bazı imtiyazlar sağlamak düşüncesiyle Mustafa Kemal ile bir görüşme yapmaya sürükledi. Kendisiyle Sivas'ta yapılan görüşmelerde (8 Aralık) mütareke sınırları içerisinde bir karış toprağın bile elden çıkarılamayacağı kesin bir dille anlatılınca bir sonuca varılamadı.

Mustafa Kemal, Rauf Bey ve Temsil Heyeti'nin diğer üç üyesiyle birlikte 18 Aralık 1919'da Sivas'tan ayrıldı. Hacıbektaş ve Kayseri'de yaptığı konuşmalarda kurtuluş için kuvâ-yi milliyeyi âmil kılmanın şart olduğunu vurguladı. Kafile, dokuz gün süren yolculuk sonunda 27 Aralık 1919'da Dikmen sırtlarında Kolordu Komutanı Ali Fuat ve Vali Vekili Yahya

Galib'in başlarında bulunduğu Ankaralılar tarafından karşılandı. Atlı seymenler yol boyunca sıralanırken Müdâfaa-i Hukuk Başkanı Rifat Efendi ile (Börekçi) yanındakiler bugünkü Genelkurmay Başkanlığı önünde yer aldı. Şehre varıldığında Mustafa Kemal halkla birlikte Hacıbayram Türbesi'ni ziyaret etti. Oradan hükümet binasına, daha sonra da konuk edileceği Kalaba'daki Ziraat Mektebi'ne (bugün Meteoroloji Genel Müdürlüğü) geçildi. Aynı gün akşam yayımlanan bir bildiriyle de Temsil Heyeti merkezinin şimdilik Ankara olduğu duyuruldu. Mustafa Kemal, ertesi gün Ziraat Mektebi salonunda toplanan Ankaralılar'a içinde bulunulan durumu anlattı. Mondros Mütarekesi'nden sonraki olayları özetleyip güçlükleri yenmek için öncelikle halkın ve fertlerin bilinçlenmesi gerektiğini hatırlatarak, "Fertler düşünür olmadıkça kitleler istenilen yöne, herkes tarafından iyi veya fena yönlere sürüklenebilir" dedi ve amaca varabilmek için siyasî çabalardan çok toplumsal çabalara ihtiyaç olduğunu belirtti.

Ankara'ya gelen mebuslarla yapılan toplantılarda mecliste Sivas Kongresi kararları doğrultusunda çalışacak güçlü bir grubun kurulması, uygulanacak bir siyasal programın hazırlanması, meclisin dağıtılması halinde onu yeniden toplantıya çağırabilmek için Mustafa Kemal'in başkan seçilmesi konuları üzerinde duruldu. Bu sırada İstanbul hükümeti de Mustafa Kemal'in nişanlarının ve yaverlik unvanının iade edilmesini uygun buldu. Harbiye Nâzırı Cemal Paşa'nın, Mustafa Kemal'in herhangi bir mahkeme kararı olmaksızın askerlikten çıkarılmış olduğunu belirterek onun kendiliğinden istifa etmiş sayılması yolundaki önerisi Bakanlar Kurulu'nca yerinde bulundu (28 Aralık). Fakat bu konuda yeniden padişahın iradesine başvurma gereği duyuldu. Vahdeddin bu öneriyi bir ay sonra 3 Şubat 1920'de onayladı, ancak metin yayımlanmadı. Sonuç Mustafa Kemal'e bildirilirken de bu iradenin şimdilik açıklanmaması rica edildi (Nutuk, III, 233).

Son Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı, 12 Ocak 1920'de Padişah Vahdeddin'in Dâhiliye Nâzırı Şerif Paşa tarafından okunan bir konuşmasıyla açıldı. Sivas'ta alınan karar gereğince Mustafa Kemal İstanbul'a gitmeyip Ankara'da kaldı. Meclis başkanlığına çektiği kutlama telgrafında Müdâfaa-i Hukuk adı altında birleşmiş olan milletin bundan böyle meclisin koruyucusu olduğunu, istiklâl ve mevcudiyetini sonuna kadar savunacağını

belirtti. Mecliste başkan seçimine 31 Ocak'ta geçildi. Ankara'da öngörülenin aksine Mustafa Kemal başkanlık için aday gösterilmedi. Reşat Hikmet Bey başkan seçildi. Onun çok geçmeden ölümü üzerine yapılan seçimi de Celâleddin Ârif Bey kazandı. Oluşturulan meclis grubuna beklenenin aksine Müdâfaa-i Hukuk değil Felâh-ı Vatan adı verildi.

Mustafa Kemal'in uzaktan yönlendiremediği bu gelişmelere rağmen Meclisi Meb'ûsan, daha başkanını seçmeden Ahd-i Millî (Mîsâk-ı Millî) adı verilen çok önemli bir metni kabul etti. Kurtuluş Savaşı'nın siyasal programı demek olan bu metnin nasıl oluşturulduğu yolunda değişik iddialar öne sürülmekteyse de ana çizgilerinin Ankara'da hazırlandığı ve son aşamada Mustafa Kemal'in İstanbul'a yeni bir metin gönderdiği anlaşılmaktadır. Mebuslar Meclisi'nde bu amaçla kurulan komisyonun çalışmaları sürerken ATASE Arşivi'ndeki 21 Ocak tarihli bir şifre / telgraf, Mustafa Kemal'in Rauf Orbay aracılığı ile İstanbul'a yeni bir metin gönderdiği ve bu metinle Mîsâk-ı Millî olarak yayımlanan metnin bazı kısaltmalar ve değişiklikler dışında örtüştüğü tesbit edilmektedir. Komisyonca son biçimi verilen metin 28 Ocak 1920'de imzaya açıldı. Ancak 17 Şubat'ta Edirne mebusu Şeref Bey (Aykut) bir öneriyle bunu gündeme getirdi ve arkasından Ahd-i Millî Beyannâmesi başlığı verilen metni okudu. Haklı ve sürekli barışa ulaşabilmek için elde edilmesi gereken asgari şartları içeren metin Mîsâk-ı Millî adıyla yayımlandı.

İstanbul ile Temsil Heyeti arasındaki bu yakınlaşma İngilizler'i hiç memnun etmedi. Hükümete verdikleri bir nota ile Kuvâ-yi Milliyeciler'in güçlerini arttırmalarına yol açan Harbiye Nâzırı Cemal Paşa ile Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Cevat Paşa'nın (Çobanlı) görevden alınmasını istediler. Mustafa Kemal'in bu isteğe karşı direnilmesi yolundaki telkinlerine rağmen her iki komutan da istifa etti. Londra'dan 28 Şubat 1920'de İstanbul'daki komiserliğe verilen tâlimatta, Kilikya'daki Ermeni katliamını önlemek ve suçluları cezalandırmak için İstanbul'u işgal etmenin düşünüldüğü bildirildi, arkasından da İstanbul hükümetinden Yunanlılar karşısındaki millî birliklerin geri çekilmesi istendi. Ali Rızâ Paşa bunu yerine getiremeyeceğinden istifa

etmek zorunda kalınca sadârete Sâlih Paşa getirildi. Bu arada İngiliz hükümeti, 6 Mart'ta temsilcisine İstanbul'un işgal edileceğini ve Mustafa

Kemal'in azlinin isteneceğini bildirmekte sakınca görmedi (Şimşir, I, nr. 145). Nitekim ardından Türk Ocağı binasına el konuldu (9 Ocak). Rauf Bey, Kuvâ-yi Milliye öncülerinin tutuklanacağına ilişkin aldığı haberi Mustafa Kemal'e bildirirken bunun bir blöf olduğunu söylüyordu. Meclisin de kapatılacağını düşünen Mustafa Kemal, Rauf Bey'i ve bütün millîcileri süratle İstanbul'dan ayrılıp Ankara'ya gelmeleri yönünde uyardı. Bununla da kalmayarak gerektiğinde Anadolu'da kurulacak hükümette görev üstlenecek yetkin kişilerin de Ankara'ya gelmesini istedi. Fakat parlamenter sistemin öncüleri olan İngilizler'in bir millî meclisi dağıtacaklarına ihtimal vermeyen Rauf Bey İstanbul'dan ayrılmadı.

Osmanlı başşehrinin işgal edildiği haberini alan Mustafa Kemal için Hey'et-i Temsîliyye başkanı olarak öteden beri düşündüğü önlemleri uygulamaya koyma zamanı gelmiş demekti. Ankara'da bir kurucu meclisin teşkiline ilişkin olarak hazırladığı metni kolordu komutanlarına gönderip görüşlerini almak istedi. Gelen cevaplar doğrultusunda gerekli değişiklikler yapıldı ve adı Olağanüstü Yetkilere Sahip Meclis'e çevrildi. 19 Mart'ta Mustafa Kemal'in imzasıyla yayımlanan bildiriye göre meclis her sancaktan seçilecek beşer üye ile İstanbul meclisinden gelecek üyelerin katılımıyla oluşacaktı. Ancak İngilizler baskılarını daha da arttırınca Damad Ferid Paşa hükümeti Kuvâ-yi Milliye önderlerinin âsi olduğunu ilân eden bir bildiri neşretti; buna paralel olarak da Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah'ın imzaladığı, âsilerin katledilmesinin şer'an vâcip olduğunu belirten bir fetva çıkarılmıştı (10 Nisan). Ertesi gün padişahın bir iradesiyle Meclisi Meb'ûsan kapatıldı. Böylece Millî Mücadele için talihsiz bir döneme girildi. Dürrîzâde'nin fetvasına karşılık Ankara Müftüsü Rifat Efendi'nin (Börekçi) hazırladığı ve 153 müftünün imzaladığı bir fetva yayımlanıp düşman devletlerinin zoruyla çıkarılan fetvaya uymanın dinen câiz olmadığı bildirildi. Fakat gerçekte her iki fetva da etkisiz kalmadı. Şeriata ve halifeliğe bağlı olmaları sebebiyle Dürrîzâde'nin fetvasına uyanlar, şiddetli propagandaların da etkisiyle Hilâfet Ordusu (Kuvâ-yi İnzibâtiyye) adıyla kurulan birliklerde yer alarak yurdu kurtarmaya çalışan millîcilerle karşı karşıya geldi. Damad Ferid Paşa hükümeti, Anadolu harekâtının elebaşısı olarak görülen Mustafa Kemal ile arkadaşları hakkında askerî mahkemede dava açma yoluna gitti. Nemrut Mustafa başkanlığındaki dîvânıharbin 1 Mayıs 1920'de açıklanan kararına göre Mustafa Kemal ile Kara Vâsıf, Ali Fuat Bey, Alfred Rüstem, Adnan Bey (Adıvar) ve Halide

Edip fitne ve fesat çıkardıkları, anayasaya aykırı olarak para ve asker topladıkları için idama mahkûm edildi. Padişah, 24 Mayıs 1920'de kararı sanıkların ele geçirildiklerinde yeniden yargılanmaları kaydıyla onayladı.

Mustafa Kemal'in başkanlığında yapılan toplantılarda meclise Büyük Millet Meclisi adının verilmesi kararlaştırıldı; meclis içinden bir icra heyeti oluşturulması ve meclis başkanının bu heyetin de başkanı olması öngörüldü. Mustafa Kemal imzasıyla yayımlanan genelgede meclisin açılacağı 23 Nisan Cuma günü yurdun her tarafında törenler düzenlenmesi istendi. O gün halkın da katılımıyla Hacı Bayrâm-ı Velî Camii'nde Mustafa Kemal'le birlikte cuma namazı kılan milletvekilleri oradan meclise geldi. İlk toplantı 115 üyenin katılımıyla en yaşlı üye Sinop milletvekili Şerif Bey'in başkanlığında açıldı. Davet sahibi ve Ankara milletvekili sıfatıyla söz alan Mustafa Kemal hangi şartlar altında toplanıldığını anlattı. Meclisin ilk önemli kararları 24 Nisan'da alındı ve başkan seçimi de yapıldı. 0 gün sık sık kürsüye gelen Mustafa Kemal, İtilâf devletleri ve İstanbul hükümetiyle ilişkiler yanında Arap dünyası, Sovyet Rusya ve bağımsızlıklarına kavuşmuş olan Kafkas devletleri Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan'a karşı izlenmesi gereken siyaset konusunda bazı ilkeler belirlemiş olduğunu gösterdi. Onun yaptığı öneriyle Hey'et-i Temsîliyye'nin görevinin sona erdiği kararlaştırıldı. Arkasından bir icra heyeti kurulmasına ilişkin olarak hazırlanan önergeyi okuyup bunun onaylanmasını istedi. Buna göre millete ait bütün işleri görmek, memleketin ve halifeliğin kurtuluşunu sağlamak amacıyla kurulan meclisin üstünde hiçbir kuvvet mevcut olmayacaktı. Hükümet teşkilâtı, esasta sorumsuz bir hükümet başkanı ile yasama yetkisine sahip denetleyici bir meclis ve meclisin güvenini taşıyan bir icra heyetinden oluşacaktı. Yürütme gücünü üstlenecek üyelere vekil denilecekti. Meclis başkanı, icra heyetinin de başkanı olarak meclis adına imzaya ve kararları onaylama yetkisine sahip olacaktı. Padişah ve İslâm halifesi, her türlü zorlama ve baskıdan kurtulup tamamen hür ve müstakil olarak kendini milletin sadık sinesinde gördüğü gün yüce meclisin tanzim edeceği kanunî esaslar dairesinde saygın yerini alacaktı. Geçici kaydıyla da olsa Anadolu'da bir hükümet başkanı ya da padişah kaymakamı meydana çıkarılmayacaktı. Başkan seçimine geçildiğinde Mustafa Kemal'den başka aday gösterilmedi ve böylece Mustafa Kemal, oylamaya katılan 120 üyeden 110'unun oylarıyla Büyük Millet Meclisi başkanı seçildi. Hükümetin kurulmasına ilişkin yasa

çıkarılıncaya kadar başkanlığını Büyük Millet Meclisi başkanının yapacağı altı üyeli Muvakkat İcra Heyeti oluşturuldu.

Büyük Millet Meclisi'nin açılışına kadar Ziraat Mektebi'nde kalan Mustafa Kemal yeni görevler üstlenince demiryolu istasyonundaki idare binasına taşındı. Ankara halkı, 1921 başlarında bugün Çankaya denilen semtte Bulgurluzâdeler'in malı olan iki katlı bağ evini satın alarak kendisine hediye etti. Mustafa Kemal evi ordu adına devir ve ferağ ettiğinden burası Ordu Köşkü diye anılır oldu. Köşk 1924'te bazı ilâvelerle bugünkü duruma getirildi. Ancak bu haliyle de ihtiyaca cevap vermediğinden 1932'de Pembe Köşk diye nitelenen yeni bir köşk yaptırıldı. Mustafa Kemal,

meclis ve hükümet başkanı olarak 13 Eylül'de meclise anayasa taslağı sayılabilecek bir halkçılık programı sundu. Bu metin başka önerilerin de eklenmesiyle 20 Ocak 1921'de Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu adıyla yasalaştı. Belirlenen maddeler dışında Kānûn-i Esâsî hükümlerini de saklı tutan bu yasanın temel felsefesi hâkimiyetin kayıtsız şartsız millette olduğunun vurgulanması ve kuvvetler birliği ilkesinin kabul edilmesiydi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurucusu. Büyük Millet Meclisi hükümetinin kurulması ile Millî Mücadele tek bir merkeze kavuştu. 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sevr Antlaşması Anadolu topraklarının bile paylaşıldığını gösterdi. Fakat bu varsayımlara karşı daha 1920 yılı dolmadan doğuda Ermeniler'e karşı ilk zafer kazanıldı. Bunu Batı Anadolu'da Yunanlılar'a karşı kazanılan İnönü zaferi izledi (10 Ocak 1921). Bazılarınca "çete savaşı" diye küçümsenen bu savaşı Mustafa Kemal "ülkenin kutsal topraklarını düşman istilâsından kurtaracak olan kesin zaferin başlangıcı" olarak niteledi. Öyle ki meclis kürsüsünden de Nâmık Kemal'in dizelerini, "Vatanın bağrına düşman dayasın hançerini / Bulunur kurtaracak baht-ı kara mâderini" şeklinde değiştirerek okumuştu. Büyük Millet Meclisi ordularının bu başarıları karşısında İngiltere, Fransa ve İtalya, 1921 Şubatında Londra'da düzenledikleri konferansa Ankara'yı da çağırmak gereğini duymuşlardı. Ancak bu toplantıya katılan Hariciye Vekili Bekir Sami Bey'in (Kunduh) söz konusu devletlere bazı imtiyazlar taşıyan sözleşmeler imzalaması Mustafa Kemal'in sert tepkisine yol açtı. Meclis görüşmelerinde bunların memleketin bütünlüğüne ve millî hâkimiyet ilkesine ters düştüğünü belirtince sözleşmeler reddedildi. Meclisin yeni

toplantı yılını açış konuşmasında da, “Artık yeis ve üzüntü günleri çok arkada kaldı. Biz hakkımızı, hayatımızı, memleketimizi, namusumuzu müdafaa ediyoruz ve edeceğiz. Meşrû isteğimizi tanımamak yüzünden akan ve akacak kanların mesuliyeti şüphesiz sebep olanlara ait olacaktır” diye geleceğe güvenini belirtti.

Öte yandan Batılı emperyalist devletlere ve onların rejimlerine karşı savaş açmış olan Sovyet Rusya’nın maddî ve mânevî desteğini sağlamada yararın ötesinde zorunluluk gören Mustafa Kemal onlarla ilişki kurmaya yöneldi. Bu konuda ayrıca Kâzım Karabekir’den destek alınca meclisin açılışından üç gün sonra Büyük Millet Meclisi başkanı olarak Lenin’e bir mektup yazıp emperyalistlere karşı iş birliği çerçevesinde cephane ve para yardımında bulunulmasını istedi. Yazışmalar sürerken 1920 Mayısında Moskova’ya önce özel bir heyet gönderildi ve arkasından da Ali Fuat Bey büyükelçi olarak tayin edildi (21 Kasım 1920). Sovyetler, üç livâdan biri olan Batum’u Türkiye’ye bırakmak istemediklerinden pazarlıklar hayli uzun sürdü; sonunda 16 Mart 1921’de Moskova’da bir Dostluk ve Kardeşlik Antlaşması imzalandı.

Çok geçmeden Yunanlılar İnönü’de ikinci defa yenilgiye uğratıldı (1 Nisan 1921). Mustafa Kemal’in kutlama telgrafında yer alan, Hamdullah Suphi’nin (Tanrıöver) kaleminden çıkmış değerlendirme ile İsmet Paşa bu savaşta “milletin mâkûs talihi”ni yenmişti. Üstelik bu başarı karşısında Fransızlar da Ankara Antlaşması’nı imzalayıp (20 Ekim 1921) işgal ettikleri Antep’ten ve Adana’dan çekildi. Söz konusu antlaşma ile Sancak diye anılan Antakya ve İskenderun özel bir statüye bağlanarak Suriye’ye bırakıldı. Ancak Mustafa Kemal “Hatay sorunu” adını verdiği bu kaybı hayatının sonlarında çözecekti.

Yunanistan ise İngiltere’nin desteğine dayanarak yeniden askerî harekâta girişti. Kral Kostantin İzmir’de “Bizans’a, Ankara’ya!” diye bağıran Rumlar’ın gösterileriyle karşılandı. Afyon ve Kütahya Yunanlılar’ın eline geçince Mustafa Kemal, Türk birliklerinin Sakarya doğusuna çekilmesinin yerinde olacağına karar verdi. Bu arada Eskişehir’in de elden çıkması Ankara’da büyük heyecana yol açtı, meclisteki görüşmelerde Mustafa Kemal’in ordunun başına geçmesi önerildi. Mustafa Kemal ise başkomutanın başarılı olabilmesi için geniş yetkilerle donatılmasını, ancak

bu yetkilerin belirli süreyle sınırlandırılmasını istemişti. Ertesi gün Rıza Nur ve arkadaşlarının verdiği bir önerge Başkumandanlık Kanunu olarak yasalaştı (5 Ağustos 1921). Başkomutan, Büyük Millet Meclisi'nin sahip olduğu bütün yetkileri taşıdığından yayımlayacağı emirler yasa gücünde kararnâme hükmünde olacaktı. Başkomutanlık süresi üç ayla sınırlandırılmıştı.

Başkomutan Mustafa Kemal, hemen o gün bir bildiriyle Yunanlılar'ın Anadolu'nun "harîm-i ismet"inde boğulacağına olan inancını dile getirmişti. 7 Ağustos'tan başlayarak birbiri arkasına Tekâlîf-i Milliyye adı verilen emirler yayımlandı. Bu emirlerle ordunun giyim kuşamdan başlayarak yiyecek, araç gereç ve silâh ihtiyacının karşılanması için vatandaşlardan mallarının belirli bir kısmını makbuz karşılığında orduya vermeleri istendi. Bunun için ilçelerde kaymakamların başkanlığında komisyonlar oluşturulacaktı. Vatandaşlara teslim ettikleri malların değerleri savaş sonrasında ödenecek, taşıt vasıtaları da iade edilecekti. Uygulamada her işlemin belgelenmesi öngörülmüştü, buna uymayanlar vatana hıyanet kanununa göre yargılanacaktı.

Bu sırada ilerleyen Yunanlılar, Sakarya'nın batısındaki Türk birlikleriyle karşı karşıya geldiler ve 23 Ağustos'ta saldırıya geçtiler. Böylece yirmi bir gün yirmi bir gece süren kanlı bir savaş başladı. Düşmanı yıpratıp sonunda kuvvetlerini bir yerde toplayarak gerekli darbeyi indirmeyi düşünen başkomutan ordularına, "Hatt-ı müdâfaa yoktur, sath-ı müdâfaa vardır. O satıh bütün vatandır. Vatanın her karış toprağı vatandaşın kanıyla sulanmadıkça düşmana bırakılamaz" emrini verdi.

Cephedeki kritik durum Ankara'da dalgalanmalara yol açtı ve her ihtimale karşı devlet dairelerinin Kayseri'ye taşınması için hazırlığa başlandı. Öte yandan savaş bütün hızıyla devam ederken Mustafa Kemal ata binerken ayağı kayıp düştüğünden köprücük kemiği kırıldı. Tedavi için Ankara'ya getirildi ve on gün istirahat

tavsiye edildi; fakat kendisi, ordusu savaşan bir başkomutanın dinlenemeyeceğini belirterek hemen ertesi gün cepheye döndü. Sonunda Yunanlılar Sakarya'nın batısına püskürtüldü (12 Eylül).

Sakarya zaferinin kazanılması üzerine Fevzi Çakmak ile İsmet İnönü, meclis başkanlığına gönderdikleri bir telgrafla Başkomutan Mustafa Kemal'e müşirlik rütbesiyle gazi unvanının verilmesini önerdiler. Aralarında Celâl Bayar, Hamdullah Suphi ve Refik Şevket İnce'nin de bulunduğu altmış sekiz milletvekilinin imzasıyla bu konuda başkanlığa bir kararnâme sunuldu. 19 Eylül 1921'de birleştirilerek oya sunulan önergeler oy birliğiyle kabul edildi. Mustafa Kemal ise teşekkür konuşmasında zaferin Türk ordusunca kazanıldığını vurgulayarak, "Mükâfatlandırmanızın hakiki muhatabı yine ordumuzdur" demişti.

Yunanlılar'ın henüz Anadolu'dan çıkartılmamış olması mecliste bazı eleştirilere sebep oldu. 1920 sonlarında mecliste çeşitli gruplar oluşmaya başlamış, Mustafa Kemal de bunlara karşılık Erzurum ve Sivas kongrelerine hâkim olan anlayışı sürdürebilmek için Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Grubu kurulmasına ön ayak olmuştu (10 Mayıs 1921). Gruplar arasında anlaşmazlık Sakarya'dan sonra başkomutanlık süresinin uzatılmasında meydana çıkmıştı. Konunun gündeme alındığı ve Mustafa Kemal'in katılmadığı oturumda (4 Mayıs 1922) bazı milletvekilleri başkomutanın meclisin hakkını zorla aldığını ve ordunun harekete geçecek güçte olmadığını öne sürdüler. Bu yüzden sürenin uzatılması için gereken oy sağlanamadı. Ancak iki gün sonraki gizli oturumda genel siyasal durum ve ordu hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunan Mustafa Kemal ordunun iki gündür başsız olduğunu, halbuki düşman karşısındaki bir ordunun başsız kalamayacağını vurgulayarak sözlerini, "Başkomutanlığı bırakmadım, bırakamam, bırakmayacağım" diye bitirdi. Tartışmalardan sonra yapılan oylamada sürenin üç ay daha uzatılması büyük çoğunlukla kabul edilmiş, bundan sonraki uzatmada ise muhalefetle karşılaşılmamıştı.

Müttefiklerin Türkiye konusunda yeni bir konferans toplayacakları anlaşıldığından Ankara'nın görüşlerini anlatabilmek için Hariciye Vekili Yusuf Kemal'in (Tengirşenk) Fransa ve İngiltere'ye gönderilmesine karar verildi. Mustafa Kemal'in başkanlığındaki Bakanlar Kurulu'nda kendisinin Padişah Vahdeddin'le görüşmesi de uygun bulundu. İstanbul'a giden Yusuf Kemal padişah tarafından kabul edildiğinde ona, "Büyük Millet Meclisi hükümeti sizin tarafınızdan Büyük Millet Meclisi'nin tanınmasını istiyor" demiş, fakat padişah buna hiçbir cevap vermemişti (Vatan Hizmetinde, s. 257). Onun Avrupa'daki temaslarından da bir netice alınamamıştı.

Bir meydan savaşından önce barış yollarını sonuna kadar kullanmaya çalışan Mustafa Kemal, Fransızlar'ı bu çizgiye çekebilmek için İzmit'te ünlü yazar Claude Farrer ile görüştü (21 Ocak 1922). Fransız İhtilâli'nin yıl dönümü olan 4 Temmuz'da Ankara'daki Fransız temsilciliğinde yaptığı konuşmada, "Ümit ederim ki hürriyet ve bağımsızlık için milyonlarca evlâdını topraklara gömmüş olan Fransa'nın bugünkü çocukları da Türkiyemizin haklı isteklerini kavramış bulunsunlar" demişti. Bununla da yetinmeyerek Kūtül'amâre'de Türkler'e esir düşen ve mütareke isteklerine aracılık yapan İngiliz Generali Townshend'den yararlanmak isteyerek Konya'da onunla buluştu (26 Temmuz 1922). Müttefiklerin kamuoyunu etkileyen bu buluşmalardan sonra Dahiliye Vekili Fethi Bey'in Paris ve Londra'ya gönderilmesi yararlı görülmüştü. Fakat o da olumlu bir sonuç alamamış ve Ankara'ya gönderdiği raporda, "Millî maksatlarımızın elde edilmesi ancak askerî hareketle kabil olabilecektir" demişti. Böylece 26 Ağustos 1922 sabahı Türk ordusu "Sat planı" diye adlandırılan plan uyarınca bütün cephe boyunca saldırıya geçti. 30 Ağustos'ta Dumlupınar'da etrafı sarılan Yunan tümenleri büyük kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Başkomutan Mustafa Kemal tarafından yönetildiği için o günkü savaşlara Başkomutan Savaşı adı verilmişti. Mustafa Kemal bunu 1363'te Sırplar'a karşı kazanılan Sırp Sındığı savaşına benzeterek Rum Sındığı savaşı diye nitelemiş, 1 Eylül'de de ordularına, "İlk hedefiniz Akdeniz'dir, ileri!" emrini vermişti. 9 Eylül'de İzmir'e varan Türk birlikleri hükümet konağına yeniden Türk bayrağını çektiler ve Bandırma'nın kurtarılmasıyla (18 Eylül) Batı Anadolu Yunanlılar'dan tamamıyla temizlendi. Sıra Doğu Trakya'nın kurtarılmasına gelmişti. Ancak Çanakkale'ye doğru ilerleyen birlikler karşılarında bu defa İngilizler'i buldu. Baş gösteren çarpışma ihtimali, Mustafa Kemal'in kararın Yunanlılar'ı saldırıya sevkeden tarafa ait olduğunu belirtmesi ve Fransız yüksek komiseri Pelle ile Franklen Bouillon'un ara buluculuk yapmalarıyla giderilerek mütareke görüşmelerine başlanması kararlaştırıldı. Mudanya'da yapılan ve Yunan temsilcisinin katılmadığı görüşmeler sonunda imzalanan mütareke ile (11 Ekim 1922) Doğu Trakya'nın boşaltılması sağlandı. İstanbul ve Boğazlar barış antlaşmasına kadar müttefiklerin elinde kalacaktı, fakat Refet Bey kumandasındaki seçme bir birlik ayın on dokuzunda İstanbul'a girdi.

Bu sırada müttefiklerin barış konferansına İstanbul ve Ankara hükümetlerini birlikte çağırmaları saltanatın konumunu gündeme getirmişti. Tevfik Paşa'nın görünüşte birliği korumak için Ankara'da seçilecek bir temsilcinin özel tâlimatla gönderilmesi yolundaki başvurusuna Mustafa Kemal, "Türkiye Devleti yalnız Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından temsil edilir" cevabını verdi. Söz konusu başvuru Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde de tepkilere yol açtı. Tartışmalar sürerken Sağlık Bakanı Rıza Nur ile Erzurum milletvekili Hüseyin Avni (Ulaş) yetmiş yedi arkadaşıyla birlikte bir önerge verip Osmanlı Devleti'nin sona erdiğinin karar altına alınmasını istediler. Rauf Bey ile Refet Bey bu önergeye karşı çıktılarsa

da önerge komisyona gönderildi. Bu arada toplanan Müdâfaa-i Hukuk grubunda saltanat sisteminin ömrünü doldurduğunu söyleyen Mustafa Kemal, meclisin 1 Kasım günkü toplantısında uzun bir konuşmayla halifeliğin nasıl ortaya çıktığını ve tarihî seyrini açıklayarak halifelikle saltanatın birbirinden ayrılabileceğini savundu. Mesele verilen önergelerle birlikte ortak komisyona havale edildi. Orada bu iki gücün birbirinden ayrılamayacağı görüşü dile getirilince söz alan Mustafa Kemal, Türk milletinin ayaklanarak egemenliğini kendi eline aldığını, bu durum karşısında sorunun bir gerçeği tesbit etmekten ibaret olduğunu vurgulayıp önergenin kabulünü istedi; aksi halde gerçeğin kendi yöntemine göre belirleneceğini, ancak belki birtakım kafaların kesileceğini de ekledi (Söylev, II, 505). Bu gözdağı karşısında Ankara milletvekili Mustafa Efendi, "Biz meseleyi başka bakımdan ele almıştık, açıklamalarınızdan aydınlandık" diyerek meseleyi Erzurum Kongresi'nden beri savunulan millî hâkimiyet açısından değerlendireceklerini belirtti. Böylece ortak komisyon iki maddelik bir karar tasarısı hazırladı. Bunda, Osmanlı saltanatının İstanbul'un işgal edildiği 16 Mart 1920 tarihinde sona erdiği hükmü yer aldı. Halifeliğe de meclisçe Osmanlı ailesinden seçilecekler getirilecekti. Taslak aynı gün mecliste açık oylamaya sunuldu. Saltanatın kaldırılmasına yalnızca Ziya Hurşit muhalif kalmıştı. Padişaha gelince Refet Bey durumu kendisine açıklayarak dilerse halife olarak kalabileceğini belirtmişti. Fakat kendini güven altında hissetmeyen son padişah İngilizler'le ilişki kurmaya yöneldi ve yüksek komiser Rumbold ile görüştü. 10 Kasım Cuma günkü hutbelerde Vahdeddin adı bazı camilerde eskisi gibi sultanhalife, bazılarında yalnızca halife olarak anıldı. 16 Kasım'da işgal orduları başkomutanı

General Harrington'a bir mektup yazan Vahdeddin İngiltere Devleti'ne iltica ettiğini bildirdi ve bir an önce İstanbul'dan başka bir yere götürülmesini talep etti. Ertesi gün Malaya zırhlısı ile Malta'ya götürüldü. Vahdeddin İngilizler'e sığınınca üzerindeki halifelik unvanının alınması gerekli görülmüştü. Meclisin 19 Kasım toplantısında ilk olarak Şer'iyye Evkaf Vekili Vehbi Efendi'nin bu durumda halifeliğin münhal olduğuna ilişkin fetvası okundu. Seçime geçildiğinde Sultan Abdülaziz'in oğlu ve Vahdeddin'in veliahdı Abdülmecid Efendi 148 oyla halife seçildi.

Saltanatın kaldırılmasıyla barış görüşmelerine Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin tek başına katılması sağlanmıştı. Lozan'da 20 Kasım 1922'de başlayan görüşmeler araya giren iki buçuk aylık bir kesintiyle iki devre olarak sürdürüldü. Konferansın bu kadar uzun ve çok çetin geçmesi orada yalnız Türk-Yunan savaşının sonuçlarının değil, 600 yıllık bir imparatorluğun çöküşünün meydana çıkardığı sorunların ve müttefiklerin Osmanlı Devleti'nden elde etmiş oldukları kapitülasyon denen imtiyazların da ele alınmasından kaynaklanmıştı. Mustafa Kemal'in tahmin ettiği gibi konferansta Şark meselesi yeniden çalışmalar içine sokulmuştu. Müzakereler boyunca Türk heyetine en büyük destek Mustafa Kemal'den gelmişti. Müttefiklerin Ocak 1923 sonlarında sunduğu taslağı kabul edilemez bulan Mustafa Kemal İzmir'de halkla konuşmasında, "Biz barış istiyoruz dediğimiz zaman tam bağımsızlık istiyoruz dediğimizi herkesin bilmesi gerekir. Bunu istemeye hakkımız ve gücümüz vardır. On yıl, yirmi yıl sonra aşağılanmış bir biçimde ölmektense şimdiden şeref ve haysiyetle ölmeyi tercih etmeliyiz" diye kesin bir tavır almıştı. İsmet İnönü de, "Memleketimi esarete mahkûm eden bir belgeye imza koyamam" deyince görüşmeler kesilmiş ve Türk delegasyonu Ankara'ya dönmüştü. Meclisteki görüşmelerde bazı milletvekilleri sert eleştirilerde bulunmuştu. Fakat Mustafa Kemal, Türk heyetinin kendisine verilen görevi çok iyi biçimde yerine getirdiğini, heyetin meclise değil hükümete karşı sorumlu olduğunu belirterek meclisin onlara mânevî güç vermesini dilemişti. 23 Nisan 1923'te yeniden başlayan görüşmeler 17 Temmuz'da tamamlandı. Heyet başkanlarının hükümetlerinden gereken imza yetkisini alabilmeleri için metnin 24 Temmuz'da imzalanması kararlaştırıldı. İnönü de hükümete başvurdu, ancak başından beri kendisini pek desteklemeyen Rauf Bey'den gerekli yetkiyi alamadı. Bu sebeple durumu Mustafa Kemal'e bildirmek gereğini duydu. Bu anlaşmazlığın sebeplerini çok iyi bilen Mustafa Kemal,

Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanı ve başkomutan sıfatları ile İnönü'ye imza yetkisi verdi. Böylece antlaşma 24 Temmuz 1923'te imzalandı.

Lozan'da Boğazlar'da Türk hâkimiyeti tam anlamıyla sağlanamamış, Musul yöresinin geleceği de İngiltere ile yapılacak görüşmelere bırakılmıştı. Antlaşma Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde on dörde karşı 213 oyla onaylandı. Musul sorununu çözme aşamasına gelindiğinde ise İngiltere'nin uluslararası düzeyde giriştiği siyasî manevralar karşısında Mustafa Kemal yeni bir savaşı bile göze almıştı. Fakat sorunun Milletler Cemiyeti'ne götürülmesine karşılık içteki bazı anlaşmazlıklar ve baş gösteren Şeyh Said ayaklanması sebebiyle Musul'u Türkiye'ye katma fırsatı bulunamamıştı. 5 Haziran 1926'da imzalanan Ankara Antlaşması ile bu yöre Irak'a bırakıldı, ancak petrol gelirlerinin % 10'unun yirmi beş yıl süreyle Türkiye'ye ödenmesi hükme bağlandı.

İşgalci müttefikler 6 Ekim 1923'te Türk bayrağını selâmlayarak İstanbul'dan ayrıldı. Bu durumda yeni devletin başşehrinin kesin olarak belirlenmesi kaçınılmaz olmuştu. Mustafa Kemal ve arkadaşları Millî Mücadele'nin kalbi olan ve coğrafî konumu sebebiyle de güvenli bölge sayılan Ankara'dan yana tavır aldılar. Sonunda İsmet İnönü ve arkadaşlarının verdiği önergenin kabul edilmesiyle Ankara Türkiye Devleti'nin başşehri oldu (13 Ekim 1923).

Barış görüşmeleri sırasında meclisteki gruplar arası sürtüşmeler daha da artınca Mustafa Kemal, Halk Fırkası adıyla bir parti kurmaya karar verdiğini açıkladı (6 Aralık 1922). Bunun gerekçelerini de kurtuluş zaferini siyaset, iktisat ve idarede yapılacak atılımlarla bir inkılâp ile tamamlamak, yapılacak düzenlemeleri bir programa bağlamak, izlenecek programı kişisellikten kurtarmak ve kurulacak partiyi halkçılık esasına oturtmak biçiminde özetlemişti. Bu sırada, Büyük Millet Meclisi seçimlerinin de yenilenmesine karar verildiğinden Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Grubu'nun başkanı olarak bir seçim bildirisi yayımlayıp (8 Nisan 1923) kurulacak partiye ve inkılâba temel olmasını öngördüğü ilkeleri açıklamıştı. "Dokuz umde" diye adlandırılan bu bildiride bütün düzenlemelerde millî hâkimiyet ilkesine göre hareket edileceği vurgulanırken ham maddesi bulunan sanayinin kurulmasının teşvik edileceği, demiryolları yapımına öncelik verileceği, kalkınma için devletçe gerekli tedbirlerin alınacağı, özel

girişimciliğin korunacağı ve ilköğretimde öğretimin birleştirileceği belirtilmişti. Halk Fırkası'nın kuruluşu İzmir'in kurtuluş yıl dönümü olan 9 Eylül 1923'te açıklandı. Genel başkanlığa Mustafa Kemal seçildi, düzenlenen tüzükte Halk Partisi'nin bir ihtilâl partisi değil bir inkılâp partisi olduğu belirtildi. Halk egemenliği kavramı görüşülürken bunun cumhuriyet anlamına gelip gelmediği tartışıldı. Mustafa Kemal 27 Eylül 1923'te verdiği bir demeçte mevcut anayasanın, "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" diye başlayan 1. maddesini okuyarak

bunu cumhuriyet diye özetlemenin mümkün olduğunu söyledi. Fakat bu durumun anayasal zemine oturtulması ve yeni devlete gerçek adının verilebilmesi için Fethi Bey hükümetinin istifasıyla başlayan bunalımı beklemek gerekti. Meclisteki gruplar güvenoyu alacak bir kabine oluşturmayı başaramayınca 28-29 Ekim akşamı Çankaya Köşkü'nde bazı arkadaşlarıyla bir değerlendirme yapan Mustafa Kemal çıkış yolunu, "Yarın cumhuriyet ilân edeceğiz" diye açıkladı. Bunu sağlamak için de İsmet İnönü ile birlikte anayasada yapılması gereken değişiklik metnini hazırladı. Sorun 29 Ekim sabahı önce Halk Fırkası grubunda tartışıldı. Abdurrahman Şeref mevcut durumu, "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir. Kime sorarsanız sorunuz bu cumhuriyettir; doğan çocuğun adıdır. Ama bu ad kimilerine hoş gelmezmiş, varsın gelmesin" diye özetlemişti. Grup toplantısından sonra meclis genel kuruluna geçildi. Anayasa Komisyonu'nun "Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun Bazı Mevâddının Tavzîhan Tâdiline Dair Kanun" başlığı altında düzenlediği maddeler ele alındı. Bununla 1. maddenin sonuna, "Türkiye Devleti'nin şekli cumhuriyettir" hükmü eklendi. Cumhurreisinin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce kendi üyeleri arasından seçilmesi kabul edildi. Bu değişiklikle meclis hükümeti sisteminden kabine sistemine geçildiğinden başvekilin cumhurreisince meclis içinden seçilmesi, onun da diğer bakanları seçmesi öngörülmüştü. Tasarı oylamaya katılan 158 üyenin oy birliğiyle kabul edildi. Bunun arkasından cumhurreisi seçimi yapıldı. Oturuma başkanlık eden İsmet Eker, Mustafa Kemal'in 158 üyenin oy birliğiyle cumhurreisi seçildiğini açıkladı. Teşekkür için kürsüye gelen Mustafa Kemal de sözlerini, "Türkiye Cumhuriyeti dünyada işgal ettiği yere lâyık olduğunu eserleriyle kanıtlayacaktır. Türkiye Cumhuriyeti mutlu, muvaffak ve muzaffer olacaktır" diye bitirmişti. Mustafa Kemal, 1927, 1931 ve 1935 seçimlerinden sonra da oylamaya katılan milletvekillerinin oy birliğiyle

cumhurreisi seçildi.

Devrimleri. Mustafa Kemal için artık en ideal rejim olarak gördüğü cumhuriyeti benimsetme ve onu geliştirme dönemi başlamıştı. Bu da ancak inkılâp sayılacak yeni atılımlarla gerçekleştirilebilecekti. Aslında o Türk Kurtuluş Savaşı'nı Millî Mücadele ve onu izleyen inkılâplar dönemi olarak iki aşamalı bir bütün halinde görüyordu. 1931'de bunu, "İstiklâl Harbi Şark'ın dinî, içtimaî ve siyasî baskısıyla Garp devletlerinin siyasî, ekonomik zorbalığından uzak, yeni ve tam bağımsız bir Türk devleti kurmak için girişilen çok yönlü millî mücadelelerin, diğer bir ifadeyle kurtuluş hareketinin tamamıdır" diye ifade etmişti.

Cumhuriyet'in işleyişini belirleyecek anayasa çalışmaları sürdürülürken 1924 Martında yeni rejime esas olacak laiklik yolunda yasal düzenlemeler gerçekleştirilmişti. Saltanatın kaldırılması ile boşlukta kalan, ancak geçen sürede yönetimde iki başlılık görüntüsü vererek halk egemenliğine dayalı sistemin sağlıklı işlemesini güçleştireceği anlaşılan halifelik makamının da kaldırılması, bunun yanında sorunun bütünüyle çözülmesi için Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvedilmesi ve eğitim öğretimin laikleşmesini sağlayabilmek için ilköğretim kurumlarının birleştirilmesi (tevhîd-i tedrîsât) gerekli görülmüştü. Mustafa Kemal, 1 Mart 1924'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yeni çalışma dönemini açarken halifeliğin kaldırılması ve öğretimin birleştirilmesi konularında şunları söylemişti: "Mensubu olmakla memnun ve mesut olduğumuz İslâm dindarlığını yüzyıllardan beri uygulandığı biçimiyle bir siyaset aracı olma durumundan kurtarıp yüceltmenin çok gerekli olduğu hakikatini müşahede ediyoruz. Mukaddes ve ölümsüz olan inançlarımızı ve vicdanî kanaatlerimizi, karışık ve değişken olan her türlü çıkar ve ihtiraslara sahne olan siyasetten ve siyasetin bütün unsurlarından bir an önce ve kesinlikle kurtarmak milletin dünyaya ve âhirete ait saadetinin emrettiği bir zarurettir. Ancak bu sayede İslâm dindarlığının yüceliği belirginleşir." Arkasından, "Eğitim ve öğretimin birleştirilmesi ilkesinin vakit kaybetmeksizin uygulanması gereğini müşahede ediyoruz" diyerek tevhîd-i tedrîsâta gidilmesi zamanının geldiğine de işaret etmişti. Ertesi gün Halk Fırkası grubunda yapılan görüşmelerde söz konusu üç düzenlemenin birlikte yapılması uygun bulundu. Bunu sağlayacak yasaların hükümet tasarıları olarak değil milletvekilleri önerileri olarak meclise sunulması tercih edilmişti. Böylece 3

Mart 1924'te "laiklik kanunları" diye anılan üç önemli yasa kabul edilerek yürürlüğe konuldu. Halifeliğin kaldırılmasına ve Osmanoğulları ailesinin vatandaşlıktan çıkarılmasına ilişkin 431 sayılı yasada, "Halife hal'edilmiştir. Hilâfet, hükümet ve cumhuriyet mâna ve mefhumlarında mündemiç olduğundan hilâfet makamı mülgadır" hükmüne yer verilmişti.

Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu adıyla hazırlanan anayasa tasarısının meclisteki görüşmelerine 9 Mart'ta başlanılmış ve ancak 20 Nisan 1924'te sonuçlanmıştı. Tartışmalar anayasanın bir kurucu meclisçe hazırlanması, Büyük Millet Meclisi yanında ikinci bir meclise gerek olup olmadığı, cumhurbaşkanına meclisi dağıtma yetkisinin verilip verilmemesi, cumhurbaşkanına tanınan veto yetkisinin sınırları ve başkomutanlığın nasıl temsil edileceği üzerinde yoğunlaşmıştı. İkinci bir meclis önerisi taraftar bulmadı. Mustafa Kemal'in cumhurbaşkanı olarak gerektiğinde meclisi dağıtma yetkisine sahip olması yolundaki isteği kabul edilmedi ve veto yetkisi de sınırlandırıldı. Bunların dışında tasarıda otuz yaşını bitiren her Türk'ün milletvekili seçilebileceğine ilişkin maddesi değiştirilerek yalnız erkeklere bu hak tanınmıştı. Türk kadınının seçme ve seçilme hakkını kazanabilmesi için daha on yılın geçmesi gerekecekti.

3 Mart 1924 tarihli yasalarla Mustafa Kemal'in tasarladığı laik düzenin temelleri atılmıştı. Çok geçmeden Medenî Kanun'un kabul edilmesiyle de (17 Şubat 1926) kişi ve toplum hayatındaki dönüşüm daha da belirginleşmişti. Fakat 1924 anayasası görüşmeleri, Mustafa Kemal'in başkanlığını üstlendiği Halk Fırkası'na muhalif bir siyasî örgütlenmenin meydana çıkacağını göstermişti. Böylece Cumhuriyet'in ilk yılını tamamlamasının hemen ardından Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası adıyla yeni bir parti kurulmuştu

(17 Kasım 1924). Mustafa Kemal'in Millî Mücadele arkadaşları Kâzım Karabekir, Rauf Orbay, A. Fuat Cebesoy ve A. Adnan Adıvar bu partide yer aldı. Halk Fırkası'nın inkılâpçılığına karşılık yeni parti terakkiyi benimsemiş, bir yönüyle de gelenekçi bir yol izlemeyi kabul etmişti. Tüzüğündeki, "Parti dinî efkâr ve inançlara saygılıdır" hükmü bir bakıma doğaldı, ama kısa bir süre önce kaldırılan halifelikle ilgili tartışmaların sürdüğü dönemde laiklik anlayışı ile kolayca bağdaştırılamayacak ideolojik bir içerik de taşıyordu. Nitekim buna dayalı tartışmalar hemen başladı. Bu

sırada Hakkâri yöresinde bir Nestûrî ayaklanması baş göstermiş, onu takip eden Şeyh Said ayaklanması (13 Şubat 1925) etkisi yıllarca sürecek olan bir iç meseleye yol açmıştı. Musul sorununu kendi lehlerine çözmeye çalışan İngilizler bu ortamdan yararlanmaya yönelmişti. Bağdat'taki Fransız yüksek komiseri, hükümetine sunduğu raporda bu ayaklanmayı İngilizler'in uğradığı yenilgiden sonra hiç affetmedikleri Mustafa Kemal'e ve Ankara'daki meclise karşı yürüttükleri siyasetin bir halkası olarak nitelemişti. Başvekil Fethi Okyar, Otuzbir Mart Vak'ası'na benzettiği bu harekete karşı Cumhuriyet'i korumak için her türlü tedbirin alınacağını söylemişti, ancak meclis kendisine güvensizlik oyu verince istifa etmişti. Yeniden başbakanlığa atanan İsmet İnönü ise öncelikle Takrîr-i Sükûn adı verilen ve ayaklananların İstiklâl mahkemelerinde yargılanmasını öngören bir yasanın yürürlüğe konulmasını gerekli görmüştü. Sonunda ayaklanma bastırıldı ve bu arada Şark İstiklâl Mahkemesi, Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'nın ayaklanma bölgesindeki şubelerinin kapatılmasına karar verdi. Çok geçmeden Vekiller Heyeti, Takrîr-i Sükûn Kanunu'na dayanarak partinin bütünüyle kapatılmasını kararlaştırdı (3 Haziran 1925).

1 Eylül 1926'da Mustafa Kemal'e karşı bir suikast girişiminde bulunulması siyasal görüş ayrılıklarına yeni bir boyut getirdi. I. Büyük Millet Meclisi'nde sert eleştirileriyle tanınan Ziya Hurşit'in bazı kişilerle anlaşarak İzmir'i ziyaret edecek cumhurbaşkanını öldürme girişiminde bulunması ziyaretin bir gün gecikmesiyle gerçekleşmemiş ve suikastçılar bir ihbar üzerine yakalanmıştı. Olaya İstiklâl Mahkemesi'nce el konulduğunda Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'nın eski milletvekillerinden bazıları hadiseye karıştıkları, bazı eski İttihat ve Terakkî mensupları da partiyi canlandırmaya çalıştıkları gerekçesiyle soruşturma kapsamına alındı. Sonunda Ziya Hurşit ile birlikte on dört kişi idam cezasına çarptırıldı (13 Temmuz 1926). Ankara'da görülen dava neticesinde eski Maliye bakanı Câvid Bey ile üç arkadaşı anayasayı değiştirmeye giriştiklerinden ötürü idama, Rauf Orbay on yıl sürgün cezasına mahkûm edildi; aralarında Adnan Adıvar ile Hüseyin Cahit Yalçın'ın bulunduğu öteki sanıklar ise beraat etti.

Bu sırada Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ikinci döneminin de sonuna gelindiğinden 1927'de yeni seçimlere gidildi. Bu sebeple Cumhuriyet Halk Fırkası genel başkanı sıfatıyla bir bildiri yayımlayan Mustafa Kemal Türk

tarihinin askerî zaferlerle dolu olduğunu, ancak bu zaferlerden sonra toplum hayatını ve milletin geleceğini etkileyecek önemli düzenlemeler yapılmadığını hatırlatıp kendisinin ve partisinin özellikle bu inkılâp üzerinde durduğunu belirtti. Parti teşkilâtına yayımladığı bir genelgede de milletvekillerinin özel hayatlarında, ekonomiyi ve maliyeyi ilgilendiren çalışmalarında devletin resmî yasaları ile bağlı olmalarının zorunlu olduğunu ve aslî görevlerini şahsî çıkarları uğruna küçük düşürmemeleri gerektiğini vurguladı. İki dereceli yapılan seçimler sonucunda bütün seçim çevrelerinde Cumhuriyet Halk Fırkası adayları kazandı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi yeni döneme başlamadan önce parti kurultayının toplanması uygun görüldü. Sivas Kongresi, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ilk kurultayı olarak kabul edildiğinden bu ikinci kurultayın 15 Ekim 1927'de yapılması kararlaştırıldı. O gün Türkiye Büyük Millet Meclisi binasında (bugün Cumhuriyet Müzesi) düzenlenen kurultayı açan Mustafa Kemal seçimlerde halkın, kendi partisine gösterdiği desteğe teşekkür ettikten sonra, "Geleceğe yönelik tedbirler hakkında görüş alışverişinde bulunmadan önce geçmişe ait olaylar hakkında açıklamalarda bulunmak ve yıllardır süren faaliyetlerimizin ve yaptıklarımızın milletimize hesabını vermenin görevim olduğu kanaatindeyim" diyerek gündemdeki konular dışında uzun açıklamalarda bulunacağını belirtti.

Kurultayda parti tüzüğünde önemli değişiklikler yapıldı. "Genel Esaslar" bölümünde, "Cumhuriyet Halk Partisi, Cemiyetler Kanunu'na göre kurulmuş cumhuriyetçi, halkçı, milliyetçi siyasî bir cemiyettir. Parti din ve devlet işlerinde dinle dünyayı birbirinden ayırmayı en önemli esaslardan sayar" hükümlerine yer verildi. Böylece cumhuriyetçilik, halkçılık, milliyetçilik ve laiklik partinin esasları olarak belirlendi. Partiyle ilgili kararların alınmasından sonra kürsüye gelen Mustafa Kemal "Nutuk" diye anılan konuşmasına başladı. 15 Ekim 1927 sabahı başlayan konuşma otuz altı saat otuz bir dakika sürdü ve 20 Ekim günü sona erdi. Mustafa Kemal, dokuz yıllık bir dönemin tarihçesi olan nutkunu millî varlığı sona ermiş sayılan büyük bir milletin istiklâlini nasıl kazandığını, ilim ve tekniğin son ilkelerine dayanan millî ve çağdaş bir devletin nasıl kurulduğunu anlatmak olarak değerlendirmişti. Nutuk'ta Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışına kadar geçen olaylar belgelere dayanılarak bütün ayrıntılarıyla verilmişken ondan sonraki olaylar devlet arşivlerinde pek çok belge

bulunduğu gerekçesiyle özetlenmiştir. Aynı zamanda bu kısımda hakkındaki eleştirilere cevaplar vermeye de yönelmiştir. 0, nutkunu “en büyük eserim” diye nitelediği Cumhuriyet’i gençliğe emanet ettiğini belirten özdeyiş değerindeki seslenişle bitirmişti. Kurultayı izleyenlerin aktardıklarına göre bu sırada sesi titremiş ve gözleri yaşarmıştı (bk. NUTUK)

Cumhuriyet Halk Fırkası devrimci bir parti olarak kendine özgü bir kimlik kazanmış demekti. Ancak Mustafa Kemal bir süre sonra onun çalışmalarını eleştiren ikinci bir partinin bulunmasını yararlı gördü. Bu defa güvendiği arkadaşı Fethi Okyar’a bir muhalefet partisi kurdurdu. Ayrıca çok partili hayatı sürekli kılabilmek için partiler arası ilişkileri belirli kurallara

bağlamak istedi. Bu amaçla Fethi Okyar’la karşılıklı mektuplarla bir tür anlaşma bile yaptı. 1930 Ağustosunda Yalova’da yapılan görüşmeler sonunda Fethi Okyar cumhurbaşkanına tam ve gerçek Cumhuriyetçi ve bütün anlamı ile laik, ancak Cumhuriyet Halk Fırkası’nın maliye, ekonomi ve iç siyasetinin birçok noktasına karşı bir parti kurmak istediğini bildirmiş, o da yeni partinin laik Cumhuriyet esaslarına bağlı kalmak şartıyla her türlü faaliyette bulunabileceğini belirtmişti. Fakat Serbest Cumhuriyet Fırkası adıyla kurulan (12 Ağustos 1930) bu yeni partinin de ömrü uzun olmadı. Ekonomide serbestliği savunan yeni parti devlet yatırımlarına, özellikle de demiryolu yapımına karşı tavır almıştı. Partiler arasındaki görüş ayrılıklarının yapılan belediye seçimlerinde çatışma aşamasına varması ve yer yer laikliğe aykırı seslerinin yükselmesi karşısında Serbest Cumhuriyet Fırkası yöneticileri partilerini kapatmaya karar verdi (16 Kasım). Ondan birkaç gün sonra kurulmuş olan iki küçük partinin de kapanmasıyla yeniden tek partili düzene dönüldü. Laiklik karşıtı hareket çok geçmeden bu defa Menemen’de patlak verdi. Bu olayda bir yedek subay olan Kubilay’ın boğazının kesilerek şehid edilmesi Mustafa Kemal’in çok sert tepkisine yol açmış, suçlular askerî mahkemede yargılanarak idama mahkûm edilmişti. Sebepleri farklı da olsa her iki girişimden de beklenen sonuç alınamayınca çok partili düzene geçmek için artık üçüncü bir deneyimde bulunulmadı. Ancak Mustafa Kemal, tek parti içinde demokratik bir hava oluşturmaya ve mecliste Cumhuriyet Halk Fırkası mensubu olmayan üyelere de yer vermeye çalıştı. 1931 seçimlerinde yirmi iki seçim çevresinde Cumhuriyet Halk Fırkası’nca aday gösterilmedi ve böylece meclise bağımsız yirmi milletvekili girdi. Aynı yöntem 1935 seçimlerinde de uygulandı.

Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kapatma kararı almasının ardından Menemen Olayı'nın doğurduğu olumsuzluklara dünya ekonomik bunalımının etkisiyle baş gösteren sıkıntıların da eklenmesi Mustafa Kemal'i yeni bazı önlemler almaya yöneltti. Ülkenin durumunu yakından izlemek için 1930 Kasımında yanına bakanlıklardan temsilciler de alarak büyük bir yurt gezisine çıktı. Hemen her yerde vatandaşlar pahalılıktan, iş yerlerinin kapanmasından ve işsizlikten şikâyetçi olmuşlardı. Bu durum karşısında devleti ekonomik hayatta da etkili kılmanın kaçınılmaz olduğuna karar verilmişti. Bu da devletçilik ilkesinin kabulü demekti. Nitekim kendisi Cumhuriyet Halk Fırkası İzmir Kongresi'nde yaptığı konuşmada (27 Ocak 1931), "Partimizin izlediği program her yönüyle demokratik, halkçı bir program olmakla birlikte ekonomi açısından devletçidir" diyerek bundan böyle devletçi bir siyaset takip edileceğini söylemişti. Ankara'ya döndükten sonra da uygulanacak programa milletin ne ölçüde katılacağının belirlenebilmesi için milletvekili seçimlerinin yenilenmesi öngörülmüştü. Bu sebeple yayımladığı seçim bildirisinde 1927 kurultayında kabul edilen dört ilkeye devletçilik ve inkılâpçılığın ekleneceğini açıklamıştı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin üçüncü dönem çalışmalarına başlamasından sonra toplanan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın üçüncü büyük kurultayında (10-17 Mayıs 1931) partinin programı yeniden düzenlendi. Programın ilk bölümüne "Esaslar", ikinci bölümüne "Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Ana Vasıfları" başlığı verilmişti. Giriş bölümünde de partinin güttüğü bütün bu esasların Kemalizm prensipleri olduğu vurgulanmıştı. Devletin esas nizamı olarak, "Türkiye milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve devrimci bir cumhuriyettir" denilmiş ve bu ilkelerin tanımlarına yer verilmişti. Programda "Kemalizm prensipleri" diye nitelenen, ancak daha sonraki yıllarda "Atatürk ilkeleri" diye anılan söz konusu ilkeleri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür: Milliyetçilik. Parti, ilerleme ve gelişme yolunda ve milletlerarası temas ve ilişkilerde Türk toplumunun çağdaş milletlerle yanyana yürümekle beraber kendine özgü nitelikleri ve başlı başına bağımsız hüviyetini korumayı esas alır. Devletçilik. Özel faaliyet ve çalışma esas olmakla beraber en kısa zamanda milletimizi refaha ve yurdu bayındırlığa kavuşturmak için yüksek yararların gerektirdiği işlerde ve ekonomik alanda devleti fiilî surette ilgilendirmek başlıca esaslardandır. Devlet doğrudan doğruya ekonomik girişimlerde bulunmakla beraber özel

girişimlere de imkân tanır, yapılmakta olan işleri düzenler ve kontrol eder. Devletin doğrudan doğruya hangi ekonomik girişimlerde bulunacağını ancak millî yüksek yararlar gösterir. Bu lüzum üzerine devletin doğrudan doğruya kendi yapmaya karar verdiği iş eğer özel bir girişimci elinde bulunuyorsa onun alınması ancak özel bir yasa çıkarmaya bağlıdır. Bu zarar oranlanırken gelecekteki kazanç ihtimalleri hesaba katılmaz. Laiklik. Parti bütün kanunların, tüzük ve usullerin yapılışında ve toplanışında en son bilim ve teknik esasları ile yüzyılın ihtiyaçlarına uyulmasını prensip olarak kabul etmiştir. Din bir vicdan işi olduğundan parti, dini dünya ve devlet işleriyle siyasetten ayrı tutmayı milletimizin çağdaş uygarlık yolunda ilerlemesi için başlıca şartlardan sayar. İnkılâpçılık (Devrimcilik). Parti devlet yönetiminde tedbir almak için aşamalı ve evrimci prensiple kendini bağlı tutmaz. Milletimizin sayısız özverilerle başarmış olduğu devrimlerden doğan ve olgunlaşan prensiplere bağlı kalmak ve onları korumak parti için esastır.

1931 kurultayının yapıldığı yıl okullar için ders kitabı olarak hazırlanan ve Afet İnan imzasıyla yayımlanan, fakat gerçekte birçok bölümü Mustafa Kemal'in kaleminden çıkan Medenî Bilgiler kitabında bu ilkelere ilişkin tanımlamaların Cumhuriyet Halk Partisi programındaki tanımlarla örtüşmesi bunların Mustafa Kemal'e ait olduğunu gösterir. Partinin 1935 kurultayında anlatımı yalınlaştırılarak olduğu gibi alınan altı ilke, 5 Şubat 1937'deki anayasa değişikliğiyle 2. maddenin içerisine konularak devletin ilkeleri haline getirilmiştir. Bu durum 1960 ihtilâline kadar sürmüş, 1961 anayasasında bunlar metinden çıkarılmıştır.

Bu kavramlar, Cumhuriyet Halk Partisi programı dışında Atatürk'ün sağlığındaki yayınlarda da Kemalizm olarak nitelendirilmiştir. Tekin Alp ve Şeref Aykut 1936'da basılan kitaplarına Kemalizm adını vermişlerdir.

Peyami Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar adlı eserinde (1938) devrimi Kemalist hareket olarak değerlendirmiştir. Yeni Türkiye'yi tanıtmak için çıkarılan dergiye de La Turguie Kemalist denilmiştir. Dışişleri Bakanlığı'nda dört yabancı dilde yayımlanan Fotoğraflarla Türkiye albümünde, "Kemalizm'in cihanı telakki tarzı Avrupaîdir, fakat temeli Türk'tür" denilerek bunun kültür içerikli bir dönüşüm olduğu vurgulanmıştır. O, Kemalizm hareketini yani giriştiği devrimi asla bir

dogma ya da bir doktrin olarak görmemiştir. Bir devrim partisinin doktrinin belirlenmesi yolundaki telkinlerini de, “Doktrine gidersek o zaman donar kalırız” diye kabul etmemiştir.

Ayrıca devrimi Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki uygulamalarda olduğu gibi eskilerin yanına yenilerini ekleme olarak da görmüyordu. Bu görüşünü, “İnkılâp mevcut kurumları zorla değiştirmek demektir. Türk milletini son yüzyılda geri bırakmış olan kurumları yıkarak yerlerine milletin en yüksek medenî ihtiyaçlarına göre ilerlemesini sağlayacak yeni kurumları koymuş olmaktır” diye yazdırmıştı (İnan, s. 250). Ankara Hukuk Mektebi’nin açılışında (5 Kasım 1925) girişilen devrimin ihtilâl anlamından çok daha geniş bir değişikliği ifade ettiğini belirtmişti. Önceden düşünülmüş olmasına rağmen kendi içinde bir sıraya konulan ve uygun ortam bulunduğunda birer birer gerçekleştirilen bu devrim, belirli bir bütünlük aldığında da onu kendisine mal etmeyip genel Türk devrimi diye nitelemiştir. 9 Mart 1935’te Cumhuriyet Halk Partisi kurultayını açarken bunu, “Uçurum kenarında yıkık bir ülke... Türlü düşmanlarla kanlı boğuşmalar. Yıllarca süren savaş... Ondan sonra içeride ve dışarıda saygı ile tanınan yeni vatan, yeni sosyete, yeni devlet... Ve bunları başarmak için aralıksız devrimler... İşte Türk genel devriminin kısa bir diyemi” olarak dile getirmişti. Onun devrimi gerçekleştirmek için şöyle bir strateji uyguladığı görülmektedir: Fikrî hazırlık; uygun zamanı seçmek ve gerekirse uygulamayı zamana yaymak; çevreyi ve toplumu olabildiğince hazırlamak; kısa sürede sonuç alabilmek için eskiyi tamamıyla kaldırmak; uygulamayı yakından izlemek, ayrıcalık tanımamak, gerekenlere yetkiyle birlikte sorumluluk vermek; gerekiyorsa bazı düzeltmeler yapmak. Türk devrimi, önceden belirlenmiş bir modele dayanmadığı ve tamamıyla Atatürk’ün düşünce ve tasarımına göre gerçekleştirildiği için devrimin fikrî öncüsü de odur. Kendisi bu özelliği, “Türk demokrasisi Fransa devriminin açtığı yolu izlemiş, ancak kendine özgü belirleyici nitelikte gelişmiştir” diye belirtmiştir.

Devrim aşamalarında dikkati çeken en büyük özelliklerden biri onun girişimde bulunmak için en uygun zamanı seçmedeki sezgisi ve yeteneğidir. Tasarladıklarını yakın çevresine bile açmayıp kendi ifadesiyle “birer millî sır” olarak saklamıştır. Fakat laiklikte ve kadınlara tanınan haklarda olduğu gibi bazı önemli ve çok yönlü düzenlemeleri aşamalı olarak zamana

yaymıştır. Harekete geçmeden önce yakın çevresiyle görüş birliği sağlamak istemekte, arkasından basına gereken açıklamaları yaparak gelecek tepkileri değerlendirmekte, gerekirse ülkenin durumunu yakından görmek ve halkın nabzını yoklamak için yurt gezilerine çıkmaktaydı. Şapka giyilmesini zorunlu kılmadan önce başına bir panama şapka koyarak İnebolu ve Kastamonu gezisine çıkması, yeni Türk alfabesinin komisyonca belirlenmesinin ardından Trakya'da ve Anadolu'da bu harfleri öğretmeye ve tepkileri belirlemeye çalışması bu eğilimini göstermektedir.

Türk kurtuluş hareketi başından beri millîci bir hareket olarak tanınmıştı. Bu sebeple yeni devletin kuruluşuyla birlikte başlayan devrimin ana öğesi de millet ve milliyetçilik oldu. Cumhuriyet Halk Partisi programında millet ve milliyetçilik kavramlarına büyük önem atfedip değişik yorumlara yer vermemek için onları tanımlayan Atatürk Medenî Bilgiler'de bu kavramlar üzerinde daha da ayrıntılı biçimde durdu. Öncelikle, "Millet, dil, kültür ve ülkü birliğiyle birbirine bağlı vatandaşların oluşturduğu siyasal ve toplumsal bir heyettir" diye genel bir tanım vermiş, fakat hemen arkasından, "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir" biçiminde özel bir tanımlama yapmıştır. Dil-kültür-ülkü gibi üç esasa dayandırılan bu tanımlar Atatürk'ün millet kavramına tamamıyla kültürel bir içerik verdiğini kanıtlamaktadır. Onun milliyetçilik anlayışı da bu yönde olup temel düşünceyi ferde, insana verilen değer oluşturur. Milliyetçilikte gözettiği ilk amaç her alanda tam bağımsızlığı sağlamak olmuştur. Bunun sınırlarını da, "Tam bağımsızlık demek, şüphesiz siyaset, maliye, iktisat, adalet, askerlik, kültür gibi her alanda tam bağımsızlık ve özgürlük demektir" şeklinde belirtmiştir. Mustafa Kemal milliyetçilik anlayışında ırkçılık, panturanizm, panislâmizm ve ümmetçilik gibi aşırı sayılan akımlara asla yer vermemiştir. Kendisi bu tür akımların zararlarının görüldüğünü hatırlatarak, "Biz, böyle yapmadığımız ve yapamadığımız kavramlar üzerinde koşarak düşmanlarımızın sayısını ve üzerimize yaptıkları baskıları arttırmaktansa tabii sınıra, yasal sınıra çekilelim, haddimizi bilelim" demiştir. Bu sebeple içte ve dışta izlenmesi gereken yolu, "Yurtta sulh, cihanda sulh" diye formüle etmiştir.

Öte yandan 10. yıl nutkunda Türk devriminde gözetilen amacı üç yönlü olarak şöyle sıralamıştır: "Yurdumuzu dünyanın en mâmur ve medenî memleketler seviyesine çıkaracağız. Milletimizi en geniş refah vasıta ve

kaynaklarına sahip kılacağız. Millî kültürümüzü muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkaracağız.” Türk düşüncesine muasırlaşma, asrîleşme diye giren çağdaşlaşma kavramına kültürel bir nitelik vermiş ve çağdaş uygarlığa ulaşabilmek amacıyla çağdaş devletin ve çağdaş toplumun meydana getirilmesini zorunlu görmüştür. Bunlar için öncelikle çağdaş ferdin oluşturulması gerektiğinden önceliği ferdi çağdaş kılacak eğitime ve kültüre vermiştir. Toplumsal kurtuluşun ancak laik ve çağdaş bilgilerle donatılmış kuşaklar yetiştirmekle sağlanabileceği inancında olduğundan daha 1921 Temmuzunda toplanan Maarif Kongresi’nde silâhıyla savaşmak zorunda bırakılan Türk milletinin bundan böyle beyniyle de savaşmak durumunda olduğunu belirtmiştir. Yine o dönemde not defterine, “Milletin siyasal ve toplumsal hayatında, fikrî terbiyesinde her türlü dış tesirlere karşı koyacak bir dayanıklılık sağlanabilmesi için ilmi ve fenni kılavuz edineceğiz... Okul, ilim ve fen sayesinde Türk milleti, Türk sanatı, Türk edebiyatı bütün güzellikleriyle kendini gösterecektir; Türk tarihinin ahlâkı da ilgilendiren biçimde öğretilmesi okulda olacaktır” diye yazmıştı.

Eğitim ve öğretimde gözetilecek ilk amaç her türlü gelişmeyi önleyen cehaleti gidermek olacaktı. Bu sebeple 1922 Martındaki meclisin açılış konuşmasında, “Bütün köylülere okumak yazmak ve vatanını, milletini, dinini, dünyasını tanıtacak kadar coğrafya, tarih, din ve ahlâk bilgisi vermek, dört işlemi öğretmek maarif programımızın ilk amacıdır” diyordu. Fakat bunu sağlayabilmek, okuma yazmayı kolaylaştırıp yaygınlaştırmak için büyük bir inkılâbı gerekli görüyordu. Arap alfabesinin okuma yazmada güçlükler doğurduğu görüşü XIX. yüzyıl ortalarından başlayarak gündemin başlıca sorunlarından biri haline gelmişti. Alfabenin ıslahı için değişik görüşler ortaya atılırken Latince’ye dayalı yeni bir alfabeye geçilmesi de önerilmişti.

Bu tartışmalar arasında büyüyen Mustafa Kemal, daha I. Dünya Savaşı yıllarında Fransız alfabesiyle Türkçe mektuplar yazmaya yönelmişti. Erzurum Kongresi sırasında Mazhar Müfit Kansu’ya ileride Latin harflerinin kabul edileceğini yazdırmıştı. 28 Ekim 1927 sayımında 13.648.270 olarak belirlenen ülke nüfusunun yedi ve daha yukarı yaşlardakilerde okuma yazma oranının % 10,6 olduğu, kadınlarda ise bu oranın % 4,6’ya düştüğü ortaya çıkınca sorunun büyüklüğü gözler önüne serilmişti. Okuma yazma ve bilgilenmeyi kolaylaştıracak bir alfabe

değişikliği artık kaçınılmaz olmuştu. Mustafa Kemal geri kalmışlıktan kurtulmak için izlenecek yöntem tartışılırken görüşünü, "İki sistem var. Biri mâlûm, Büyük Fransa İhtilâli'ndeki biçim. Rejimler değişecek, ihtilâllere karşı ihtilâller yapılacak. Sağ solu tepeler, sol sağı süpürürken de bir de bakılacak ki bir buçuk yüzyıllık zaman geçmiş... Bu milletin damarlarında o kadar bol kan ve önünde o kadar geniş zaman mı var?" diye açıklamıştı (Sevük, s. 73). Devrim için halk oylamasına başvurulması istekleri karşısında da şu gerçeklere dikkatleri çekmişti: "Cumhuriyetimizi çağdaş uygarlık düzeyine ulaştırma isteğimizi köstekleyecek herhangi bir referanduma gitmek yalnız cehalet değil hıyanet olur. % 80'ine okuma yazma öğretilmemiş bir memlekette devrimler halk oylaması ile olmaz."

İşte bu anlayışla Latince'den alınan yeni bir alfabenin kabulüne gerek görüldüğünde de aynı süratle hareket edilmişti. Yeni harflerin Türkçe'nin sadeleşmesi ve gelişmesine de yardım edeceği düşüncesiyle oluşturulan komisyona Alfabe Encümeni (Dil Encümeni) adı verilmişti. Dolmabahçe Sarayı'nda çalışmalarını sürdüren komisyon yeni harfleri belirlerken bazı üyeler bu alfabeye ancak üç beş yılda geçilebileceğini söyleyince Mustafa Kemal, "Üç ayda, ya da hiç" diye kesin bir tavır almıştı. Halkın bu konudaki tepkisini ölçmek için bir yurt gezisine çıkarak yeni harfleri tanıtmaya ve öğretmeye çalışmıştı. Olumlu bir izlenim edindiğinden 1 Kasım 1928'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin çalışma dönemini açarken yeni bir alfabeye geçileceğini bildirmişti. Arkasından milletvekillerince hazırlanmış olan yasa önerisi hemen o gün kabul edilmişti. Ancak konunun önemi göz önüne alınarak bütün yazışmaların yeni harflerle yapılabilmesi için on dokuz aya varan üç aşamalı bir geçiş dönemi tanınmıştı. Uygulamaya geçildiğinde öğrenim yaşı dışındaki büyük çoğunluğa kısa sürede yeni alfabeyi öğretebilmek için "millet mektepleri" adı verilen bir program uygulanmıştı. Bu kurslarla ilgili kararnâme 24 Kasım 1928'de yürürlüğe konulmuş ve Atatürk de bu mekteplerin başöğretmenliğini kabul etmişti. Yeni Türk alfabesini hazırlayan komisyonun üye sayısı daha da arttırılarak Dil Encümeni adıyla Maarif Bakanlığı'na bağlanmıştı. Fakat dil çalışmalarını resmî organlar ve siyasî kadrolar dışında özerk bir kuruluş çerçevesinde yürütmenin gerekli olduğunu gören Atatürk Türk Dili Tedkik Cemiyeti'ni kurdurdu (12 Temmuz 1932; aş.bk.).

1930'lu yıllar eğitim ve kültür sorunlarının ön plana alındığı bir dönem oldu. Gökalp'in "hars" karşılığını verdiği kültür kavramını, ferdî ve içtimaî hayatın her yönünü içeren ya da etkileyen çok kapsamlı bir kavram olarak algılayan Atatürk kültürü, "Okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden anlam çıkarmak, uyarı almak, düşünmek, zekâyı eğitmektir" diye tanımlıyor ve onu insan olmanın ve insanlığın ana unsurlarından biri sayıyordu. Aynı zamanda insanı kültür taşıyan bir varlık olarak görüyor ve onun kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa geçen kalıp halindeki bir olgu olmayıp gelecek kuşaklara aktarılması gereken, yeni kuşakların da ancak yaşayarak elde edebilecekleri bir değerler topluluğu olduğuna işaret ediyordu. Ona göre ulusların varlıklarını koruyabilmeleri için köklerini alacakları bir kültürlerinin bulunması gerekliydi. Bu inançla, "Cumhuriyet'in temeli kültürdür" diyordu. Yalnızca devlet kurucu ve asker diye görülen Türkler'in aslında çok eski bir kültürlerinin bulunduğunu ortaya çıkarmak için Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti'ni kurdurdu (15 Nisan 1931). Koruyucu başkanlığını üstlendiği ve adı 3 Ekim 1935'te Türk Tarih Kurumu olarak değiştirilen bu kuruluşun çalışmalarına katılmış, okullar için hazırlanan ders kitaplarının bazı bölümlerini kendisi yazmıştı. Bu çalışmalarda eski Türk tarihinin ortaya çıkarılmasına öncelik verildiğinden bir tarih tezi de öne sürülmüştü. Bu tez, Türk medeniyetinin tarihin en eski medeniyetlerinden biri olduğu ve medeniyetin kökeninin Orta Asya'da bulunduğu gibi iki varsayıma dayandırılmıştı. Araştırmalar bunları doğrulamasa da Türk tarihinin unutulmuş evreleri kısmen de olsa aydınlatılarak tarihle bütünleşme sağlanmıştır.

Atatürk'ün öngördüğü önemli eğitim ve kültür kuruluşlarından biri de halkevleri olmuştur. Örgün eğitim dışında geniş halk kitlelerine okuma yazma öğretmekten başlayarak onlara çeşitli yetenekler kazandırmak ve onların her türlü kültürel etkinliklerde yer almasını sağlamak amacıyla 19 Şubat 1932'de açılmasına başlanan halkevleri giderek yurt düzeyine yayılan çok amaçlı birer eğitim ve kültür kuruluşları oldu.

Bilimsel düzeyini yitirmiş olan İstanbul Dârülfünunu yine onun öngörüsüyle 1933'te çağdaş üniversiteye dönüştürüldü. Gelişigüzel kullanılan lakap ve şöhret yerine her vatandaşın kendi öz adından başka bir soyadı alması için yasal düzenlemeye gidildiğinde yakınlarına Türkçe soyadları vermeye yöneldi. Bu arada ona da uygun bir soyadının verilmesi

için bir komisyon oluşturuldu. Komisyon değişik soyadları önerdi. Sonunda eski Türk devletlerinde hükümdarlara ya da onların erkek çocuklarına eğitici ve danışman olarak verilen yetkin kişilere Atabey denildiği göz önüne alınarak Atatürk soyadı uygun görüldü (Ülkütaşır, II/6-8 [1980], s. 6). Bununla ilgili yasa 24 Kasım 1934'te kabul edildi, arkasından bu soyadının başkası tarafından alınamayacağına ilişkin bir yasa daha çıkarıldı. Soyadı yasası ile Türkçe'ye binlerce Türkçe kelime kazandırılırken yine onun önerisiyle dil ve tarih alanlarında çalışacak uzmanlarla bu dalların öğretmenlerini yetiştirebilmek için Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kuruldu (9 Ocak 1936).

"Sanat güzelliğin ifadesidir. Bu ifade sözle olursa şiir, ezgi ile olursa müzik, resimle olursa ressamlık, oyma ile olursa heykelcilik, yapı ile olursa mimarlık olur" diyen ve 10. yıl nutkunda Türk milletinin tarihî bir vasfının da güzel sanatları sevmek ve onda yükselmek olduğunu belirten Atatürk bu alanda da yeni atılımlara girişmişti. Bu amaçla Sanâyi-i Nefîse Mektebi 1927'de Güzel Sanatlar Akademisi'ne, Mûsiki Muallim Mektebi de konservatuvara dönüştürüldü (1936). İstanbul'da bir resim-heykel müzesi açıldı (1937). İnsan resmi ve heykeli yapmanın dinen sakıncalı sayılması karşısında, "Bir millet ki resim yapmaz, bir millet ki heykel yapmaz; itiraf etmeli ki o milletin ilerleme yolunda yeri yoktur" diye tepki göstermiş ve kendi heykellerinin yapılmasına izin vererek vatandaşlarına örnek olmak istemiş, Türk Tarih Kurumu'na da Mimar Sinan'ın heykelinin yapılması için tâlimat vermişti.

Atatürk, eğitim ve kültür alanına öncelik vermekle birlikte ülkeyi ekonomik yönden kalkındırabilmek için gereken önlemleri almayı da göz ardı etmemişti. 1923 başlarında ekonominin önemini, "Yeni Türkiye Devleti temellerini süngü ile değil süngünün de dayandığı ekonomiyle kuracaktır. Yeni Türkiye cihangir olmayacaktır; fakat yeni Türkiye Devleti ekonomik bir devlet olacaktır" diye belirtmişti. İzmir'de toplanan İktisat Kongresi bu yönelmenin ilk büyük işareti olmuştu. Kongrenin açış konuşmasında (17 Şubat 1923) ekonominin bir milletin doğrudan doğruya hayatıyla ilgili olan esas sorun olduğunu vurgulayarak yeni Türkiye'yi lâyık olduğu sağlam seviyeye ulaştırabilmek için ekonomiye önem vermek gerektiğini belirtmişti. Kongre Mîsâk-ı İktisâdî adıyla bir bildiri de yayımlamıştı. Ekonomiyi kalkındıracak önlemlerin ilki de sanayie hizmet edecek bir

kuruluş olması öngörülen ve Atatürk'ün verdiği 250.000 lira ile kurulan Türkiye İş Bankası olmuştu (26 Ağustos 1924). Onu Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası'na kadar varan bir dizi banka izlemiş ve sanayie yasal destek sağlamak için de Teşvîk-i Sanâyi Kanunu çıkarılmıştı (28 Mayıs 1927).

Sanayileşmeye yönelirken ulaşımda demiryollarına, yiyecekte şeker üretimine ve giyimde dokumacılığa öncelik verilmişti. 1923 Nisanında ulaşımdaki tercihini "Dokuz umde" adlı programda, "Çok acele olarak muhtaç bulunduğumuz demiryolları için hemen teşebbüslere ve uygulamaya başlanacaktır" diye açıklamıştı. Kendisinin her vesileyle dile getirdiği bu anlayış Cumhuriyet Halk Partisi hükümetlerince esas alınınca yeniden yapılan ve yabancı şirketlerden satın alınanlarla birlikte Cumhuriyet'in 10. yılında "anayurt dört baştan demir ağlarla örülmüştü." Öte yandan deniz ve hava ulaşımında da büyük adımların atılmasını sağlamıştı. "İstikbal göklerdedir" diye havacılığın ileride çok önemli görevler üstleneceğini belirtmiş ve Türkiye'nin bu alanda da yerini alabilmesi için sonradan Türk Hava Kurumu adını alan Türk Tayyare Cemiyeti'ni kurdurmuştu (16 Şubat 1925).

1925'te çıkarılan bir yasa ile şeker fabrikaları yapımına öncelik tanınmış, gereken kredilerin Türkiye İş Bankası'nca verilmesi öngörülmüştü. Çok yakından izlediği dört fabrikadan üçü onun sağlığında üretime geçmişti. Bütün halkın giyim kuşam ihtiyacını karşılayabilmek için dokuma fabrikaları ön plana alınmıştı. Bu alanda maddî ve teknik destek Sovyet Rusya'dan sağlanmıştı. Davet edilen bir Sovyet heyetince hazırlanan plan 1933 sonlarında I. Beş Yıllık Sanayi Planı adıyla uygulamaya konulmuştu. Yatırımların % 5'inin İş Bankası, geri kalanının da yeni oluşturulan Sümerbank tarafından karşılanmasına karar verilmişti. Plan çerçevesinde madencilik ve enerji kaynaklarını bulmak ve bunları işletmek amacıyla Etibank kurulmuştu (2 Haziran 1935). Böylece

"kamu iktisadi kuruluşları" diye anılan büyük sanayi kuruluşlarının yapımına geçilmişti. 1938 sonlarına kadar geçen sürede Nazilli, Ereğli, Kayseri bez fabrikaları ile Bursa İpek-İş ve Gemlik Suni İpek fabrikaları işletmeye açılmış, Malatya bez fabrikasının temeli atılmış, Hereke Dokuma Fabrikası da ıslah edilmişti. İzmit Kâğıt-Karton Fabrikası üretime, Ergani

bakır ve Divriği demir ocakları işletmeye açılmış, Karabük Demir-Çelik Fabrikası'nın temeli atılmıştı. Ayrıca yabancıların elinde bulunan Ereğli kömür işletmeleri satın alınmış, Gölcük'te oluşturulan tersanede ilk Türk denizaltısı inşa edilmişti.

Toplum ve devlet hayatında bu gelişmeler sağlanırken Atatürk'ün büyük bir titizlikle izlediği, "Yurtta sulh, cihanda sulh" siyaseti sonucunda ülke bir barış çemberiyle çevrilmiş ve bazı önemli sorunların barışçı yoldan çözülmesine imkân bulunmuştu. Kendisi meslek olarak askerliği seçmişti, fakat daha Trablusgarp'ta iken Salih Bozok'a yazdığı mektupta, "Bilirsin, ben askerliğin her şeyden ziyade sanatkârlığını severim" demişti. Ona göre savaş ancak vatan savunması söz konusu olduğunda başvurulacak bir araçtı. 1923'te bu görüşünü, "Milletin hayatı tehlikeyle karşı karşıya kalmayınca savaş bir cinayettir" diye açıklamıştı. Fakat yeryüzünde barışın sürekli olabilmesi için devletlerin onu koruma doğrultusunda dikkatli davranmaları ve kitlelerin durumlarını iyileştirecek önlemlerin alınarak insanlığın açlıktan ve her türlü baskıdan kurtarılması gerektiğini de çeşitli vesilelerle belirtmişti. Onun bu siyasetinin en somut örneği, Millî Mücadele döneminde karşı karşıya savaşmış olan Türkiye ile Yunanistan'ın olanları geride bırakarak birbirleriyle kucaklaşmalarında görülmüştü. Lozan Konferansı'nda ilk adımları atılan bu yakınlaşma, yedi yıl gibi kısa bir sürede Türkiye ile Yunanistan'ı çok yakın ilişkilerde bulunan iki dost haline getirmişti. Bunda, Türkiye'nin bütün komşuları ile barış ve dostluk antlaşmaları yapmasının ve Atatürk'ün, ülkesini işgal etmek için gelenlere başka hiçbir komutan ya da liderin gösteremeyeceği insancıl bir yaklaşımla seslenişinin de katkısı olmuştu. Anafartalar kahramanı Atatürk, Çanakkale savaşlarında ölen Anzaklar adına Avustralya hükümetince yaptırılacak anıt için 1934 yazında düzenlenen törene katılacak olan İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'ya orada okuyacağı şu satırları yazdırmıştı: "Burada bir dost vatan toprağındasınız. Huzur ve sükûn içinde uyuyunuz. Sizler Mehmetçikler'le yanyana, koyun koyunasınız. Uzak diyarlardan evlâtlarını harbe gönderen analar! Göz yaşlarınızı dindiriniz, evlâtlarınız bizim bağrımızdadır. Huzur içindedirler ve huzur içinde rahat rahat uyuyacaklardır. Onlar bu toprakta canlarını verdikten sonra bizim evlâtlarımız olmuşlardır" (İğdemir, Atatürk ve Anzaklar, s. 6).

Türk-Yunan dostluğunun pekiştiğini göstermek için Cumhuriyet'in 10. yıl

dönümü törenlerine katılan Yunanistan Başbakanı Elefterios Venizelos, bu seslenişin uyandırdığı yankıların da etkisiyle Atatürk'ü 1934 Nobel barış ödülüne aday göstermişti (Turan, Türk Devrim Tarihi, III/2, s. 239 vd.). Gerçi o yılki barış ödülü İngiltere Dışişleri bakanına verilmişti, fakat Atatürk çağdaşları arasında Nobel'e aday gösterilen ilk devlet başkanı olmuştu.

İzlenen bu barışçı siyaset çok geçmeden Balkan Antantı ve Sâdâbâd Paktı diye bölgesel iki anlaşmanın yapılmasına da imkân verdi. 1930'dan başlayarak birbiri arkasına gerçekleştirilen Balkan konferanslarından sonra Türkiye, Yugoslavya, Yunanistan ve Romanya arasında Balkan Antantı imzalandı (9 Şubat 1934). Bunu Irak, İran ve Afganistan'ın da katılımıyla Tahran'da imzalanan Sâdâbâd Paktı izledi (8 Temmuz 1937).

Böylesi bir barış ve iş birliği ortamında Boğazlar ve Hatay sorunları da Türkiye lehine çözülebildi. Montrö Boğazlar Sözleşmesi ile (20 Temmuz 1936) Boğazlar'da Türk egemenliği kesin olarak sağlandı. Fransa'nın, Atatürk'ün Hatay adını verdiği İskenderun sancağından çekileceğini açıklaması ile 1936'da başlayan sorun da inişli çıkışlı bir yol izleyerek 1938 Eylülünde bir Hatay Cumhuriyeti'nin kurulması aşamasına getirildi. Ancak bu devletçiğin anavatana katılması onun vefatından sonra sağlanabildi (23 Haziran 1939).

Şahsî Dünyası. Mustafa Kemal'in 1923'te düzenlenen nüfus cüzdanında fiziksel özellikleri beyaz tenli, orta boylu, sarı saçlı, sarı kaşlı, mavi gözlü, uzunca çeneli ve düzce burunlu olarak belirtilmişti. Zaten o çocukluğundan beri saçlarının sarılığı ve gözlerinin çekici maviliği sebebiyle Sarı Kemal ya da Sarı Paşa diye anılır olmuştu. Kendisini yakından tanıyanların etkisi altında kaldıkları özelliklerinden biri de konuşma ve ikna yeteneği idi. Özel konuşmalarında karşısındakilere adlarıyla hitap eder, kendisine çok yakın saydıklarına Rumeli şivesiyle “çucuk” diye seslenirdi. Topluluk karşısında genelde “efendiler” demeyi benimsemişti, fakat bununla yalnız erkekleri değil kadınları da kastediyordu.

Onun ilk bakışta dikkati çeken bir başka özelliği de çok şık giyinmesiydi. Buna rağmen yemeye içmeye hiç düşkün değildi. Saatlerce süren Çankaya sofrası genelde önemli kararları almak için düzenlenen bir toplantı,

bilgilenme için bir dershane, bir masa konferansı ya da bir sanat etkinliğinin, her türlü müzik konserlerinin izleneceği bir dinlenme süreci, zaman zaman da bir içki meclisi demekti. Sabahları yalnızca bir kahve içiyor, arkasından günlük faaliyetine başlıyordu. Onun için yalnızca geç saatlerde yediği akşam yemekleri söz konusuydu. O aynı zamanda bir doğa âşığı olup canlı olan her şeyle

ilgilenirdi. Hayvanlardan en çok atı ve köpeği, kuşlardan kanaryayı, çiçeklerden karanfili tercih ederdi. Biniciliği sevdiğinden köşkte bir manej alanı yaptırmıştı, Çankaya sırtlarında atlı gezintiler yapardı. Yeşile karşı olan tutkusu yaşamı boyunca sürdü. Bir bozkır şehri olan Ankara'yı yeşertmeyi amaçlamış ve kurmakta olduğu çiftliğin bir ormana dönüşmesini istediğinden ona Orman Çiftliği adını vermişti. Aşırı sevgisi yüzünden herhangi bir ağacın kesilmesine ya da yerinin değiştirilmesine her zaman tepki göstermişti.

Sanat dalları içinde en çok müziğe ilgi duyar, halk müziği ve alaturka denen geleneksel müzik kadar çok sesli Batı müziğini de severdi. Daha Cumhuriyet'in ilk yılında başşehirde bir Mûsiki Muallim Mektebi (sonradan konservatuvar) açtırmış ve İstanbul'daki Muzıka-i Hümâyun'u (daha sonra Cumhurbaşkanlığı Armoni Muzıkası) adıyla Ankara'ya getirtmiş, ayrıca bir Cumhurbaşkanlığı Fasıl Heyeti kurdurmuştu. Sevdiği şarkıların güftelerini not defterlerine yazar ve bazı şarkılarla Rumeli türkülerinde sanatçılara eşlik ederdi. Çok sesli müziğin yaygınlaşmasına önem verdiğinden İran Hükümdarı Rızâ Şah'ın Ankara'yı ziyaretinde sergilenen ilk Türk operası Özsoy onun isteği üzerine yazılıp bestelenmişti. Zevkleri arasında zeybek ve dans da büyük bir yer tutmaktaydı. Kumar biçiminde hiçbir oyuna eğilimli değildi.

Bütün bunların dışında en büyük tutkusu okumaktı ve onu günlük bir alışkanlık haline getirmişti. Hastalığında hatta savaş cephelerinde bile okumayı sürdürüyor, yeni kitaplar sipariş ediyordu. Böylece Çankaya Köşkü'nde büyük bir kitaplık oluşturmuştu. Okuduğu kitaplarda yararlanacağı yerlerin altlarını renkli kalemlerle çiziyor ve sayfa kenarlarına "dikkat" anlamına gelen "D"ler yazıyordu. Yabancı dildeki bazı kitapları da arkadaşlarına okutup birlikte değerlendiriyordu. Kimi geceler yatağa girip sabahlara kadar okuyordu. Çankaya sofraları ise genelde günün konusuna

göre kitap ve sorunlar üzerinde yapılan bir tartışma alanı demekti. Onunla birlikte Samsun'a çıkmış olan Hüsrev Gerede, "Bu sofra değerli, seciyeli, fedakâr arkadaşları, devlet ve inkılâp adamları için bir mektepti. Direktiflerini burada verir, inkılâp sahasında yapacağı büyük işlerin projesini burada telkin eder; tarih, dil, kültür münakaşalarını burada yapmaktan hoşlanır; ilmine, kafasına güvendiği arkadaşlarını burada âdeta imtihana çekerdi" diye değerlendirmektedir.

Mustafa Kemal öğrencilik yıllarından başlayarak kişi için hürriyet, millet için de bağımsızlık ilkesini benimsemişti, bu sebeple, "İstiklâl ve hürriyet benim karakterimdir" diyordu. Kız kardeşinin belirttiğine göre küçükken erkek çocukların oynadıkları birdirbir ya da uzun eşek oyununu, "Ben sırtıma kimseyi almak için eğilmem" diyerek hiç oynamamıştı. Babasının ölümünden sonra da genelde ailesinden uzak tek başına özgürce yaşamıştı. Oldukça geç yaşta evlenmişti. 29 Ocak 1923'te Uşaklıgil ailesinden Latife Hanım'la evlenirken bunun gelecekte medenî kanun çerçevesinde kurulacak ailelere bir örnek olmasını istemişti. Bu sebeple nikâhını Latife ile birlikte masaya oturup ikişer tanık huzurunda ve İzmir merkez kadısı gibi bir yargı adamına kıydırmıştı (Turan, Mustafa Kemal Atatürk, s. 691 vd.). Fakat bu evlilik ancak iki buçuk yıl sürmüştü. Bundan sonra da yalnızlığını ve çocuk özlemini giderebilmek için annesi gibi mânevî evlât edinmeye yönelmişti.

Aydınlanma düşüncesini benimsemiş bir kişi olarak hep aklını kullanmaya özen göstermişti. 1919 Mayısında Samsun'a hareket ederken İngiliz askerleri görünüşte silâh aramak için Bandırma vapuruna çıktıklarında yanındakilere Anadolu'ya silâh değil akıl götürdüklerini söylemişti. Çerkez Ethem'in gücünü ispatlamak istercesine Ankara'da bir gösteriye girişmesi üzerine ülkede kimin egemen olduğunu soran İsmet İnönü'ye de, "Biziz, akıl bizdedir" yanıtını vermişti. Kendisi yaptıklarının bir deha eseri olarak gösterilmesini de kabul etmiyordu. "Ben askerî deha filân bilmiyorum. Herhangi bir zorluk önünde kaldığım zaman yaptığım iş şudur: Vaziyeti iyice tesbit etmek, sonra alınacak tedbirin ne olduğuna karar vermek. Bu kararı bir kere verdikten sonra artık acaba yapayım mı, yapmayayım mı diye tereddüt etmemek ve muvaffak olacağıma inanarak tatbik etmek" (Us, s. 9).

Elli yedi yıllık ömrü hastalıklarla geçmişti. Askerî idâdîde yakalandığı

sıtma daha sonraki yıllarda tekrar ortaya çıkmıştı. Trablusgarp'ta gözlerinden hastalanmış, uzun süre tedavi görmüştü. 1918 ve 1921'de böbrek ağrısına tutulmuş, 1919'da Samsun'a gitmeden önce bir kulak ameliyatı geçirmişti. 1924'te koroner spazm geçirmiş, 1936'da akciğer rahatsızlığına uğramış ve 1937'de sirozun pençesine düşmüştü. Böbrek hastalığı için kaplıca tedavisi önerildiğinden Karlsbad'da başladığı bu tedaviyi Havza'da, Bursa'da ve daha sonra Yalova'da sürdürmeye çalışmıştı. Son olarak 1938 başında karaciğerden hasta olduğu belirlenmişti. Buna rağmen önem verdiği iç ve dış sorunları yakından izlemeyi sürdürmüştü. Şubat başında Bursa Merinos Fabrikası'nın açılışında Sarı Zeybek oynamış, Hatay sorununu sonuçlandırabilmek için de hasta görünmemeye çalışmıştı. 19 Mayıs törenlerinden sonra

trenle gittiği Mersin ve Adana'da Fransızlar'a bir gözdağı vermek için düzenlenen geçit törenlerini ayakta izlemişti. Beş gün süren bu yolculukta hayli yorgun düşmüş, yine de yanındakileri, "Ölümü istemek bir cesaret değildir, ama ölümden korkmak da bir ahmaklıktır diye cesaretlendirmek istemişti. Ankara'ya döndükten sonra 26 Mayıs'ta İstanbul'a hareket etmişti. Haziran başında deniz havasının iyi geleceği düşüncesiyle satın alınan Savarona yatına geçmişti. Hastalığının ilk krizi temmuzda ortaya çıkmış, bu defa Dolmabahçe Sarayı'na nakledilmişti. Çağrılan yabancı uzmanlar durumun kötüye gittiğini belirtmişlerdi. Kendisi de bunun farkında olduğu için 5 Eylül 1938'de el yazısıyla vasiyetini yazarak Beyoğlu noterine teslim etmişti. Aslında 1937'den başlayarak sahip olduğu taşınmazları ve hisseleri hazineye ya da yerel belediyelere bağışlamaya yönelmişti. Öyle ki hayatta bulunan kız kardeşinin medenî yasa gereğince hakkı olan paylar üzerinde hak iddia etmemesi için 1933'te özel bir yasa çıkartmıştı. İlk bağışını 2 Şubat 1937'de Bursa Belediyesi'ne yaptı. Yeni açılan Çelik Palas Oteli'ndeki payı ile otel bahçesindeki köşkü (bugün müze) belediyeye bıraktı. 11 Haziran 1937'de Trabzon'dan başbakanlığa gönderdiği bir yazı ile de Ankara'daki Gazi Orman Çiftliği ile Yalova, Silifke, Dörtyol ve Tarsus'ta bulunan çiftlik ve bahçelerle bunların üzerindeki her türlü tesisi, eşyayı ve malları devlet hazinesine bağışladığını bildirdi. Söz konusu çiftliklerin yüzölçümü o dönemde 154.729 dönüm olarak hesaplanmıştı. Çiftliklerde altı fabrika ile çok sayıda canlı hayvan, demirbaş eşya, binek ve yük arabaları ile beş satış mağazası da bulunuyordu. Bu taşınmazlar dışında yöre halkları ya da çeşitli kuruluşlarca

kendisine armağan edilen evler ve onun adına oluşturulan müzeler de hazineye veya yerel yönetimlere geçti. Bu sebeple düzenlediği vasiyetnâmede yalnızca Çankaya'daki küçük köşkte hayatta olduğu sürece kız kardeşi Makbule'nin oturmasını öngörmüştü. İş Bankası'ndaki payının yıllık gelirlerinin, kız kardeşiyle mânevî kızları Afet İnan, Sabiha Gökçen, Rukiye, Nebile ve Ülkü'ye ödenecek aylık miktarlar dışında kalan büyük kısmının, kurucusu olduğu Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu arasında bölüştürülmesini vasiyet etti. Bunların dışında İsmet İnönü'nün çocuklarına yüksek öğrenimlerini tamamlamaları için yetecek paranın verilmesini istemesi, İnönü ailesine yıllardır yapmakta olduğu yardımın bir başka şekilde sürmesini gerekli bulmasından kaynaklanmış görünmektedir.

İlerleyen hastalığı onu, Cumhuriyet'in 15. yılını kutlama törenlerine ve 1 Kasım'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yeni çalışma yılına başlamasına katılmaktan alıkoymuştu. Fakat onun isteğiyle çıkarılan bir genel af yasası ile (29 Haziran 1938) yalnız genel hükümlüler değil İstiklâl mahkemelerince mahkûm edilenler ve 150'likler de affedilerek yılların getirdiği bazı tortuların giderilmesi istenmişti. 17 Ekim'de girdiği ilk komadan iki gün sonra çıktı, ancak 8 Kasım'da başlayan ikinci komayı atlatamadı ve 10 Kasım 1938 Perşembe sabahı 9.05'te hayata gözlerini kapadı. Kendisi hayattayken, "Beni milletim nereye isterse gömsün" demişti. Hükümet naaşını Ankara'ya getirmeyi uygun gördü. Ona yaraşır bir anıtmezar yapılıncaya kadar da tabutunun Etnografya Müzesi'ne konulmasına karar verildi. İslâmî geleneklere göre yıkanan naaşı Mustafa Hayrullah Diker ve Süreyya Hidayet Sezer tarafından tahnît edildikten sonra kurşunlu bir tabuta konuldu. Daha sonra bir Türk bayrağına sarılarak halkın ziyaret etmesi için hazırlanan katafalka yerleştirildi. Cenaze namazının bir camide kılınmasının zorunlu olmadığı hakkında İslâm Tedkikleri Enstitüsü Başkanı Şerefettin Yaltkaya ile Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin görüş bildirmeleri üzerine namaz 19 Kasım'da Dolmabahçe'de Yaltkaya tarafından kıldırıldı. Aynı gün top arabasıyla Sarayburnu'na taşınan tabutu önce Zafer torpidosuna, arkasından Yavuz zırhlısına aktarılarak Diliskelesi'nde trene yüklendi.

20 Kasım sabahı Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi önündeki katafalkta halkın ziyaretine açıldı. 21 Kasım 1938'de çok sayıda yabancı devlet temsilcisinin ve askerî birliklerin katıldıkları görkemli bir törenle

Ankara Etnografya Müzesi'ndeki geçici kabre konuldu. Anıtkabir tamamlanınca da 10 Kasım 1953'te Etnografya Müzesi'nden alınarak burada toprağa verildi.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, İstanbul 1961, I-III; a.mlf., Söylev, Ankara 1978, I-II; Atatürk'ün Askerliğe Ait Eserleri (haz. Afet İnan), Ankara 1959; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (der. Nimet Arsan), Ankara 1964, I-III; Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannâmeleri (der. Nimet Arsan), Ankara 1964; Atatürk'ün Hatıraları: 1914-1918 (haz. F. Rıfkı Atay), Ankara 1965; Atatürk'ün Hatıra Defteri (haz. Şükrü Tezer), Ankara 1972; Atatürk'ün Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç ve Söyleşileri (haz. Sadi Borak), Ankara 1980; Atatürk'le Yazışmalar (haz. Bilal Şimşir), Ankara 1981; Atatürk'ten Mektuplar (haz. Afet İnan), Ankara 1981; Atatürk Özel Arşivinden Seçmeler, Ankara 1981; Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri: 1911-1921 Tarihleri Arasına Ait 106 Belge, Ankara 1982; M. Kemal Atatürk'ün Karlsbad Hatıraları (haz. Afet İnan), Ankara 1983; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Tamim ve Telgrafları (haz. Sadi Borak - Utkan Kocatürk), Ankara 1987, V; Atatürk'ün Not Defterleri (haz. Ali Mithat İnan), Ankara 1996; Atatürk'ün Özel Mektupları (der. Sadi Borak), İstanbul 1998; Mustafa Kemal ve Corinne Lütfi-Bir Dostluğun Öyküsü (haz. Melda Özverim), İstanbul 1998; Atatürk'ün Bütün Eserleri, İstanbul 1998-2004, I-XII; Mehmed Ârif, Anadolu İnkılâbı, İstanbul 1924; Mehmed Emin [Yurdakul], Zafer Yolunda, İstanbul 1334, s. 33; Türk'ün Altın Kitabı, Gazinin Hayatı, İstanbul 1928; R. Eşref Ünaydın, Anafartalar Kahramanı Mustafa Kemal ile Mülâkat, İstanbul 1930; Ziya Şakir, Atatürk: Büyük Şefin Hususi, Askeri, Siyasi Hayatı, İstanbul, ts.; Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, İstanbul 1938; Cevat Abbas Gürer, Atatürk'ün Zengin Tarihinden Birkaç Yaprak, İstanbul 1939; İsmail Habib Sevük, Atatürk İçin: Ölümünden Sonra Hatıralar ve Hayatındayken Yazılanlar, İstanbul 1939, s. 73; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, II, 1728; Enver Behnan Şapolyo, Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi, Ankara 1944; Kılıç Ali, Atatürk'ün Hususiyetleri, İstanbul 1955; İsmail Arar, Son Günlerinde Atatürk: Dr.

Asım Arar’ın Hatıraları, İstanbul 1958; Makbule Atadan, Ağabeyim Mustafa Kemal (der. Şemsi Belli), Ankara 1959; Tevfik Bıyıklıoğlu, Atatürk Anadolu’da (1919-1921), Ankara 1959; Halide Edip Adıvar, Türkün Ateşle İmtihanı, İstanbul 1962; Afet İnan, Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler, Ankara 1959; Türk İstiklal Harbi, Ankara 1962-75, I-VII; Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam: Mustafa Kemal, İstanbul 1963-64, I-III; Asım Us, Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım: Meşrutiyet ve Cumhuriyet, İstanbul 1964; L. Kinros, Atatürk-Bir Milletin Yeniden Doğuşu (trc. Ayhan Tezel - Nihal Yeğinobalı), İstanbul 1966; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber, Ankara 1966-68, I-II; Sabahattin Selek, Anadolu İhtilali, İstanbul 1966, I-II; Yusuf Kemal Tengirşenk, Vatan Hizmetinde, İstanbul 1967, s. 257; S. I. Aralov, Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Hatıraları (trc. Hasan Â. Ediz), İstanbul 1967; Abdi İpekçi, İnönü Atatürk’ü Anlatıyor, İstanbul 1968; Enver Ziya Karal - Ali Fuat Başgil, Atatürk, Din ve Laiklik, İstanbul 1968; Sivas Kongresi Tutanakları (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1969; F. Rıfkı Atay, Çankaya: Atatürk’ün Doğumundan Ölümüne Kadar, İstanbul 1969, tür.yer.; Şerafettin Turan, “Atatürk Milliyetçiliği”, Atatürk Konferansları: III, Ankara 1970, s. 69-87; a.mlf., Atatürk ve Ulusal Dil, Ankara 1981; a.mlf., Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar, Ankara 1982; a.mlf., Türk Devrim Tarihi, III/2, Ankara 1996, s. 239 vd.; a.mlf., Mustafa Kemal Atatürk: Kendine Özgü Bir Yaşam ve Kişilik, Ankara 2004; A. Toynbee, Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu (trc. Kasım Yargıcı), İstanbul 1971; Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar, Ankara 1972; Devletçilik İlkesi ve Türkiye Cumhuriyeti’nin Birinci Sanayi Planı: 1933 (haz. Afet İnan), Ankara 1972; İ. Hakkı Baltacıoğlu, Atatürk-Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri, Erzurum 1973; Asım Gündüz, Hatıralarım, İstanbul 1973; H. Rıza Soyak, Atatürk’ten Hatıralar, Ankara 1973, I-II; P. Paruşev, Atatürk: Demokrat Diktatör (trc. Naime Yılmaer), İstanbul 1973; Bilal Şimşir, İngiliz Belgelerinde Atatürk, Ankara 1973-84, I-IV; Heyet-i Temsiliye Kararları (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1974; Heyet-i Temsiliye Tutanakları (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1975; Uluğ İğdemir, Atatürk ve Anzaklar, Ankara 1978, s. 6; a.mlf., Atatürk’ün Yaşamı I (1881-1918), Ankara 1980; Atatürk’ün Milli Dış Politikası (Cumhuriyet Dönemine Ait 100 Belge): 1923-1938, Ankara 1981, I-II, tür.yer.; A. Fuat Cebesoy, Sınıf Arkadaşım Atatürk, İstanbul 1981; B. G. Gaulis, Kurtuluş Savaşı Sırasında Türk Milliyetçiliği (trc. Cenat Yanansoy), İstanbul 1981;

A. Hamdi Başar, Atatürk'le Üç Ay, Ankara 1981; Cevdet Perin, Atatürk Kültür Devrimi, İstanbul 1981; T. Zafer Tunaya, Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük, Ankara 1981; Sabiha Gökçen, Atatürk'ün İzinde Bir Ömür Böyle Geçti, İstanbul 1982; Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk, İstanbul 1983; Salih Bozok - Cemil Bozok, Hep Atatürk'ün Yanında, İstanbul 1985; Zafer Perek, Kur'an ve Atatürk Reformları, İstanbul 1986; E. J. Zürcher, Milli Mücadelede İttihatçılık (trc. Nüzhet Salihoğlu), Ankara 1987; Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhitler, İstanbul 1990, s. 58; Kâzım Karabekir Anlatıyor (haz. Uğur Mumcu), İstanbul 1990, tür.yer.; F. Georgeon - İskender Gökalp, Kemalizm ve İslâm Dünyası (trc. Cüneyt Akalın), İstanbul 1990; Y. Hikmet Bayur, Atatürk, Hayatı ve Eseri, Ankara 1990, I; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, İstanbul 1992, I-II; Mustafa İsmet İnönü, Hatıralar (haz. Sabahattin Selek), Ankara 1992, I-II, tür.yer.; Kazım Özalp - Teoman Özalp, Atatürk'ten Anılar, Ankara 1992; Atatürkçü Düşünce, Ankara 1992; Mevlanzâde Rıfat, Türkiye İnkılâbının İçyüzü (haz. Metin Hasırcı), İstanbul 1993, s. 237; İzzettin Çalışlar, Atatürk ile İkibuçuk Yıl, Ankara 1993; P. Dumont, Mustafa Kemal (trc. Zeki Çelikkol), Ankara 1993; Yılmaz Çetiner, Son Padişah Vahidettin, İstanbul 1993, tür.yer.; P. Gentizon, Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu (trc. Fethi Ülkü), Ankara 1994; Burhan Göksel, Atatürk'ün Soykütüğü Üzerine Bir Çalışma, Ankara 1994; Uğur Mumcu, Gazi Paşa'ya Suikast, İstanbul 1994; Menter Şahinler, Atatürkçülüğün Kökeni, Etkisi ve Güncelliği, İstanbul 1996; Turgut Özakman, Vahidettin, M. Kemal ve Milli Mücadele, Ankara 1997; Nezihe Araz, Mustafa Kemal'le 1000 Gün, İstanbul, ts.; Ali Güler, Bir Dahinin Hayatı: Atatürk'ün Soyu, Ailesi ve Öğrenimi, İstanbul 1998; a.mlf., "Atatürk'ün Ölümü, Cenaze Töreni", Silahlı Kuvvetler Dergisi, sy. 366 (Ankara, ts.), s. 62 vd.; Cemil Sönmez, Atatürk'ün Annesi Zübeyde Hanım, Ankara 1998; A. Jevakhoff, Kemal Atatürk Batının Yolu:

Kemal Atatürk les chemins de l'occident (trc. Zeki Çelikkol), İstanbul 1998; A. Mango, Atatürk (trc. Füsun Doruker), İstanbul 1999; Nazmi Kal, Atatürk'le Yaşadıklarını Anlattılar, Ankara 2001; W. Sperco, Mustafa Kemal Atatürk: 1881-1938 (trc. Zeki Çelikkol), Ankara 2001; Hüsrev Gerede'nin Anıları: Kurtuluş Savaşı Atatürk ve Devrimler (19 Mayıs 1919 - 10 Kasım 1938) (haz. Sami Önal), İstanbul 2002; Feroz Ahmad, Modern Türkiyenin Oluşumu (trc. Yavuz Alagon), İstanbul 1995; M. Şakir

Ülkütaşır, “Atatürk’e Bu Soyadı Nasıl Verildi ve Bunu Kim Buldu”, MK, II/6-8 (1980), s. 6; Salih Omurtak v.dğr., “Atatürk”, İA, I, 719-807; R. Mantran, “Atatürk”, EI^2 (İng.), I, 734 -735.

Şerafettin Turan

II. ATATÜRK ve TÜRK DİLİ

Atatürk’ün gerçekleştirdiği inkılâplar arasında dil inkılâbı özel bir yer tutar. Yazı veya alfabe reformu denilen reform da dil inkılâbına sıkı sıkıya bağlıdır. Atatürk, Erzurum Kongresi’nin sona erdiği 7-8 Ağustos 1919 gecesi arkadaşlarından Mazhar Müfit’in hâtıra defterine gelecekte yapacağı işleri not ettirirken Latin harflerinin kabul edileceğini de yazdırmıştır. Böylece gerçekleştirdiği birçok inkılâp gibi bunu da çok önceden tasarlamış olduğu anlaşılmaktadır.

Türkler, İslâmiyet’i kabul ettikten sonra eski alfabelerini bırakarak bu dinin etkisiyle Arap harflerini almışlar ve 1000 yıldan fazla bir zaman bu harfleri kullanmışlardır. Özellikle Osmanlılar İslâm medeniyetinin Arapça, Farsça ve Türkçe karışımı ortak dilini meydana getirmişlerdir. Arapça ve Farsça muhteva bakımından Türkçe’ye Yunan, Latin ve Romalı unsurların İngilizce’ye yaptığı katkıyı yapmıştır (Lewis, s. 428-429).

Osmanlı Devleti’nin gerileme dönemine girmesiyle birlikte başlayan ıslahat ve modernleşme çalışmalarına paralel olarak Batı devletleri örnek alınmaya başlanmıştı. XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa’ya giden elçilerin ve XIX. yüzyılda gönderilen öğrencilerin burada Latin harflerini tanımaları ve bu yazıyı Arap yazısıyla karşılaştırmaları bazı teklifleri de beraberinde getirmiştir. Arap alfabesinin bir kısım Türk seslerini veremediği ve zor öğrenildiği öne sürülerek alfabenin ıslahı meselesi tartışılmaya başlanmıştır. İlk defa Münif Mehmed Paşa 1862 yılında Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye’de verdiği bir konferansta bu yolda birtakım teklifler ortaya atmış, Âzerî Türkleri’nden Mirza Feth Ali Ahundzâde de ertesi yıl

İstanbul’a gelip harfler konusunda Bâbıâli’ye bazı görüşler sunmuştur. Ahundzâde’nin hazırlamış olduğu alfabe raporu Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye’de görüşülmüşse de bu hususta herhangi bir çalışmaya girişilmemiştir.

1923’te İzmir’de toplanan İktisat Kongresi’nde İzmirli Nazmi ile iki arkadaşı Latin harflerinin alınması konusunda bir önerge vermişlerdi; fakat kongre başkanı Kâzım Karabekir, “Latin harflerini kabul edemeyiz” diyerek kesin tavrını ortaya koymuştu (Hâkimiyeti Milliye, 5 Mart 1923). Kâzım Karabekir’in bu tavrı çeşitli gazete ve dergilerde yeni tartışmalara yol açmıştır. 1924’te İzmir mebusu Şükrü Saracoğlu alfabe meselesini Büyük Millet Meclisi’ne getirmiş ve eğitim alanında yıllardan beri yapılan çalışmaların verimsiz kaldığını, bunun tek sebebinin Arap harfleri olduğunu ileri sürmüştür. Atatürk de konuşmalarında Türk eğitiminden söz ederken zaman zaman Arap kökenli yazı sistemini bir engel olarak değerlendiriyor ve milletin büyük çoğunluğunun okuma yazma bilmemesini buna bağlıyordu. 1926 Martında Bakü’de toplanan Türkoloji kongresinin dil seksiyonunda Sovyetler Birliği sınırları içinde kalan ve Tatar, Başkurt, Kazak, Kırgız, Özbek, Çuvaş, Yâkut gibi adlar alan Türkler için kabul edilmesi düşünülen yazı sistemi üzerinde durulmuş, bütün Türkler için Arap alfabesi yerine Rus alfabesinin kabulü gündeme gelmişti. Fakat Rus alfabesinin Türk seslerini ifade edemediği anlaşılınca Latin esasından alınmış bir alfabe üzerinde tartışmalar yapılmış ve sonuçta bu kongrede Sovyetler Birliği’nde yaşayan Türkler için Latin asıllı yeni alfabeler kabul edilmişti. Sovyetler’in bu Latinleştirme politikasının başlıca gayesi, alfabe dolayısıyla halk üzerinde İslâmiyet’in ve ortak harflerin bütünleştirici etkisini azaltmak ve Sovyetler Birliği’nde yaşayan Türkler’le Türkiye Türkleri arasındaki kültürel teması kesmekti. Çünkü o yıllarda Arap alfabesi Türkler arasında yazıda birlik sağlıyordu. Türkler’in Latin alfabesini kabulünden sonra Ruslar’ın Latin yazısının yerine Kiril yazısını koymalarının sebebi de budur (Lewis, s. 427).

Bakü’de toplanan kongreden sonra Akşam gazetesi 28 Mart 1926’da, “Latin Harflerini Kabul Etmeli mi, Etmemeli mi?” başlığı altında bir tartışma açtı. Bu tartışmaya katılanlar arasında Ali Canip, Ali Ekrem, Muallim Cevdet, İbrahim Alâeddin, Necip Âsım, Avram Galanti, Hüseyin Suat, Halil Nimetullah, Veled Çelebi, İbrahim Necmi, Halit Ziya ve

Abdullah Cevdet gibi tanınmış kişiler vardı. Bunların büyük çoğunluğu Latin harflerinin alınmasından yana idi. Bu tartışmalar kısa sürede diğer gazete ve dergilerde de yoğunluk kazandı. Nitekim M. Fuad Köprülü, “Latin harflerinin kabulüne taraftar olanlar zannediyorlar ki Garp medeniyetine bu suretle daha çabuk ve daha kolay temessül edebiliriz. Halbuki Garp medeniyetine temessül harflerimizin tebdili ve Latin harflerinin kabulüyle kabil olamaz” diyerek Latin harflerinin alınmasına karşı çıkmıştı (Millî Mecmua, sy. 7 [1926], s. 1206-1207). Aynı şekilde Zeki Velidi de Latin harflerinin lisanımıza tatbikini imkânsız ve zararlı buluyordu (TY, IV [1926], s. 494-509).

Türkler arasında dil birliğini sağlayan Arap alfabesinin Sovyetler Birliği’nde terkedilip yerine Latin esasından alınmış birtakım yeni yazı sistemlerinin kabul edilmesinin ardından Atatürk’ün yazı reformuyla ilgili çalışmaları çabuklaştırdığı anlaşılmaktadır. Ancak 1928’den sonra Latin asıllı yeni alfabelerin Türk dillerinin seslerini veremediği bahanesiyle Sovyetler Birliği’nde alfabe alanında yeni çalışmalara girişilmiş ve on yıl gibi kısa bir müddet sonra Sovyetler Birliği Türkleri için Rus alfabesinden alınmış yeni yazı sistemleri kabul edilmiş, böylece Sovyet Türkleri ile Türkiye Türkleri’nin arası tekrar açılmıştır.

Latin harflerinin alınmasını düşünmek üzere Vekiller Heyeti’nin 28 Mayıs 1928’de yaptığı toplantıda Falih Rıfkı, Fazıl Ahmet, Ruşen Eşref, Ragıp Hulûsi, Ahmet Cevat, Yakup Kadri, Mehmed Emin, İhsan Sungu ve İbrahim Grandi’den oluşan bir dil encümeninin kurulması kabul edildi. Encümen üyeleri 26 Haziran’da toplanarak çalışmalarına başladı. Komisyonun seçtiği harfleri Atatürk’e Falih Rıfkı götürdü. Komisyon, yeni alfabenin kabulünün ve benimsenmesinin beş ile on beş yıl sürebileceğini düşünüyordu. Fakat Atatürk bu süreyi çok uzun buldu ve, “Bu ya üç ayda olur, ya hiç olmaz” diyerek kararını bildirdi (Atay, s. 440). Atatürk, 9 Ağustos 1928 gecesi İstanbul’da Sarayburnu Parkı’nda kısa bir konuşma yaparak yazı reformunu başlatmış oldu. 1 Kasım günü Büyük Millet Meclisi’ni açarken yaptığı konuşmada da alfabe reformundan söz etti ve, “Büyük Türk milleti cehaletten, az emekle kısa yoldan ancak kendi güzel ve asil diline uyan böyle bir vasıta ile sıyrılabilir. Bu okuma yazma anahtarı ancak Latin esasından alınan Türk alfabesidir” dedi. Daha sonra Büyük Millet Meclisi 1353 sayılı kanunla yeni harfleri oy birliğiyle kabul etti ve

kanun 3 Kasım 1928'de yürürlüğe girdi.

1926'da yazı reformuna karşı çıkan M. Fuad Köprülü 1938 yılında yazdığı bir yazıda, reformu gerçekleştirmekle Ortaçağ Doğu kültüründen silkinip çağdaş Batı kültürü

dairesine girme iradesini göstermiş olduğumuzu vurguluyordu (Ülkü, XII/67 [1938], s. 1-2). Köprülü'ye göre yeni alfabe dilimizdeki Arapça ve Farsça kelimelere, bu dillerden alınan gramer kurallarına artık hayat hakkı tanımıyordu. Yine Latin alfabesi sayesinde o zamana kadar kendi özel kimliklerini koruyan Arap ve Fars kökenli kelimeler de artık dilimizde tutunamayacaktı.

Gerçekte harf inkılâbı daha kapsamlı ve daha derin bir inkılâp olan dil inkılâbının başlangıcıydı. Atatürk, Sadri Maksudi'nin Türk Dili İçin (1930) adlı kitabının başına yazdığı yazıda bu inkılâbın ana ilkesini açık olarak dile getirirken, "Millî hisle dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin millî ve zengin olması millî hissin inkişafında başlıca müessirdir. Türk dili dillerin en zenginlerindendir. Ülkesini, yüksek istiklâlini korumasını bilen Türk milleti dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır" demişti.

Harf inkılâbından sonra takip edilen politika sayesinde okuma yazma öğrenme hızlanmış ve kolaylaşmıştır. Ancak Türk seslerini veren yeni yazı sisteminde bu defa da dildeki Arap ve Fars kökenli kelimelerin yazımında bazı problemler ortaya çıkmıştı. Atatürk'ün direktifini gerçekleştirmek üzere 12 Temmuz 1932 tarihinde Türk Dili Tedkik Cemiyeti kuruldu (bk. TÜRK DİL KURUMU). Atatürk cemiyetin başkanlığına Çanakkale mebusu Sâmih Rifat'ı, genel sekreterliğe de Afyonkarahisar mebusu Ruşen Eşref'i getirdi. Üyeliklere Ruşen Eşref'in teklifiyle Manisa mebusu Yakup Kadri ile Zonguldak mebusu Celâl Sahir tayin edildi. Cemiyet, yine Mustafa Kemal'in direktifiyle filoloji ve lengüistik ile Türk dili olarak iki ana kola ayrıldı. Bu kollar Türk dilinin sözlük ve terim, gramer ve sentaksı ile etimolojisinden başka filoloji ve lengüistikle de meşgul olacaktı. Bu doğrultuda 26 Eylül 1932 tarihinde Dolmabahçe Sarayı'nda I. Türk Dil Kurultayı toplandı. Kurultayda kabul edilen çalışma programında Türk dilinin başka dillerle mukayesesi, mukayeseli gramerinin yapılması, Osmanlı Türkçesi'ndeki Arapça ve Farsça kökenli sözlere yeni karşılıklar

bulunması, Anadolu ve Rumeli ağızlarından sözler derlenmesi, Türkçe bir sözlük yanında bir gramer kitabının yazılması ve terimlerin Türkçeleştirilmesi gibi konular yer aldı.

1934'te Osmanlıca'dan Türkçe'ye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi adıyla iki ciltlik bir sözlük yayımlandı. Bu eserde Türkiye Türkçesi'nden ve Anadolu ağızlarından sözler yanında belli başlı Türk diyalektlerinden alınma sözler de yer almıştı. Eser çıktıktan hemen sonra dilde büyük bir karışıklık başladı. Çünkü Tarama Dergisi'nde Osmanlıca sözlere birçok karşılık verilmişti. Yazarlar ise bir kavram için kendi tercihlerine göre ayrı ayrı karşılıkları seçiyordu. Dilin bir çıkmaza girdiğini kabul eden Atatürk dilin bu çıkmazdan kurtarılması gerektiği ve bunun aşırılıktan kaçınmakla mümkün olduğu kanaatine varmıştı (Atay, s. 447).

18 Ağustos 1934'te yine Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan II. Türk Dil Kurultayı, Tarama Dergisi'nin ortaya çıkardığı karışıklıkları gidermek için Osmanlıca'dan Türkçe'ye Cep Kılavuzu adıyla bir sözlük hazırlanmasını kararlaştırdı. Sözlük komisyonuna Falih Rıfkı, Fuad Köprülü, Hasan Âli, Necmeddin Sadık, Reşat Nuri, Celâl Esat, Ali Muzaffer gibi üyeler seçildi. Komisyonun çalışmaları sonunda 1935'te Osmanlıca'dan Türkçe'ye Cep Kılavuzu ve Türkçe'den Osmanlıca'ya Cep Kılavuzu başlıklı sözlükler çıkarıldı. Bu kılavuzlarda Türkçe'si olan yabancı kelimeler tasfiye edilmiş, Türkçe'si olmayanlar ise bırakılmıştı. Ayrıca Türkçe kök ve eklerden yeni kelimeler türetilmişti. Tarama Dergisi'nin doğurduğu karışıklığı kısa sürede gideren cep kılavuzları, 24 Ağustos 1936'da Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan III. Türk Dil Kurultayı'na sunuldu. Bu kurultayda ayrıca güneş-dil teorisi ortaya atıldı ve bu teori çeşitli tartışmalara yol açtı. Falih Rıfkı'ya göre Atatürk'ün bu teoriye bağlanması, dilden atılan birçok yabancı kelimenin aslında Türkçe olduğunu ispat ettirerek Türk lugatını dünyanın en zengin lugatlarından biri haline getirmekti (a.g.e., s. 479). Atatürk, Türk dilinin geliştirilmesi üzerinde çalışırken dil bilimi konularıyla da ilgilenmeye başlamıştı. Dillerin doğuşu meseleleriyle uğraşılırken Türk dilinin yeryüzünün en eski dilleri arasında yer alan bir ana dil olduğu inancı güç kazanmıştı.

Terim alanında yapılan çalışmaların ilk sonuçları 1937'de alınmış, 1937-1938 öğretim yılında yeni terimler kullanılmaya başlanmıştır. Atatürk,

1937’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’ni açarken yaptığı konuşmada bu gelişmeden duyduğu sevinci şöyle dile getirmişti: “Dil Kurumu en güzel ve feyizli bir iş olarak türlü bilimlere ait terimleri tesbit etmiş ve bu suretle dilimiz yabancı dillerin tesirinden kurtulma yolunda esaslı adımını atmıştır”.

Atatürk’ün başlattığı dil reformu sadece Türk Dili Tedkik Cemiyeti’nin çalışmalarına münhasır kalmamıştır. 1934 yılında kabul edilen soyadı kanunu da dil inkılâbı yolunda atılmış bir başka adımdır. Bu kanun, bir yandan dilimizde eski Türkçe sözlerden kurulmuş soyadlarının yaygınlık kazanmasına yol açarken bir yandan da Arapça ve Farsça kökenli adlar yerine Türkçe adların kullanılmasını sağlamıştır. 24 Kasım 1934’te Türkiye Büyük Millet Meclisi 2587 sayılı kanunla Gazi Mustafa Kemal’e Atatürk soyadını verdi. Atatürk veya Türkata soyadları Saffet Arıkan tarafından teklif edilmişti. Mustafa Kemal Paşa ise daha soyadı kanunu çıkmadan “Atatürk”ü kullanmaya başlamıştı. Bu kanunun çıkmasından sonra Atatürk çalışma arkadaşlarına birçok soyadı vermiştir. Meselâ İsmet Paşa’ya İnönü, Hamdullah Suphi’ye Tanrıöver, Ruşen Eşref’e Ünaydın, Recep Bey’e Peker, Nuri Bey’e Conker soyadlarını o seçmişti. Türkçülük akımının güç kazandığı yıllarda Kaya, Aydın, Demir, Demirtaş, Gökalp gibi adlar yaygınlaşmış, bunların yanında Türk tarihinden alınma Oğuz, Ertuğrul, Yıldırım, Yavuz gibi adlar da çoğalmıştır. Soyadı kanununun çıkmasından sonra bu eski adların sayısı artarken yepyeni Türkçe adlar ve soyadları da kullanılmıştır.

28 Kasım 1934’te Atatürk Hâkimiyeti Milliye gazetesine Ulus adını vermiştir. Dil inkılâbına bağlı olarak 26 Kasım 1934’te kabul edilen başka bir kanunla bey, ağa, paşa gibi unvanlar kaldırılmış, bey yerine bay, hanım yerine bayan, paşa yerine de general (tuğgeneral, tümgeneral, korgeneral, orgeneral) karşılıkları alınmıştır. Fakat iyice kökleştiği için kolayca atılamayan bey, ağa, paşa, hanım unvanlarının kullanılması devam etmiştir. 9 Ocak 1936’da Ankara’da açılan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk dili ve Türk tarihi alanında başlatılan çalışmalara ilmî katkılarda bulunacaktı.

Atatürk yabancı terimlere, yabancı bilim sözlerine karşı çıkmak ve dil meselelerini tartışmakla kalmamış, terim ve söz üretme konusunda birçok

örnek de vermiş, hatta bir geometri kitabı bile yazmıştır. III. Türk Dil Kurultayı'ndan sonra yazılan bu küçük kitap geometri öğrenenlerle kitap yazacaklara kılavuz olarak düşünülmüştür. Kitapta Arapça geometri terimleri yerine birçok yeni karşılık bulunmuştur. Açı, üçgen, dörtgen, beşgen, yatay, dikey, düşey vb. bunların başlıcalarıdır.

Atatürk'ün dil ve özellikle terim konusunda Ziya Gökalp'in etkisi altında kaldığı doğrudur. Fakat hars, mefkûre, halkiyat, Türkiyat, Şarkiyat gibi terimler ortaya atan Gökalp'in yeni terimleri Arapça'ya

dayandırmasını Atatürk benimsememiş, mefkûre yerine "ülkü"yü, hars yerine de "kültür"ü kullanmıştır. Atatürk'ün başlattığı dil inkılâbı yabancı ülkelere ve özellikle bazı İslâm devletlerine örnek olmuştur. Nitekim 1934'te Türkiye'ye gelen İran Şahı Rızâ Pehlevî ülkesine dönünce bir dil akademisi kurdurmuştur. Claude Hagège dünyanın başlıca dil reformcularını sayarken Martin Luther, M. Agricola, V. Karadzić, L. Stúr, B. Sulek, I. Aasen, E. Ben Yahuda ve J. Aavik'in yanında Atatürk'ü de zikretmiştir (Language Reform, I, 11-18).

BİBLİYOGRAFYA

Ruşen Eşref, Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin Kurulduğundan İlk Kurultaya Kadar Hatıralar, Ankara 1933, s. 5-6; U. Heyd, Language Reform in Modern Turkey, Jerusalem 1954; Falih Rıfkı Atay, Çankaya, İstanbul 1961, s. 440, 447, 479; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1966, s. 131; A. Dilaçar, "Prof. J. Németh's Role in the Turkish Alphabet", Hungaro-Turcica Studies in Honour of Julius Németh, Budapest 1976, s. 351-456; Cl. Hagège, "Voies et destins de l'action humaine sur les langues", Language Reform (ed. I. Fodor - Cl. Hagège), Hamburg 1983, I, 11-18; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 275-278, 420-431; E. Rossi, "La riforma Linguistica in Turchia", OM, XV (1925), s. 45-47; a.mlf., "Un decennio di riforma Linguistica in Turchia", a.e., XXII (1942), s. 466-477; Zeki Velidi, "Türklerde Hars Buhranı", TY, IV (1926), s. 494-509;

Köprülüzade M. Fuad, “Harf Meselesi”, Millî Mecmua, sy. 7, İstanbul 1926, s. 1206-1207; a.mlf., “Alfabe İnkılâbı”, Ülkü, XII/67, Ankara 1938, s. 1-2; J. Deny, “La réforme actuelle de la langue turque”, En terre d’Islam, X, Paris 1935, s. 223-247; Naim Kâzım Onat, “Atatürk Soyadı Üzerine Birkaç Hatıra”, Ulus, 03.12.1949; Faik Reşit Unat, “Latin Alfabesinden Türk Alfabesine”, TDl., II (1953), s. 721-734; Fevziye Abdullah Tansel, “Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri”, TTK Belleten, XVII/66 (1953), s. 223-249; Hasan Eren, “Atatürk ve Ziya Gökalp”, TDl., XXVII (1953), s. 172-177; Fahir İz, “Atatürk ve Türk Dili”, a.e., LII (1987), s. 273-284.

Hasan Eren

III. ATATÜRK ve TÜRK TARİHİ

Atatürk, milletleri millet yapan ve onların varlıklarını sürdürmelerinde önemli bir unsur olan kültürün dil ve tarihe dayandığını gayet iyi biliyordu. Bu sebeple uzun bir savaş döneminden sonra kurulan millî devletin ilk yıllarından itibaren Türk milletinin benliğine kavuşması hususunda en büyük desteği Türk tarihinde bulmuştur.

Mustafa Kemal’in tarihe ve bilhassa Türk tarihine büyük ilgi duyduğu bilinmektedir. Özel kütüphanesindeki kitapların çoğunun tarihe ait olması da bunu göstermektedir. Tarihe olan ilgisi dolayısıyladır ki İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi 19 Eylül 1923 tarihli toplantısında Yahya Kemal’in teklifiyle kendisine fahrî müderrislik pâyesi vermiştir. Buna çok memnun olan Mustafa Kemal, telgrafla verdiği cevapta Türk kültürünün merkezi saydığı Edebiyat Fakültesi’nin fahrî müderrisliğine seçilmiş olmasından dolayı teşekkür etmiş, millî istiklâlimizi ilim sahasında bu fakültenin tamamlayacağına olan inancını dile getirdikten sonra bu şerefli görevi üstlenen ilim heyeti arasında bulunmanın kendisi için bir iftihar vesilesi olduğunu bildirmiştir. Öte yandan fahrî müderrislik beratını Ankara’ya götüren Necip Âsım Yazıksız, İsmail Hakkı İzmirli ve Şemsettin Günaltay’ı kabul ederek okul sıralarından itibaren tarihe büyük

ilgi duyduğunu, bu sebeple fahrî müderrisliğin edebiyattan ziyade tarihe ait olduğunu belirtmiştir. M. Fuad Köprülü'nün yeni basılan Türkiye Tarihi adlı kitabını göndermesi münasebetiyle de Mustafa Kemal Paşa, bir hafta sonra kendi el yazısıyla Fuad Köprülü'ye gönderdiği mektupta büyük bir zevkle okuduğu bu önemli eserden faydalandığını, bunu meydana getirmek için sarfedilen mesaiyi takdir ettiğini, kendisinden millete ve Cumhuriyet'e faydalı olabilecek çalışmalar beklediğini bildirmiştir. Ayrıca eserin diğer ciltlerinin hazırlanıp yayımlanması için ne gibi maddî yardıma ihtiyaç duyulduğunu da Maarif vekili vasıtasıyla sordurmuştur.

Atatürk'ün Türk tarihine ve Türk diline verdiği önemi gösteren en önemli faaliyeti Türkiyat Enstitüsü'nü kurdurmasıdır. 12 Kasım 1924'te kurulan enstitünün yönetmeliğinin 1. maddesinde kuruluş amacı Türklüğe ait araştırmalar ve yayınlar yapmak, Türkiye dışındaki benzer kurumlarla ilişkilerde bulunarak milletlerarası bir ilim merkezi vazifesi görmek şeklinde tesbit edilmiştir. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki güçlüklere rağmen Türk tarihinin araştırılmasına çeşitli imkânlar hazırlayan Atatürk 1928'den itibaren daha sistemli bir şekilde tarihle ilgilenmeye başladı. Okul kitapları başta olmak üzere bütün tarih kitaplarını toplatarak incelemeye aldırdı. Hatta yabancı dillerde yazılmış kitapları bile toplattı. Böylece çoğunluğunu tarih kitaplarının oluşturduğu Atatürk'ün kütüphanesi kurulmuş oldu.

Atatürk, tarih araştırmalarının müstakil bir kurum tarafından yürütülmesinin gerektiğine inanıyordu. Bunun için Nisan 1930 tarihinde Ankara'da toplanan VI. Türk Ocakları Kurultayı'nda onun direktifleriyle hazırlanmış olan bir önerge ile Türk tarihi ve medeniyetini araştırmak için devamlı bir heyet kurulması istendi. Teklif üzerine Türk Ocakları kanununa, "Merkez heyeti, Türk tarihi ve medeniyetini ilmî bir surette tedkik ve tetebbû eylemek vazifesiyle mükellef olmak üzere bir Türk tarihi tedkik heyeti teşkil eder" maddesi ilâve edildi.

On altı üyeden meydana gelen Türk Tarihi Tedkik Heyeti, ilk toplantısını 4 Haziran 1930'da yaparak çalışmalarını Atatürk'ün himayesinde Ankara İstasyonu'nda reisicumhur özel kaleminin bulunduğu binada sürdürmeye başladı. Heyet aynı yılın sonlarına doğru Türk Tarihinin Ana Hatları adıyla bir kitap bastırdı. Kitabın hazırlanış amacı açıklanırken o zamana kadar

Türkiye'de yayımlanan eserlerin çoğunda ve onlara kaynak olan yabancı tarih kitaplarında Türkler hakkında küçültücü ifadeler kullanıldığı, bunun da Türkler'in kendi benliklerini geliştirmelerinde zararlı olduğu belirtilmekte ve bu kitapla asıl gayenin buna benzer hataların düzeltilmesiyle millî bir tarih yazmak olduğu kaydedilmektedir.

Türk Ocakları Türk Tarihi Tedkik Heyeti, Mart 1931'de Türk Ocakları'nın kapanması üzerine müstakil bir cemiyet olarak varlığını devam ettirme kararı aldı. Kısa sürede hazırlık çalışmaları tamamlanarak

15 Nisan 1931'de Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti resmen kuruldu. Cemiyetin yönetmeliğinin 1. maddesinde, "Türkiye Cumhuriyeti Reisi Gazi Mustafa Kemal hazretlerinin yüksek himayeleri altında ve Ankara şehrinde Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti adlı ilmî bir cemiyet kurulmuştur" hükmü yer alıyordu.

Cemiyetin ilk işi liseler için dört ciltlik bir tarih kitabının hazırlanması olmuştur. Bizzat Atatürk'ün gözetiminde yürütülen bu çalışmalar kısa zamanda sonuçlanmış ve kitapların yazılması tamamlanarak Maarif Vekâleti tarafından bastırılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti tarihine ayrılan IV. cilt ayrıca Fransızca, Almanca ve İngilizce'ye çevrilerek basılmış, kitapların sonuna çok sayıda harita, kroki ve resim konulmuştur. Bu eserlerin bazı bölümlerinin bizzat Atatürk tarafından kaleme alındığı bilinmektedir.

Bir taraftan tarih kitaplarının yazılması işi sürdürülürken diğer taraftan bu eserlerde ileri sürülen tarih tezinin ve tarih öğretiminde tutulacak yolun görüşülüp gerekli hususların tesbiti için bir Türk tarih kongresi toplanması çalışmalarına başlandı. 2 Temmuz 1932'de Ankara'da halkevi binasında Atatürk'ün de katıldığı I. Türk Tarih Kongresi toplandı ve dokuz gün devam eden kongrede yeni tarih tezi bütün yönleriyle incelendi. Kongre sonrasında Türk Tarihinin Ana Hatları kitabı yeniden ele alınıp konuların kimler tarafından yazılacağı ve eserin ne zaman tamamlanacağı kararlaştırıldı. Atatürk, yazarlardan gelen müsveddeleri bizzat görmek ve ileri sürülen fikirleri tartışmak için 17-20 Nisan 1933 tarihleri arasında toplantılar yaptı. Türk Tarihinin Ana Hatları serisi için İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından yazılan Anadolu Beylikleri adlı eserin müstakil bir kitap halinde basılması

kabul edildi.

1935’ten itibaren cemiyet yeni bir çalışma dönemine girdi. Atatürk’ün direktifiyle hazırlanan çalışma programı bir tarih seferberliği başlatıyordu. Bu program konusunda hükümetin ve partinin görüşleri alındı ve programın icrası Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti’ne verildi. Atatürk’ün emriyle bütün devlet kuruluşları ve özel kuruluşların cemiyeti desteklemesi istendi. Bu arada bir taraftan Türk tarihinin kaynakları yayıma hazırlanırken diğer taraftan yabancı ilim adamlarının eserleri Türkçe’ye çevrilmeye başlandı. Türkiye’nin, Türkler’in Anadolu’ya gelmesinden önceki tarihini ortaya çıkarmak için kazılar yapılması kararlaştırıldı. 3 Ekim 1935’te Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti’nin adı Türk Tarih Kurumu olarak değiştirildi. 20-25 Eylül 1937 tarihleri arasında İstanbul’da Dolmabahçe Sarayı’nda II. Türk Tarih Kongresi toplandı. Kongreye Türkiye’den ve on üç yabancı ülkeden dünyaca tanınmış ilim adamları katıldı. Başta Atatürk olmak üzere devlet erkânının bu kongreye büyük ilgi göstermesi, basın yayın organlarının ilk haberlerinde kongreye yer vermesi devlet politikası olarak tarihe atfedilen önemi ortaya koymaktadır. Bu dönemde Atatürk, Türk tarihçilerinin seslerini dünya ilim âlemine duyurmak için adını bizzat kendisinin verdiği Belleten’in çıkmasına destek oldu.

Atatürk ölümüne kadar tarih çalışmalarıyla yakından ilgilendi. Kurmuş olduğu Türkiye Cumhuriyeti’nin temellerini millî kültür üzerine oturttu. Türk milletinin tarihinin yalnız Osmanlı tarihinden ibaret olmadığı ve temasta bulunduğu milletlerin medeniyetlerini etkilemiş çok eski bir tarihe sahip bulunduğu şeklinde bir tez oluşturdu. Ayrıca 5 Eylül 1938’de hazırladığı vasiyetnamesinde İş Bankası’ndaki hisse senetlerinin gelirinin yarısını bu tezin savunucusu olan Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu’na bıraktı.

Mustafa Kemal’in Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte âdeta bir devlet politikası olarak tarihe önem vermesinin ve yeni tezler ortaya atmasının sebepleri vardır. Türkler’in Anadolu’yu fethi ve buraya ikinci vatan olarak yerleşmeleri, daha sonraki yüzyıllarda İstanbul’u fethederek Bizans İmparatorluğu’na son vermeleri, Batı hıristiyan dünyası tarafından asırlar geçmesine rağmen hazmedilemiyordu. Çeşitli unsurlar zaman zaman tarihin şahitliğine başvurarak Türkiye üzerinde hak iddia ediyordu. I. Dünya

Savaşı'nın sonunda bu iddialar Türkiye'nin parçalanmasına zemin hazırlamıştı. Bazı Batılı tarihçiler tarafından Türkler'in sarı ırktan olduğu, yani Avrupalılar gibi beyaz ırka mensup olmadığı ileri sürülüyordu. Diğer bir ifadeyle Türkler'in dünya medeniyetine herhangi bir katkısı olmamıştı. Bu durum karşısında, "Türkiye'nin en eski halkı kimlerdi?"; "Türkiye'de ilk medeniyet nasıl ve kimler tarafından kurulmuştu?"; "Türkler'in dünya tarihi ve medeniyetinde yeri ve hizmeti hangi ölçüdedir?"; "Türkler'in Anadolu'da bir aşiretten devlet kurmaları mümkün olmadığına göre bu olayın gerçek açıklaması nasıldır?"; "İslâm tarihinin gerçek hüviyetiyle Türkler'in İslâm tarihindeki yerleri ve rolleri nedir?" gibi sorulara cevap vermek gerekiyordu. İşte Atatürk bu soruların cevabını bulmak, bunları dünya kamuoyuna duyurmak ve eski yanlış tezleri ortadan kaldırmak için tarih araştırmalarına büyük önem atfediyordu. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde başlattığı arkeolojik kazılarla Türkler'in bu ülkeye Selçuklular'dan çok önce gelerek devlet kurduklarını ortaya çıkarmayı düşünüyordu. Çeşitli unsurların tarihin şahitliğine dayanarak Anadolu'da hak iddia etmelerini önlemek için bu ülkede ilk devleti kuran Hititler'in Türk olduğu tezi kabul edilmişti. Diğer taraftan Türk tarihinin çok eski olduğu üzerinde durularak İslâmiyet'ten önceki Türk tarihi çalışmalarına hız verilmişti. I. Türk Tarih Kongresi'nde tartışılan, Türkler'in Orta Asya'dan tarihin çok eski devirlerinden itibaren dünyanın her tarafına yayıldığı tezi, Türkler'in dünya tarih ve medeniyetinde oynadıkları rolü ortaya çıkarmayı hedefliyordu. Böylece Türkler'in sarı ırka değil beyaz ırka mensup olduğu ispatlanmış olacaktı.

Atatürk'ün tarihe verdiği önem ve ortaya atılan yeni tarih tezi, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kültür temelini millî kültürün oluşturmasını istemesinden kaynaklanıyordu. Millî devletin ve on yıldan beri savaşmaktan yorgun düşen Türk milletinin canlanması, Türkiye Cumhuriyeti'ni çağdaş medeniyet seviyesine ulaştırması ancak millî ruhla mümkün olurdu; millî ruhun kaynağı ise tarihti. Atatürk,

"Büyük devletler kuran ecdadımız büyük ve şümullü medeniyetlere de sahip olmuştur. Bunu aramak, tedkik etmek, Türklüğe ve cihana bildirmek bizler için bir borçtur. Türk çocuğu ecdadını tanıdıkça daha büyük işler yapmak için kendinde kuvvet bulacaktır" derken bu hususu dile getirmekteydi.

Tarihi millî ruhun uyanmasında bir vasıta olarak görmesine rağmen Atatürk, tarihin destanî yönünden çok ilmî usullerle ortaya çıkarılan gerçeklerini tercih ediyordu. “Tarih yazmak tarih yapmak kadar mühimdir. Yazan yapana sadık kalmazsa değişmeyen hakikat insanlığı şaşırtacak bir mahiyet alır” sözüyle tarihî gerçeklerin tamamıyla ortaya çıkarılmasını istemektedir. Diğer taraftan tarihî gerçekleri güttüğü politikayı kuvvetlendirmek için tahrif ve istismar etmemiştir. “Biz daima hakikat arayan ve buldukça, bulduğumuza kani oldukça ifadeye cüret eden adamlarız” diyerek gerçeği kabul etmek ve söylemek güç olsa da bundan kaçınılmayacağını dile getirmiştir. Tarih araştırmalarında dikkat edilecek hususları sayarken, “Her şeyden evvel kendinizin dikkat ve itina ile seçeceğiniz vesikalara dayanınız. Bu vesikalar üzerinde yapacağınız tedkiklerde her şeyden ve herkesten evvel kendi inisiyatifinizi ve millî süzgecinizi kullanınız” sözleriyle Türk tarihinin Türk ilim adamları tarafından araştırılmasını istemektedir. Atatürk’ün başlatmış olduğu Türk tarihi çalışmaları, kurduğu araştırma müesseseleri ve bunlara sağladığı maddî ve mânevî imkânlarla bugün de devam etmekte ve Türk tarihi bir bütün olarak araştırılıp dünya ilim âlemine sunulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fahri Çoker, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1983, s. 1-9; Mücteba İlgürel, “Atatürk ve Osmanlı Tarihi”, Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur’a Armağan, Ankara 1985, s. 239-245; Enver Ziya Karal, Atatürk’ten Düşünceler, İstanbul 1986, s. 89-96; Afet [İnan], “Atatürk ve Tarih Tezi”, TTK Belleten, sy. 10 (1939), s. 243-246; M. Şemseddin [Günaltay], “Atatürk’ün Tarihçiliği ve Fahrî Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra”, a.e., s. 273-274; M. Fuad [Köprülü], “Bir Hatıra”, a.e., s. 277-279; Cengiz Orhonlu, “Atatürk ve Türk Tarihi”, TK, sy. 61 (1967), s. 26-30; Mehmet Saray, “Atatürk ve Türk Tarihi”, a.e., sy. 249 (1984), s. 1-18; Salih Omurtak v.dğr., “Atatürk”, İA, I, 786-788.

Hakkı Dursun Yıldız

IV. ATATÜRK ve TÜRK SANATI

Atatürk, Türk tarihi ve Türk dili kadar Türk sanatına da önem veren bir devlet adamıdır. 16 Mart 1923'te Adana'daki bir konuşmasında, "Sanatsız kalan bir milletin hayat damarlarından biri kopmuş demektir" diyerek bir milletin yaşaması, dünya milletleri arasında bir varlık olarak kendini gösterebilmesi için bir sanata sahip bulunması gerektiğini vurgulamıştı. 29 Ekim 1933'teki nutkunda da, "Şunu da ehemmiyetle tebarüz ettireyim ki yüksek bir insan cemiyeti olan Türk milletinin tarihî vasfı da güzel sanatları sevmek ve onda yükselmektir. Bunun içindir ki milletimizin ... güzel sanatlara sevgisini ... her türlü vasıta ve tedbirlerle besleyerek inkişaf ettirmek millî ülkümüzdür" sözleriyle Türkler'in sanat severliğine ve bu sahada yükselmeleri gerektiğine işaret ediyordu.

Sanatı seven ve Türk sanatının güzelliğini takdir eden Atatürk bilhassa Koca Sinan'a hayranlık duyuyordu. Bu sebeple, Türk Tarih Kurumu tarafından Sinan hakkında bir kitabın hazırlatılmasını istemiş ve bu işin yürütülmesini M. Fuad Köprülü ile A. Gabriel'e havale ettirmişti. 1937'de basılan bir broşür, Türkçe ve Fransızca olarak yayımlanması tasarlanan bu eserin alacağı biçim hakkında bir fikir verdiği gibi içindeki kısa önsözde iki uzmana yardımcı olacak ekibin kimlerden oluştuğunu da göstermektedir. Ancak bu eserin hazırlanıp yayımlanması o tarihlerde gerçekleşmemiştir. Ali Saim Ülgen ve arkadaşları tarafından hazırlanan çizimler uzun yıllar Türk Tarih Kurumu'nda bekledikten sonra yayımlanabilmiştir (Mimar Sinan Yapıları, Ankara 1989). Bunun yanında Atatürk, Türk Tarih Kurumu'na 2 Ağustos 1935 gecesi yazdığı bir notla Sinan'ın heykelinin yapılması emrini vermişti. Bu istek de daha sonraki yıllarda Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ön bahçesine dikilen Hüseyin Özkan'ın (Anka) eseri bir heykelle yerine getirilmiş oldu.

Atatürk'ün Türk sanatına sevgisi, daha açık bir şekilde Konya üzerinden yaptığı Adana seyahati sırasında yolladığı bir telgraftan anlaşılmaktadır. 18 Şubat 1931'de Konya'ya gelen Atatürk burada kaldığı on bir gün içinde

gerek Mevlânâ Müzesi gerekse diğer eski eserlerle ilgilenme imkânı bulmuştu. Buradan Başbakan İsmet İnönü'ye çektiği telgrafın, Atatürk'ün eski eserler ve bilhassa Türk mimari anıtları hakkındaki görüş ve temennilerini göstermesi dolayısıyla burada kaydedilmesi yerinde olacaktır: "Son tetkik seyahatlerimde muhtelif yerlerdeki müzeleri ve eski sanat ve medeniyet eserlerini de gözden geçirdim. İstanbul'dan başka Bursa, Antalya, Adana ve Konya'da mevcut müzeleri gördüm. Bunlarda şimdiye kadar bulunabilen bazı eserler muhafaza olunmakta ve kısmen de ecnebi mütehassısların yardımıyla tasnif edilmektedir.

Ancak memleketimizin hemen her tarafında emsalsiz defineler halinde yatmakta olan kadîm medeniyet eserlerinin ileride tarafımızdan meydana çıkarılarak ilmî bir surette muhafaza ve tasnifleri ve geçen devirlerin sürekli ihmali yüzünden pek harap bir hale gelmiş olan âbidelerin muhafazaları için müze müdürlüklerine ve hafriyat işlerinde kullanılmak üzere arkeoloji mütehassıslarına kati lüzum vardır. Bunun için maarifçe harice tahsile gönderilecek talebeden bir kısmının bu şubeye tahsisinin muvafık olacağı fikrindeyim. Konya'da asırlarca devam etmiş ihmaller sebebiyle büyük bir harabiyet içinde bulunmalarına rağmen sekiz asır evvelki Türk medeniyetinin hakiki mimari şaheserleri sayılacak kıymette bazı mebânî vardır. Bunlardan bilhassa Karatay Medresesi, Alâeddin Camii, Sâhib Ata Medrese Camii ve Türbesi, Sırçalı Mescid ve İnce Minareli Cami derhal ve müsta'celen tamire muhtaç bir haldedirler. Bu tamirin gecikmesi bu âbidelerin kâmilen inkırazını mûcip olacağından evvelâ asker işgalinde bulunanların tahliyesinin ve kâffesinin mütehassıs zevat nezâretiyle tamirinin temin buyrulmasını rica ederim".

Mustafa Kemal, Türk medeniyetinin eski mimari eserleri hakkındaki görüşlerini Edirne'de Selimiye Camii için de belirtmiştir. 25 Aralık 1930 günü bu şaheseri ziyareti sırasında cami duvarlarında Balkan Harbi'nden kalan mermi izleri için, "Bunları tamir etmeyiniz, olduğu gibi kalsın. İnsanlığa mal olmuş bir sanat şaheserine karşı düşmanın insafsızca, saygısızca davranışı bütün dünyaya örnek ve ibret olsun" demiştir.

Atatürk, daha Türk Tarih Kurumu oluşturulmadan önce Türk Tarihinin Ana Hatları adlı bir kitabın hazırlanmasını istemiş, bunun üzerine Türk Ocağı'ndan Türk Tarihi Heyeti üyelerinin hazırladığı kitap 1930'da sadece

100 nüsha basılarak tarih üzerinde çalışanlara dağıtılmıştı. Atatürk bu kitabı okuduktan sonra aynı işin daha geniş bir programla yeniden ele alınmasını uygun görmüştür. Çeşitli kişilere havale edilen bu çalışmalar altmış yedi fasikül halinde yine 100 nüsha olarak basılmıştır. Bunlar arasında Celâl Esat Arseven'e yazdırılan Türklerde Mimari (nr. 49) başlıklı bir eser de yer alır. Kırk yedi fasiküllük ikinci seride ise Sedat'ın (Çetintaş veya Eldem) yazdığı Osmanlı Türk Mimarisi (nr. 5), Süheyl Ünver tarafından kaleme alınan Selçuklularda ve Osmanlılarda Resim, Tezhip ve Minyatür (nr. 11), yine Celâl Esat'ın Türklerde Mimari (nr. 28) başlıklı fasikülleri görülmektedir. Bunların diğerleriyle birlikte Atatürk'ün huzurunda okunduğu ve kenar boşluklarına çeşitli tashih ve eklemelerin yapıldığı bilinmektedir.

Atatürk, Türkiye'de güzel sanatların çok geç başlamış iki ayrı dalı olan resim ve heykel sanatlarına da ilgi duymuş, 1938 yılında Dolmabahçe Sarayı Veliaht Dairesi'nde ilk resim ve heykel müzesinin kurulmasını istemiş, burada kısa sürede XIX. yüzyıl Türk ressamlarının bulunabilen eserlerini bir araya getiren bir galeri açılmıştır. Heykel ise Türk sanat tarihinde geçmişi olmayan bir sanat dalı idi. Cumhuriyet'le birlikte başta İstanbul ve Ankara olmak üzere belli başlı şehirlerde Atatürk heykelleri veya Cumhuriyet anıtları yapılmasına başlanmıştır. Avusturyalı H. Krippel ile A. Hanak, İtalyan P. Canonica ilk heykelleri meydana getiren sanatçılardır. Bu şekilde başlayan heykel sanatı kısa süre içinde gelişmiş ve Atatürk'ün istediği gibi Türk sanatkârlarının yetişmesini sağlamıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Batı sanatlarının tesirinden sıyrılmaya çalışan Türk mimarisi eski Türk sanatından aldığı motiflerle Türk neo-klasik üslûbunu meydana getirmişti. Mimar Vedat, Kemâleddin, Ali Talat ve Muzaffer beyler bu akımın öncüleri olmuştur. Cumhuriyet'le birlikte eski millî sanat geleneklerine dönüş hızlandığında Türk neo-klasiğinin ikinci safhası olan Ankara üslûbu doğmuş, 1920'li yılların millî heyecanı içinde millî mimari sevilen ve tercih edilen tek üslûp kabul edilmiştir. Atatürk'ün yeni başşehir olmak üzere seçtiği Ankara'nın başlıca yapılarında bu üslûbun hâkim olmasına büyük ölçüde titizlik gösterilmiştir. Mimar Kemâleddin Bey, projesi Vedat Bey tarafından hazırlanan Vakıf Oteli (Ankara Palas, 1927), Gazi Eğitim Enstitüsü (1927-1930), Devlet Demiryolları Genel Müdürlüğü (1928) binalarını hep bu görüşe göre yaptığı gibi Ârif Hikmet

Koyunoğlu da Etnografya Müzesi binasında Türk neo-klasiğinin en belirli örneğini vermiştir. Aynı mimarın yine Ankara'da Türk Ocağı (Halkevi) binasında eski Türk mimarisinden ilham alınan unsurlarla modern bir yapı meydana getirdiği görülür. Mimar Halim'in Maliye Bakanlığı, Mimar Vedat'ın Büyük Millet Meclisi'nin ikinci binası, İzmir'de Borsa ile Millî Kütüphane, Konya'da Postahane ve birçok vilâyette Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan okullar hep Ankara üslûbu adı verilen mimari akımın ürünleridir. Bu akıma Türkiye'de çalışan yabancı mimarlar da uyarak aynı üslûpta büyük binalar inşa etmiştir. G. Mongeri, Ankara'da İş Bankası ile Osmanlı Bankası, Ziraat Bankası ve Tekel Başmüdürlüğü'nü bu akımın tesiri altında yaptığı gibi V. Ferrari adında bir İtalyan mimar da 1927'de aynı üslûpta Kadıköy'de Eski Hal binasını (bugünkü Kültür Merkezi) inşa etmiştir. Türk mimarisinde millî üslûp 1930'lu yıllarda çok yoğunlaşmış, hükümet konakları, okullar,

çeşitli resmî daireler hep bu üslûpta yapıldığı gibi birçok evde de bu uygulamalardan kaçınılmamıştır. Ancak 1935'ten sonra bu üslûp terkedilmiş ve Batı Avrupa'da o yıllarda hâkim olan modern mimari benimsenmiştir.

Atatürk'ün ve onun döneminin Türk sanat eserlerine karşı tutumunu aydınlatmada başvurulacak kaynaklardan biri de o yıllarda yayımlanmış olan bazı kanun ve tamimlerdir. Bunların bizzat Atatürk'ün emriyle yazıldığında veya en azından onun görüşü alınarak hazırlandığında şüphe yoktur. Atatürk zamanında çıkarılan kanunlarda Türk devrine ait eski eserlerin korunmasını öngören maddeler vardır. Fakat bu kanunların içinde yer alan iyi niyetle konmuş maddeleri bazı ilgililer bilmezlikten gelmiştir. Bu hususta en göze çarpıcı örnek, 28 Mayıs 1927 tarih ve 1057 sayılı "Türkiye Cumhuriyeti dahilinde bulunan bilcümle mebânî-i resmiyye ve milliyye üzerindeki tuğra ve methiyelerin kaldırılması hakkında kanun"dur. Kanunun birinci maddesinde resmî dairelerle okullardaki tuğra, arma ve kitâbelerin kaldırılması istenmekte, fakat ikinci maddede, "Tuğra ve arma ve kitâbeler devlet veya belediye malı olan binalarda bulunduğu halde kaldırılarak müzelere konulur. Yerlerinden kaldırılmalarıyla gerek kendilerinin gerek bulundukları binaların bedîî veya tarihî kıymetlerine halel gelecek olanlar, eserin ve bulunduğu mahallin bedîî kıymetini nakîsedâr etmemek üzere münasip vesait ile örtülür" denilerek lüzumsuz

tahribat önlenmek istenmiştir. Üçüncü maddede, “Alâkadar vekâletlerin müracaatı üzerine devlet binalarından hangi eserlerin kaldırılması veya örtülmesi lâzım geldiğini tayin ve örtülmesi şekil ve sûretini tesbitle karar vermek Maarif Vekâleti’ne aittir” denilmiştir.

Kanunun yayımlanmasından sonra Osmanlı devri Türk eserlerinde korkunç tahribata yol açan uygulamanın kanunu yapanlar tarafından asla düşünülmediği, bunun “inkılâpçı” görünmek isteyen bazı daire müdürleriyle idareciler tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Buna benzer bir durum, cami ve mescidlerin kadrolarının tesbiti için 8 Ocak 1928 tarih ve 6061 sayılı tâlimatnâme ile bunun tamamlayıcısı olan ikinci tâlimatnâmedeki maddelerde de görülür. Bu maddeleri eksik veya yanlış anlayan yahut anlamak istemeyen bazı daire âmirleri, yaptıkları uygulamalarla pek çok Türk sanat eserinin tahribine ve yok edilmesine sebep olmuştur.

Halbuki Atatürk’ün cumhurbaşkanı olduğu yıllarda yayımlanan bazı tamimler bu hususta gösterilen hassasiyetin işaretleridir. 3 Ekim 1935’te Maarif Vekâleti’ne Başvekâlet’ten gönderilen bir yazıda şu ifade kullanılmıştır: “Müteaddit tebliğlere aykırı olarak bazı vilâyetlerde idare âmiri ve belediye reislerinin vakıf akar ve hayratına karşı kanunsuz ve yolsuz harekette bulundukları ve yıkılmak üzeredir diyerek sapasağlam binaları çarçabuk yıktırdıkları ve daha buna benzer hareketlerle hem evkafa hem millî kültüre zarar verdikleri anlaşılmıştır. Kanunlarımızın gösterdikleri yollar dururken bu gibi hallere sapanların kendilerini ağır mesuliyete koymuş olacaklarını bildiririm. Türklüğün yüksek âbidelerine ve yâdigârlarına karşı saygı beslenmesini isterim. Telgrafla bütün vilâyetlere yazılmış ve sûreti vekilliklere verilmiştir”. Yine Başvekâlet’ten Maarif Vekâleti’ne gönderilen başka bir yazıda da Türk sanat eserlerinin yıkılmalarının önlenmesi istenmiştir: “Sarih nizamlara ve mükerrer tebliğ ve ihtarlara rağmen imar mefhumunu yanlış anlayan bazı memurların bu hususta en ufak ihtisası bile olmadığı halde, görüş ve muhakemeleri bakımından ehemmiyetsiz sandıkları çok kıymetli eserlerimizi bîmuhâbâ yıkmakta ve yıktırmakta oldukları teessüfle görülmektedir. Ezcümle en yakın misaller olmak üzere İstanbul vilâyetinde Üsküdar’da Mimar Sinan’ın kıymetli bir eseri olan Mihrimah Sultan İmareti’nin alâkadar dairesinin ikaz ve mümânaatına rağmen yıktırıldığı, Edirne’de gene Mimar

Sinan'ın âsârından İki Kapılı Han'ın ve Ürgüp-Kayseri yolu üzerinde Alâeddin Keykubad zamanından kalma Sarıhan'ın aynı âkıbete uğratıldığı anlaşılmış ve müsebbipleri hakkında kanunî takibat icrası alâkadar makamlara bildirilmiştir. Millî varlığımızı ve medeniyetimizi bugün ve gelecek asırlarda dünyaya tanıtan ve tanıtacak olan kıymetli âbidelerin mânalı mânasız bahanelerle yıkılması değil bilakis beşerin ve tabiatın tahribatına karşı titiz bir itina ile korunması müstelzimdir; yalnız kanunî bir vazife değil millî bir borçtur... Hiçbir eserin hiçbir bahane ile yıktırılmasına katiyen meydan verilmemesini talep ve aksi takdirde yıktıranlara müsamaha edenler hakkında şiddetle takibat yapılacağını…" Yine Atatürk döneminde Başvekâlet'ten 1O Nisan 1936'da Maarif Vekâleti'ne gönderilen bir yazıda da şu satırlar yer almaktadır: "Eski sanat eserlerinin her türlü tahripten korunması için gösterilen hassasiyete ve bunun için yapılan kat'î tebligata rağmen, evvelce askeriyenin işgali altında iken tarihî ve mimari kıymeti yüksek olmalarından dolayı tahliye ettirilmiş olan Diyarbekir'deki Hüsreviyye ve Behramiyye camilerinin buna en evvel mani olması icap eden valilerin tensibiyle Ziraat Bankası'nca buğday ambarı ittihaz edildiği anlaşılmış ve derhal boşaltılmaları vilâyete emredilmiştir. Hangi daireye ait olursa olsun Türk sanat ve medeniyetinin kıymetli belgeleri olmak itibariyle memleketin malı ve muhafazaları herkesçe millî bir vazife telakki edilmesi lâzım olan bu gibi eserlere karşı gösterilecek ihmal ve lâkaydîyi hiçbir sebep mâzur gösteremez..."

BİBLİYOGRAFYA

M. Fuad Köprülü - A. Gabriel, Sinan, Hayatı, Eseri, İstanbul 1937, Önsöz; Nurettin Can, Eski Eserler ve Müzelerle İlgili Kanun, Nizamnâme ve Emirler, Ankara 1948; Metin Sözen - Mete Tapan, 50 Yılın Türk Mimarisi, İstanbul 1973, tür.yer.; Nurullah Berk - Hüseyin Gezer, 50 Yılın Türk Resim ve Heykeli, İstanbul 1973, tür.yer.; Nurullah Berk, "Atatürk ve Sanat", Varlık, XXX/ 585, Atatürk özel sayısı, İstanbul 1962; Mehmet Önder, Atatürk'ün Yurt Gezileri, Ankara 1975, s. 132, 249-250; a.mlf., "Atatürk ve Müzeler", Türkiyemiz, sy. 11, İstanbul 1973, s. 2-4; İnci Aslanoğlu, Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı, Ankara 1980, özellikle

bk. s. 12-25; Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Beşinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981; Semavi Eyice, Atatürk ve Pietro Canonica, İstanbul 1986; a.mlf., “Atatürk’ün Büyük Bir Tarih Yazdırma Teşebbüsü: Türk Tarihinin Ana Hatları”, TTK Belleten, XXXII/128 (1968), s. 509-526; a.mlf., “Atatürk ve Tarih”, İlgi, XV/31, İstanbul 1981, s. 24-27; Melâhat Özgü, “Atatürk’ün Edebiyat ve Sanat Anlayışı”, Atatürk Konferansları, Ankara 1964, 1, 21-56; Afet [İnan], “Resim Galerisi”, TTK Belleten, II/5-6 (1938), s. 251-252; “Mimar Sinan’ın Heykeli Hususundaki Yazı”, a.e., III/10 (1939), lv. XCII, XCIV; Tahsin Öz, “Atatürk ve Türk Sanatları”, a.e., XX/80 (1956), s. 585-598; Uluğ İğdemir, “Atatürk’ün Buyruğiyle Türk Tarih Kurumu İçin Hazırlanan Bir Program Tasarısı”, a.e., XXVIII/108 (1963), s. 641-651, 652-655 (belgeler).

Semavi Eyice

V. ATATÜRK ve DİN. Mustafa Kemal’in çocukluk ve gençlik yıllarında dönemin geleneklerine uygun olarak ailede, çevrede ve okulda yeterli dinî eğitim aldığı bilinmektedir. Yetişkinlik devrinde de din konusunda yerli ve yabancı kaynakları incelemeyi sürdürmüş, bu sayede İslâmiyet hakkında geniş bir bilgiye sahip olmuştur. Özellikle Kur’an’ın Türkçe meâli, İslâm tarihi ve uygarlığıyla ilgili çok sayıda kitap okumuştur. Notlar düştüğü ve bazı bölümlerini işaretlediği kitaplar arasında Şehbenderzâde Ahmed Hilmi’nin Târîh-i İslâm, Corcî Zeydân’dan tercüme edilen Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi, Leone Caetani’den çevrilen İslâm Târihi, M. Şemsettin Günaltay’ın İslâm Târihi, Ziyâ Paşa’nın Endülüs Târihi ve Stanley Lane-Poole’den tercüme edilen Düvel-i İslâmiyye adlı eserler dikkat çekmektedir. Atatürk ayrıca Dolmabahçe Sarayı’nda ilim adamı ve düşünürlerle sohbet ve toplantılar düzenleyerek içtimaî hayatı ilgilendiren dinî konuları tartışmış, bu toplantılarda İslâmiyet hakkında yazılan kitapların ve Kur’an tercümelerinin değerlendirilmesi yapılmıştır (Borak, s. 69).

Hâfız Yaşar Okur hâtıralarında Atatürk’ün dinî hassasiyetini şöyle anlatır: “Ramazanların atam için çok büyük bir önemi vardı. Ramazan gelir gelmez ince saz heyeti Çankaya Köşkü’ne giremezdi. Kandil geceleri de saz çaldırmazdı. Sadece beni huzurlarına çağırır, Kur’ân-ı Kerîm’den bazı sûreler okuturlardı. Ben okurken gözleri derin bir noktaya takılır, derin huşû

ile dinlerlerdi. Ruhen çok mütelezziz olduğu her halinden anlaşılırdı." Okur ayrıca Atatürk'ün çocukluğundan itibaren gördüğü, öğrendiği ve kendi çevresinde yaşanan dinî âdetleri sürdürdüğünü, sevdiklerini kaybedince kabirleri başında Yâsîn okuttuğunu ve her yıl muntazaman Çanakkale şehidleri için mevlid okutma geleneği başlattığını yazar (Atatürk'le On Beş Yıl, s. 10, 36-40).

Mustafa Kemal'in mânevî hayatında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Yetişme döneminde Mevlevî âyini dinlemek ve semâ izlemek için Selânik'teki Mevlevî Tekkesi'ne yaptığı ziyaretler bu büyük düşünüre olan ilgisini arttırmıştır. Meṣnevî ve Dîvân-ı Kebîr tercümelerini okuyarak Mevlevîlik düşüncesinin derinliğini keşfeden Atatürk değişik vesilelerle Mevlânâ'ya olan hayranlığını, Mevlevîliğin Türk geleneklerine ve din anlayışına olan etkisini dile getirmiştir (Borak, s. 55-56, 58).

Atatürk'e göre her şeyden önce din bir vicdan meselesidir ve herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir (Yakınlarından Hatıralar, s. 103). Bu sebeple hiç kimse bir başkasını ne bir dini ne de bir mezhebi kabul etmeye zorlayamaz (Kılıç Ali, s. 57). Mustafa Kemal dinsiz milletlerin varlıklarını devam ettiremeyeceği düşüncesindedir. "Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete sahiptir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamaz" sözleriyle Türk milletinin kimliğinin oluşumu ve devamlılığı açısından dinin önemine dikkat çekmiştir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 66). Gerek Millî Mücadele sırasında gerekse daha sonraki dönemlerde dinin önemli bir ortak kimlik kaynağı olduğunu görmüş, toplumun Kurtuluş Savaşı'nda aktif olarak mücadeleye katılmasını teşvik için yaptığı konuşmalarda dinî kavramları sıkça kullanmış, Millî Mücadele'nin her safhasında din âlimlerinin yakın desteğini almıştır (Sarıkoyuncu, Millî Mücadelede Din Adamları).

Atatürk çeşitli konuşmalarında dinin insanları tekâmüle erdirmeyi amaçladığını, Allah'ın bunun için çok sayıda peygamber gönderdiğini, Hz. Muhammed'in son peygamber, Kur'ân-ı Kerîm'in de mükemmel bir kitap olduğunu ifade etmiş ve Balıkesir Zağanos Paşa Camii'nde 7 Kasım 1923 tarihindeki hutbesinde şöyle demiştir: "İnsanlara doğruluğun özünü vermiş olan dinimiz son dindir. Kusursuz ve en mükemmel dindir. Çünkü dinimiz

akla, mantığa, gerçeklere bütünüyle uyar ve uygun düşer" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 93). Atatürk'ün din konusundaki düşünceleri incelendiğinde onun İslâm dininin aydınlık özüne kuvvetle sahip çıktığı görülür. 29 Ekim 1923'te kendisiyle görüşen Fransız gazeteci Maurice Pernot'a verdiği demeçte, "Türk milleti daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliğiyle dindar olmalıdır demek istiyorum, dinime bizzat nasıl hakikate inanıyorsam buna da öyle inanıyorum. Şuura muhalif, terakkiye engel hiçbir şey ihtiva etmiyor" diyerek (a.g.e., III, 70; Karal, s. 66) bâtıl inançlardan arınmış bir dindarlığı, doğru bilgilere dayalı bir inanç yapısını milletin ilerlemesi ve bekası için ne kadar önemli gördüğünü, İslâmiyet'in en son ve mükemmel bir din olarak akıl ve mantıkla çelişmediği ve bu yönüyle de bir din-bilim çatışmasına yol açmadığı düşüncesinde olduğunu ortaya koymuştur.

Mustafa Kemal dinin kutsal saydığı değerlere ve kavramlara olan saygısını her fırsatta ifade etmiştir. Meselâ, "Hz. Muhammed Allah'ın birinci ve en büyük kuludur. Onun izinde bugün milyonlarca kişi yürüyor. Benim adım, senin adın silinir, fakat o sonsuza kadar ölümsüzdür" sözleriyle İslâm peygamberinin insanlık tarihindeki yerine işaret etmiştir (Sarıkoyuncu, Atatürk, Din ve Din Adamları, s. 29).

Dinin ana kaynaklarından öğrenilmesi gerektiğini düşünen Atatürk, toplumun en doğru bilgilerin yer aldığı Kur'an tefsiri ve hadis kitapları ile aydınlatılması yönünde bazı girişimlerde bulunmuştur. Öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinin hazırlanması için Elmalılı Muhammed Hamdi'ye tâlimat vermiştir. Mehmed Vehbi Efendi'nin de Hulâsatü'l-beyân adlı eserini böyle bir teşvik sonunda yazdığı bilinmektedir. Belli başlı dinî kaynakların Türkçe'ye çevrilmesi meselesi Atatürk'ün girişimleri sonucu meclise taşınmış ve 21 Şubat 1925 tarihli bütçe görüşmelerinde mecliste dinî neşriyat konusu ele alınarak meâl ve tefsir faaliyetlerinde harcanmak üzere Diyanet İşleri Riyâseti bütçesine 20.000 lira ödenek aktarılmasına karar verilmiştir. Bu arada Tecrîd-i Sarîh'in tercümesinin yapılması için Kâmil Miras'ın, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe meâli için de Mehmed Âkif'in (Ersoy) görevlendirilmesi kararlaştırılmıştır. Bu teşebbüsler neticesinde Elmalılı Muhammed Hamdi'nin Hak Dini Kur'an Dili adlı eseriyle Kâmil Miras'ın Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Diyanet İşleri Riyâseti tarafından neşredilmiştir. Atatürk, Kur'an'ın tercüme edilmesine

gerekçe olarak da şunları söylemiştir: “Türk milleti Kur’an’ın arkasından koşuyor, fakat onun ne dediğini anlamıyor, içinde neler var bilmiyor ve bilmeden ibadet ediyor. Benim maksadım arkasından koştuğu kitapta neler olduğunu Türk anlasın” (Gürtaş, s. 41). Öte yandan Atatürk’ün emriyle camilerde Kur’an’ın Türkçe meâli de okunmuştur. Ancak meâl namaz kılınırken değil, namazdan önce veya sonra Kur’an’dan okunan kısımların mânasının anlaşılması maksadıyla okunmuştur (a.g.e., s. 42).

Mustafa Kemal, ayrıca dinin iyi öğrenilip öğretilmesi için eğitim kurumlarına ihtiyaç olduğunu biliyordu. “Hepimiz eşitiz ve dinimizin hükümlerini eşit düzeyde öğrenmeye mecburuz. Her fert dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir” şeklindeki sözleri (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, II, 94), din eğitiminin okullarda ve devlet tarafından verilmesinin gereğine dikkat çekmektedir. Din alanında cehalet, hurafe ve yanlış anlayışların ortadan kaldırılması ve din istismarının önlenebilmesi için eğitim son derece önemlidir. Bu konuda yaptığı bir konuşmada, “Bizim takip edeceğimiz maarif siyasetinin temeli evvelâ mevcut cehli izâle etmektir. Okumak, yazmak ve vatanını, milletini, dinini, dünyasını tanıtacak kadar coğrafî, dinî, ahlâkî mâlûmat vermek ve dört işlemi öğretmek olmalıdır” diyerek eğitim politikası içinde din eğitimine de yer verilmesi gerektiğine işaret etmiştir (Karal, s. 79). Atatürk, bütün alanlarda olduğu gibi din alanında da ihtisas sahibi fertler yetiştirecek okullara ihtiyaç olduğunu belirtmiş, “Dinimizin gerçek

felsefesini inceleyecek, araştıracak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip seçkin ve gerçek din bilginlerini de yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız” sözleriyle Türk toplumuna bilimsel eğitim esaslarına uygun dinî bilgiler verilmesini istemiştir (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, II, 89). Ayrıca toplumun, dinî ihtisas ve derin dinî bilgilere sahip olup her türlü boş inançtan sıyrılarak gerçek ilim ve fennin nurları ile temiz ve mükemmel oluncaya kadar gerçek din âlimleri vasıtasıyla aydınlatılmasını öngörmüştür (a.g.e., II, 218).

Atatürk’ün din eğitimi hakkındaki görüşü kısaca şöyledir: Öncelikle dinî gerçekleri ilmî bir zihniyet ve yöntemle ele alıp araştıracak âlimler yetiştirmek amacıyla yüksek öğretim kurumları oluşturulmalıdır. İkincisi her ferde dininin mutlaka okullarda iyi yetişmiş elemanlar tarafından

öğretilmesi ve bütün vatandaşların dinî bilgileri eşit düzeyde öğrenmesi gerekir. Atatürk'e göre din lüzumlu olduğu gibi onun okullarda konunun uzmanlarınca ilmî yöntemlerle öğretilmesi de o kadar zorunludur. Bu sebeple müfredat programlarında her seviyeden vatandaşın anlayabileceği düzeyde, bâtıl inançlardan arındırılmış, dinin özünü ve hakikatini yansıtan dinî bilgilere yer verilmelidir. "Dinsiz kimse olmaz. Bu genelleme içinde şu din ya da bu din demek değildir. Tabiatıyla biz içine girdiğimiz dinin en çok isabetli ve olgun olduğunu biliyoruz ve imanımız da vardır. Fakat bu inanışı nurlandırmak lâzım, temizlenmek, güzelleştirmek lâzımdır ki hakikaten kuvvetli olabilsin" (Borak, s. 194).

Laiklik, Atatürk'ün düşünce sisteminin temellerinden biri olduğu kadar onun din anlayışının çerçevesini de belirlemektedir. Atatürk'e göre laiklik sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması demek değildir. Laiklik bütün yurttaşların vicdan, ibadet ve din özgürlüğü demektir (Atatürkçülük, I, 111) Onun laiklik anlayışının özündeki özgürlükçü tutumu birçok konuşmasına yansımıştır. Meselâ, "Türkiye Cumhuriyeti'nde her yetişkin dinini seçmekte serbest olduğu gibi belirli bir dinin merasimi de serbesttir. Yani ibadet hürriyeti vardır. Din bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünce ve düşünüşe karşı değiliz" şeklindeki açıklaması (Ecer, s. 134), Atatürk'ün dinî inanç ve ibadetlere kısıtlama getirilmesini onaylamadığını gösteren bir özgürlük çerçevesi çizmektedir. Onun döneminde uygulanmaya başlanan laikliğin özündeki hürriyet kapsamına inanma, ibadet etme, dinî yayınlar yapma, dinî tâlim ve terbiye ile din hizmetleri yürütme gibi hak ve özgürlükler de girmektedir ki bütün bunlar daha sonraki yıllarda Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi (1948), Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (1950), Din ya da Kanaate Dayalı Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildirge (1981) gibi belgelerde de ifade edilmiştir.

Mustafa Kemal'in laiklik anlayışının temelinde din ve vicdan hürriyeti yanında dinin siyasî meşruiyet ve otorite kaynağı olmaktan çıkarılması da vardır. Bu mânada laiklik, bir taraftan insanların inançlarını serbestçe yaşayabilecekleri içtimaî ve hukukî bir zeminin hazırlanmasını hedeflemekte, diğer taraftan dine siyasî meşruiyet aracı olarak başvurulmasının önlenmesini amaçlamaktadır. Laiklik anayasal düzenin

ayrılmaz bir parçası olarak Cumhuriyet'in temel nitelikleri arasında yer almıştır. Atatürk'ün laiklikle ilgili düşünce ve kararlarının en belirgin özelliklerinden biri olan din ve vicdan hürriyeti anayasalarda özellikle vurgulanmıştır. Onun laiklik anlayışı bir yandan din ve vicdan hürriyetine vurgu yapmakta, öte yandan da toplumun dinî ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğine işaret etmektedir. Atatürk, ülkenin geleceği için önemli gördüğü kurumların temellerini atarken Türk toplumunda dinin yerini ve önemini göz ardı etmemiştir. Türkiye'deki din hizmetlerinin geniş kitlelere ulaştırılması için bizzat kurulmasına öncülük ettiği kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir. Bu bakımdan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Genelkurmay Başkanlığı ile aynı zamanda kurulması, Atatürk'ün din hizmetlerine ve sahih kaynaklı dinî bilgilerin geniş halk kitlelerine ulaştırılmasına verdiği önemi göstermektedir.

Bütün bunlardan, Atatürk'ün dinin temel kaynaklarının doğru anlaşılmasına, ilmî yöntemlere dayalı din eğitimine ve laiklik ilkesine önem verdiği kadar din ve vicdan hürriyetine de önem verdiği anlaşılmaktadır. Onun özgürlük anlayışı içinde en önemli yeri vicdan ve din hürriyetinin aldığı söylenebilir (Mumcu, s. 62). Atatürk, ortaöğretim kurumlarında okutulmak üzere bir kısmını kendisinin yazdığı kitapta millet kavramını açıklarken, "Türkiye Cumhuriyeti'nde her reşit dinini intihapta serbesttir" ilkesini ortaya koyar (Afetinan, s. 56). Vicdan hürriyetini tanımlarken de, "Her fert istediğini düşünmek, istediğine inanmak, kendine mahsus siyasî bir fikre mâlik olmak, mensup olduğu bir dinin icaplarını yapmak veya yapmamak hak ve hürriyetine mâliktir. Kimsenin fikrine ve vicdanına hâkim olunamaz" diyerek (a.g.e., a.y.) dinî inanç ve ibadetler konusunda baskıcı ve yasakçı değil özgürlükçü bir anlayışı savunduğunu belirtmiştir. Çeşitli vesilelerle vicdan ve din hürriyetinin önemine temas eden Atatürk dinî inançların saygı ve hoşgörüyle karşılanmasının gerektiğini belirterek taassup, tutuculuk ve hoşgörüsüzlüğü eleştirmiştir. İnsanların vicdanî inanışlarına karşı kin tutulmaması ve inançlara hürmet gösterilmesi tavsiyesinde bulunmuş, kişilerin inanç seçimlerine ve vicdanî tercihlerine müdahale edilmemesini istemiştir (a.g.e., s. 57). Atatürk bizzat kaleme aldığı "Taassupsuzluk" başlıklı yazısında, "Türkiye Cumhuriyeti'nde herkes Allah'a istediği gibi ibadet eder. Hiç kimseye dinî fikirlerinden dolayı bir şey yapılmaz" sözleriyle din ve vicdan hürriyetinin genişliğini göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara 1952, II, 66, 89, 93, 94, 218; III, 70; Yakınlarından Hatıralar, İstanbul 1955, s. 103; Atatürk'ün Resmi Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleyişleri (haz. Sadi Borak), Ankara 1997, s. 177; Sadi Borak, Atatürk ve Din, İstanbul, ts. (Anıl Yayınevi), s. 55-56, 58, 69, 194, ayrıca bk. tür.yer.; Kılıç Ali, Atatürk'ün Hususiyetleri, İstanbul 1955, s. 57, 116; Hafız Yaşar Okur, Atatürk'le On Beş Yıl: Dinî Hatıralar, İstanbul 1962, s. 10, 36-40, ayrıca bk. tür.yer.; Mir Hamza Kişioğlu, Atatürk İlkeleri ve Din, Ankara 1965, tür.yer.; Enver Ziya Karal, Atatürk'ten Düşünceler, Ankara 1969, s. 66, 79; Gürbüz D. Tüfekçi, Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar: Özel Uyarıları ve Düştüğü Notlar, Ankara 1983, tür.yer.; Ayşe Afetinan, Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları, Ankara 1988, s. 56, 57; Ahmet Gürtaş, Atatürk ve Din Eğitimi, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı), s. 41, 42, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Mumcu, Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri, Ankara 1991, s. 62; Ethem Ruhi Fığlalı, "Atatürk ve Din", Atatürkçü Düşünce El Kitabı, Ankara 1995, s. 265-277; Ali Sarıkoyuncu, Millî Mücadelede Din Adamları, Ankara 1995-97, I-II, tür.yer.; a.mlf., Atatürk, Din ve Din Adamları, Ankara 2002; Atatürkçülük: Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri, İstanbul 1997, I, 111; Cemil Denk, Atatürk, Laiklik ve Cumhuriyet, Ankara 1999, tür.yer.; Ahmet Vehbi Ecer, "Atatürk'ün Din ve İslâm Hakkındaki Görüşleri", Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik (haz. Ethem Ruhi Fığlalı v.dğr.), Ankara 1999, s. 115-136; ayrıca bk. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Giriş'i; İsmail Yakıt, Atatürk ve Din, Isparta 2000; Hüseyin Bahar, Atatürk'ün İnanç Dünyası, Ankara 2001; Sinan Meydan, Bir Ömrün Öteki Hikayesi: Atatürk, Modernizm, Din ve Allah, İstanbul 2002, s. 47.

Talip Küçükcan

1881 Selânik’te doğumu

1886 Öğrenime başlaması

1893 Babası Ali Rızâ’nın ölümü, Selânik Askerî Rüşdiyesi’ne girmesi

Ocak 1896 (1895) Rüşdiyeyi bitirmesi

Kasım 1898 Manastır İdâdîsi’ni bitirmesi

13 Mart 1899 Harbiye Mektebi’ne kaydolması

10 Şubat 1902 Teğmen rütbesiyle Harbiye Mektebi’nden mezun olması

1903 Üsteğmenliğe yükselmesi

21 Ekim 1904 Kurmay yüzbaşı olması

11 Ocak 1905 Beşinci Ordu’ya atanması

Nisan-Mayıs 1906 Selânik’te arkadaşlarıyla Vatan ve Hürriyet Cemiyeti’ni kurması

30 Eylül 1907 Selânik’te Üçüncü Ordu Karargâhı’na atanması

Eylül-Ekim 1908 Görevle Trablusgarp’a gönderilmesi

Kasım 1908 Bosna’da inceleme ile görevlendirilmesi

24 Nisan 1909 Hareket Ordusu ile birlikte İstanbul’a girmesi

22 Eylül 1909 İttihat ve Terakkî’nin ikinci kongresinde ordunun siyaset dışı kalmasını savunması

6 Haziran 1910 Selânik’te Üçüncü Ordu Tâlimgâh Komutanlığı

Eylül 1910 Picardie manevralarına gönderilmesi

15 Ocak 1911 5. Kolordu Karargâhı’na atanması

27 Eylül 1911 İstanbul’da Genelkurmay Karargâhı’na alınması

15 Ekim 1911 Trablusgarp’a gitmek için İstanbul’dan hareketi

27 Kasım 1911 Binbaşılığa terfii

9 Aralık 1911 Bingazi’ye ulaşması

24 Ekim 1912 Derne’den ayrılması

21 Kasım 1912 Akdeniz Boğazı Kuvâ-yi Mürettebesi Harekât Şubesi müdürlüğüne getirilmesi

27 Ekim 1913 Sofya Ataşemiliterliği’ne atanması

1 Mart 1914 Yarbaylığa yükseltilmesi

20 Ocak 1915 19. Tümen komutanlığına atanması

25 Nisan 1915 Arıburnu savaşı

8 Mayıs 1915 Günlük emri: “Size ölmeyi emrediyorum”

1 Haziran 1915 Albaylığa yükseltilmesi

8-9 Ağustos 1915 Anafartalar Grubu komutanlığı

10 Ağustos 1915 Conkbayırı savaşı

19 Ağustos 1915 16. Kolordu komutanlığına atanması

27 Eylül 1915 Grup komutanlığından istifası

10 Aralık 1915 İstanbul’a dönmesi

11 Mart 1916 16. Kolordu doğu cephesinde görevlendirilince Edirne’den hareketi (Diyarbakır’a varışı: 27 Mart)

1 Nisan 1916 General (mirlivâ) oluşu

25 Kasım 1916 İkinci Ordu komutan vekilliği

7 Mart 1917 İkinci Ordu komutanlığına atanması

5 Temmuz 1917 Yedinci Ordu komutanlığına nakli

4 Ekim 1917 İstifa edip İstanbul’a dönmesi

15 Aralık 1917 -

4 Ocak 1918 Veliaht Vahdeddin’in Almanya ziyaretine katılması

1-27 Temmuz 1918 Karlsbad’da kaplıca tedavisi

4 Ağustos 1918 İstanbul’a dönmesi

7 Ağustos 1918 İkinci defa Yedinci Ordu komutanlığına atanması

16 Ağustos, 15 Kasım,

22 Kasım,

20 Aralık 1918 Padişah Vahdeddin’le görüşmeleri

23 Eylül 1918 Fahrî padişah yaverliği verilmesi

Ekim 1918 Kabinede görev almak istemesi

31 Ekim 1918 Yıldırım Orduları grup komutanlığına getirilmesi

10 Kasım 1918 Harbiye Nezâreti emrine verilmesi

13 Kasım 1918 İstanbul'a dönüşü

30 Nisan 1919 Dokuzuncu Ordu müfettişliğine atanması

15 Mayıs 1919 Padişah Vahdeddin'le görüşmesi

16 Mayıs 1919 İstanbul'dan Anadolu'ya hareketi

19 Mayıs 1919 Samsun'a varışı

20-22 Mayıs 1919 Bölgenin durumu hakkında sadârete ve genelkurmaya telgrafla bilgi vermesi

24 Mayıs 1919 Havza'ya geçişi, halkla konuşması: 26 Mayıs

6 Haziran 1919 General Milne'nin Mustafa Kemal'in geri çağrılmasını istemesi

8 Haziran 1919 Calthorpe'un aynı yoldaki isteği ve Harbiye Nezâreti'nce geri çağrılması

13 Haziran 1919 Amasya'ya geçmesi

19-22 Haziran 1919 Ali Fuat Cebesoy ve Rauf Orbay ile buluşması ve Amasya Genelgesi

23 Haziran 1919 İstanbul hükümetince görevden alınması

25 Haziran 1919 Erzurum'a gitmek için Sivas'a hareketi

2 Temmuz 1919 Hava değişikliği alıp İstanbul'a dönmesinin istenmesi

3 Temmuz 1919 Erzurum'a varması

8 Temmuz 1919 İrâde-i seniyye ile görevden alınması üzerine resmî görevle birlikte askerlikten istifa etmesi

23 Temmuz -

7 Ağustos 1919 Erzurum Kongresi; kongre başkanı ve Hey'et-i Temsîliyye üyesi seçilmesi

29 Temmuz 1919 İstanbul hükümetince tutuklanmasına karar verilmesi

7/8 Ağustos 1919 Gelecekte tasarladığı dönüşümleri Mazhar Müfit Kansu'ya not ettirmesi

9 Ağustos 1919 Nişanlarının geri alınması, fahrî yaverliğinin kaldırılması

29 Ağustos 1919 Bazı Hey'et-i Temsîliyye üyeleriyle birlikte Erzurum'dan Sivas'a hareketi

2 Eylül 1919 Sivas'a varışı

4-11 Eylül 1919 Sivas Kongresi başkanlığı

20 -22 Ekim 1919 Sâlih Paşa ile Amasya görüşmeleri ve protokolleri

16-28 Kasım 1919 Hey'et-i Temsîliyye - Komutanlar toplantısı

18 Aralık 1919 Hey'et-i Temsîliyye üyeleriyle birlikte Sivas'tan Ankara'ya hareketi

27 Aralık 1919 Ankara'ya varması

28 Aralık 1919 Ankara halkıyla konuşması

29 Aralık 1919 İstanbul hükümetinin askerî nişanlarla fahrî yaverliğinin iadesine karar vermesi (padişahın iradesi: 3 Şubat 1920)

12 Ocak 1920 Meclisi Meb'ûsan'ın açılması

28 Ocak 1920 Meclisi Meb'ûsan'da Mîsâk-ı Millî metninin kabulü

17 Mart 1920 İstanbul'un işgali üzerine Ankara'da olağan üstü bir meclis toplanması yolundaki çağrısı

23 Nisan 1920 Büyük Millet Meclisi'nin açılması

24 Nisan 1920 Meclis başkanlığına seçilmesi

1 Mayıs 1920 İstanbul Askerî Mahkemesi'nce idama mahkûm edilmesi

24 Mayıs 1920 İdam kararının Vahdeddin tarafından onaylanması

13 Eylül 1920 Meclise halkçılık programını sunması

20 Ocak 1921 Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kabul ettiği ilk anayasa

10 Mayıs 1921 Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Grubu'nun kuruluşu 5 Ağustos 1921 üç ay süreyle başkomutanlığı üstlenmesi

7-10 Ağustos 1921 Tekâlîf-i Milliyye emirlerini yayımlaması

12-13 Eylül 1921 Sakarya Muharebesi'nin sonuçlanması

19 Eylül 1921 Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce kendisine mareşallik rütbesi ve gazi unvanının verilmesi

21 Ocak 1922 İzmit'te Claude Farrer'le görüşmesi 6 Mayıs 1922 Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde başkomutanlık sorunu tartışmaları

4 Temmuz 1922 Ankara'daki Fransız Temsilciliği'nde konuşması

26 Temmuz 1922 Konya'da General Townshend'le görüşmesi

26 Ağustos 1922 Büyük Taarruz'un başlaması

30 Ağustos 1922 Başkomutanlık savaşı

1 Eylül 1922 “Ordular, ilk hedefiniz Akdeniz’dir, ileri!“ emrini vermesi

10 Eylül 1922 Muzaffer olarak İzmir’e girmesi

18 Ekim 1922 Barış konferansına birlikte gidilmesini isteyen Sadrazam Tevfik Paşa’ya, “Türkiye’yi ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti temsil eder’ cevabını vermesi

1 Kasım 1922 Mecliste saltanatın kaldırılmasına ilişkin konuşması

20 Kasım 1922 -

24 Temmuz 1923 Lozan Konferansı

14 Ocak 1923 Annesi Zübeyde Hanım’ın İzmir’de ölmesi

29 Ocak 1923 İzmir’de Latife Uşaklıgil ile evlenmesi

17 Şubat 1923 İzmir’de toplanan Türkiye İktisat Kongresi’ni açışı

8 Nisan 1923 “Dokuz umde” programını ilân etmesi

13 Ağustos 1923 İkinci defa Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanı seçilmesi

11 Eylül 1923 Halk Fırkası’nın kuruluşu

29 Ekim 1923 Cumhuriyet’in ilânı üzerine cumhurbaşkanı seçilmesi (Sonraki cumhurbaşkanlıkları: 1 Kasım 1927 - 4 Mayıs 1931 ve 1 Mart 1935)

3 Mart 1924 Laiklik yasaları (halifeliğin kaldırılması, öğretimin birleştirilmesi, Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti’nin kaldırılması)

20 Nisan 1924 Cumhuriyet anayasasının kabulü

26 Ağustos 1924 Sermayesini verdiği Türkiye İş Bankası'nın kurulması

17 Kasım 1924 Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması

16 Şubat 1925 Türk Tayyare Cemiyeti'ni (Türk Hava Kurumu) kurdurması

3 Haziran 1925 Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması

5 Ağustos 1925 Latife Hanım'dan boşanması

13 Temmuz 1926 İzmir suikasti davasının sonuçlanması

15-20 Ekim 1927 Cumhuriyet Halk Fırkası Kurultayı'nda Nutuk'unu okuması

1 Kasım 1928 Mecliste Latin alfabesinin kabulü

12 Ağustos 1930 Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması (dağılma kararı alması: 16 Kasım 1930)

15 Nisan 1931 Türk Tarih Kurumu'nun kuruluşu

10 Mayıs 1931 Cumhuriyet Halk Fırkası üçüncü kurultayı ve Kemalizm denilen altı ilkenin programa alınması

19 Şubat 1932 Halkevlerinin açılışı

12 Temmuz 1932 Türk Dil Kurumu'nun kuruluşu

9 Şubat 1934 Balkan Antantı

24 Kasım 1934 Atatürk soyadını alması

5 Aralık 1934 Kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi

9 Ocak 1936 Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşu

20 Temmuz 1936 Montrö Boğazlar Sözleşmesi

5 Şubat 1937 "Altı ilke"nin anayasa maddeleri arasına girmesi

11 Haziran 1937 Taşınmaz mallarını hazineye bağışlaması

8 Temmuz 1937 Sâdâbâd Paktı

26 Mayıs 1938 Ankara'dan son ayrılışı

1 Haziran 1938 Hastalığı sebebiyle Savarona yatına geçmesi

29 Haziran 1938 Genel af yasasının kabulü

25 Temmuz 1938 Savarona'dan Dolmabahçe Sarayı'na alınması

5 Eylül 1938 Kendi el yazısı ile vasiyetnâmesini düzenlemesi

17 Ekim 1938 İki gün sürecek bir komaya girmesi

8 Kasım 1938 İkinci koma

10 Kasım 1938 Perşembe saat 9.05: Hayata gözlerini kapaması

19 Kasım 1938 Dolmabahçe'de cenaze namazının kılınması

21 Kasım 1938 Tabutunun Ankara Etnografya Müzesi'ndeki geçici kabrine konulması

10 Kasım 1953 Naaşının Etnografya Müzesi'nden Anıtkabir'e nakli.

MUSTAFA-yı MOSTÂRÎ

(bk. EYYÛBÎZÂDE MUSTAFA).

MUSTAFA NÛRİ PAŞA

(1824-1890)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçi.

Safer 1240'ta (Ekim 1824) İzmir'de dünyaya geldi; bazı kaynaklar doğum yılını 1238 olarak verir. İzmir baş âyanı Mansûrîzâde Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. Özel hocalardan Arapça ve Farsça öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre İzmir Valisi Sâlih ve Maliye Bakanı Nâfiz paşaların mühürdarlık hizmetinde bulundu. 25 Nisan 1845'te Bursa Tahrirat Kalemi'nde memuriyete başladı. Ertesi yıl İstanbul'a gitti ve maaşsız olarak Sadâret Mektûbî Kalemi Hariciye Şubesi'ne devam etti. O dönemde mektûbî-i hâriciyye olan ve daha sonra Tanzimat devrinin önemli simaları arasında yer alan Said Efendi'nin kız kardeşi Züleyha Hanım'la evlendi. Ekim 1853'te Meclisi Âlî-i Tanzîmat kâtipleri zümresine dahil oldu, 1858'de Meclisi Tanzîmat Kalemi serhalifeliğine, 1859'da aynı meclisin başkâtipliğine, 27 Temmuz 1861'de Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, ardından Muhâkemat Dairesi başkâtipliğine getirildi. 1 Ocak 1863'te Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi oldu. Bu görevde yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra Sadrazam Mehmed Emin Âlî Paşa ile arası açıldığından Eylül 1863'te Dîvân-ı Hümâyun beylikçiliğine, 15 Aralık'ta Deâvî Nezâreti'ne, 12 Temmuz 1864'te Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine, 30 Nisan 1868'de Dîvân-ı Muhâkemât-ı Mâliyye, 4 Mayıs 1869'da rütbe-i bâlâ unvanıyla Dîvân-ı Muhâsebât-ı Maliyye başkanlığına getirildi. Âlî Paşa'nın ölümünün ardından Mahmud Nedim Paşa sadrazam olunca 21 Eylül 1871'de görevinden azledildi.

3 Ekim 1872'de Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Temyîz-i Hukuk Dairesi başkanı oldu. Otuz beş gün sonra Mütercim Rüşdü Paşa'nın yeniden sadrazamlığa getirilmesiyle birlikte dürüst bir kişi olması, devlet işlerindeki bilgi ve yeteneği dikkate alınarak sadâret müsteşarlığına tayin edildiyse de 8 Mayıs 1873'te azledildi. İki yıldan fazla süren mâzuliyetinin ardından 1 Ocak 1876'da Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye mehâkimi müfettişliğine, 10 Mayıs 1876'da Temyiz Mahkemesi üyeliğine getirildi. Rüşdü Paşa'nın beşinci

defa sadrazam olması üzerine 4 Haziran 1876'da Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'ye bağlı Muhâkemat Dairesi reisi, 16 Ekim 1876'da Defteri Hâkānî nâzırı oldu. Mart 1880'de bu nezâretin ismi Vergi Emaneti olarak değiştirildi. 30 Nisan 1882'de vezâret rütbesi verilen Mustafa Nûri Paşa 9 Mayıs 1882'de Maarif Nezâreti'ne tayin edildi. Bu görevi sırasında üstün hizmet nişan ve madalyalarıyla ödüllendirildi. 25 Eylül 1885'te Doğu Rumeli'nin Bulgaristan Prensliği tarafından işgal edilmesi sebebiyle Küçük Mehmed Said Paşa kabinesinin düşmesi üzerine nâzırlıktan ayrıldı. 27 Ocak 1886'da Abdüllatif Subhi Paşa'nın vefatıyla onun yerine Evkaf nâzırı oldu. Bu görevini sürdürürken 25 Cemâziyelevvel 1307'de (17 Ocak 1890, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, Sicill-i Osmânî ve Babinger'de 27 Cemâziyelevvel 1307) II. Abdülhamid'in cuma selâmlığına katıldıktan sonra evine döndüğü sırada vefat etti. Cenazesi Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi.

Küçük bir memuriyetten başlayarak vezirlik ve nâzırlığa kadar yükselen Mustafa Nûri Paşa II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid dönemlerinde görev yapmıştır. Maarif nâzırlığı sırasında Mülkiye Tıp Mektebi'nde tahsilini bitiren doktorların Yenibahçe Hastahanesi'nde stajlarından sonra doktorluğa başlamaları usulü getirilmiş, Arnavutluk'ta çok sayıda ilk mektep açılmış, İstanbul Beyazıt'ta bir umumi kütüphane kurulmuş ve mevcut kütüphanelerdeki kitapların tesbit ve tasnifi için gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bunun yanında İstanbul Dârülfünunu'nun yeniden açılmasına teşebbüs edilmiş, önemli vilâyetlere birer maarif müdürü gönderilmiş ve müdürlerin başkanlığında birer meclisi maârif oluşturulmuştur. Rüşdiye mekteplerinin ders programları ihtiyaca göre tekrar düzenlenmiş, vilâyetlerdeki ilk mekteplerin sayısı arttırılmış, ilk muallim mektepleri kurulmuş ve yeni idâdîlerin açılmasına çalışılmıştır. Nezâret dairesi olmak üzere yapımına başlanan ve daha sonra Yüksek Ticaret Mektebi olarak kullanılan bina inşa edilmiştir. Beş yıl süren Evkaf nâzırlığı döneminde başta İstanbul olmak üzere memleketin çeşitli yerlerindeki birçok cami, mescid, türbe, medrese, sebil, çeşme ve su yolları onarılmıştır. Mustafa Nûri Paşa maaş veremeyecek durumda olan nezâretin borçlarını ödemiş ve mahlûl durumdaki çok sayıda vakıf malını ya işler hale getirerek ya da borçlar karşılığında vererek yıkılmaktan kurtarmıştır.

Mustafa Nûri Paşa'nın kerim, hayır sever, fakirperver, özü sözü doğru bir

zat olduğu belirtilir. Düşündüğünü söylemekten çekinmeyen bir kişiliğe sahipti. Bunun zaman zaman kendisi için problemlere yol açtığı bilinmektedir. Arapça'ya ve hadis ilmine vâkıf olduğu, vefatına kadar özel hocadan haftada bir gün Buhârî okuduğu kaydedilir. Tarihe karşı özel bir ilgi beslediği, bilhassa İbn Haldûn'un eseriyle yoğun biçimde meşgul olduğu ve çalışmalarında onu örnek alarak metodunu benimsediği kaydedilir. Lâleli'de bulunan konağı ile Vaniköy'de iskelenin hemen yanında yer alan yalısı devrin önemli devlet ricâlinin toplantı ve sohbet mekânı idi. Buralarda devlet işleri, tarihî olaylar, edebiyat gibi konularda sohbet edilirdi. Bu toplantılara babasıyla birlikte katılan Ali Fuat Türkgeldi, Mustafa Nûri Paşa'nın ölümünden sonra geride kalanların bir daha toplanamadığını kaydeder. Mustafa Nûri Paşa'nın bir oğlu olmuşsa da dört beş yaşlarında iken ölmüştür.

Mustafa Nûri Paşa'nın adını yaşatan eseri, Osmanlı tarihçileri arasında önemli bir yer edinmesini sağlayan Netâyicü'l-vukūât adlı tarihidir. Dört ciltten oluşan kitabını sekiz yıl süren (1873-1881) Defteri Hâkānî nâzırlığı sırasında kaleme almıştır. Çalışmasında Cevdet Paşa ile Ahmet Vefik Paşa'dan etkilendiği düşünülebilirse de esas örnek aldığı kişi İbn Haldûn'dur. İbn Haldûn'un devlet teorisini benimseyen Mustafa Nûri Paşa, Osmanlı Devleti'nin tarihini altı devreye ayırmıştır; bu sebeple eseri de altı bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Timur hadisesine kadar geçen olaylar yer almaktadır. İkinci bölüm, Yıldırım Bayezid'in vefatı ve Çelebi Mehmed'in tahta çıkışından II. Bayezid'in saltanatı oğlu Selim'e bırakmasına kadar geçen hadiseleri konu edinir. Üçüncü bölüm Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışından III. Murad'ın vefatına kadar geçen dönemi, dördüncü bölüm III. Mehmed'den II. Süleyman'ın tahta çıkışına kadar geçen dönemi anlatır. Beşinci bölüm II. Süleyman'ın cülûsundan Kaynarca Antlaşması'na kadar cereyan eden olayları, altıncı bölüm de bu tarihten itibaren 1841 yılına kadar geçen hadiseleri ihtiva etmektedir. Bölümlerin her biri devletin kuruluş, takarrür, istilâ ve ikbal, tereddüt ve tevakkuf, ıslahat ve yenilik devirleri olarak değerlendirilmektedir. Her bölümde önce dönemin hadiseleri anlatılmakta, ardından "tekmile" başlığı altında genel bir değerlendirme

yapıldıktan sonra alt başlıklar halinde devlet erkânı ve saltanat işleri, kurumlar ve gelişmeleri, arazi idaresi, mülkiye ve eyaletler, ordu, bahriye,

maliye, ilim, maarif, sanayi ve fen alanındaki gelişmeler, hariciye gibi konular incelenmekte; yeniçeri, cebeci, süvari, tersane, bostancı, taşradaki yerli kulu ocakları ve akıncı taifesinin sayıları, nizam ve kaideleriyle mevcut âlim ve memurlara dair bilgiler verilmektedir.

Eserin hazırlanması esnasında Osmanlı tarihlerinin yanında Bâbıâli, Maliye, Defterhâne kayıtları da incelenmiştir. Bunlarla birlikte matbu olmayan çok sayıda risâle ve mecmuadan da istifade edildiği kaydedilmektedir. Ayrıca sefâretnâmeler, eski teşrifat defterleri, matbah emini Sâlih Paşa'nın defterleri, Defterhâne'de muhafaza edilen vakfiyelerle Takvîm-i Vekāyi' nüshaları da kaynakları arasında sayılabilir.

Mustafa Nûri Paşa eserinde olayları aktarmanın ötesinde sebep ve sonuçlarını araştıran bir yöntem kullanmış, eski rûznâmecilerin izlediği yolu terkederek olayların tasvir ve takdirinde tenkidî noktalardan hareket eden yeni bir yol tutmuştur. Önemli bilgilerin yer aldığı eser kolay ve akıcı üslûbuyla yaygınlık kazanmıştır; Franz Babinger tarafından Osmanlı tarihi hakkında yazılmış Türkçe eserlerin içinde en öğretici ve öğrenme şevki vereni olarak nitelendirilmektedir. Sultan Mehmed Reşad'ın Nûri Paşa'nın eserini sık sık okutup dinlediği kaydedilir. Son vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi'nin Târîh-i Devleti Osmâniyye isimli eserinin tertibinde Netâyicü'l-vukūât örnek alındığı gibi bunun başlıca kaynağı da olmuş, I. cildin sonuna eklenen "Teşkilât ve Nizâmât-ı Kadîme" başlıklı kısım Netâyicül'l-vukūât'tan olduğu gibi aktarılmıştır (a.g.e., I, 276 vd.). Kitap ayrıca başta Ahmed Râsim olmak üzere pek çok kişi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Mustafa Nûri Paşa'nın eseri kaleme almaktaki maksadı, umumi bir Osmanlı tarihi yazmaktan ziyade Osmanlı saltanatının başlangıcından itibaren siyasî idare ile zaman zaman değişen kanun ve nizamların değiştirilmesinin sebeplerini araştırmak ve neticelerini bulmaktır. Bundan dolayı tarihî hadiseler kısaca sıralandıktan sonra devletin yapısı ve teşkilâtı incelenmektedir. Bu açıdan türünün ilk örneği olarak değerlendirilir.

Mustafa Nûri Paşa'nın Batı dillerini bilmeyişi sebebiyle Avrupa tarihine dair eserlerden istifade edememesi bir eksiklik olarak kaydedilmektedir. Özellikle Avrupa ile ilişkilerin arttığı bir dönemin anlatıldığı altıncı bölümde bu eksiklik daha çok göze çarpar. Müellif bu kısmı da yazmış,

ancak müsvedde halinde kalmış ve tamamlanamamıştır. Verdiği bilgilere kaynak göstermemesi de bir eksiklik olarak görülmektedir. Onun eserinde geleneksel kurumları tanıtmayı hedeflediği, Tanzimat'la birlikte devletin kurumları köklü bir değişikliğe uğradığı için Tanzimat sonrasını yazmak istemediği şeklinde değerlendirmeler de yapılmaktadır.

Eserin ilk üç cildinin baskısı müellif tarafından yaptırılmış (I, İstanbul 1294 [başlangıçtan h. 1003 yılına kadar]; II, İstanbul 1296 [h. 1003'ten 1099'a kadar]; III, İstanbul 1296 [h. 1099'dan 1188'e kadar]), IV. cildi, Mustafa Nûri Paşa'nın ölümünden sonra Mehmed Galib Bey ilk üç cildin ikinci baskısıyla birlikte ve bir önsöz ilâvesiyle neşretmiştir (İstanbul 1327 [h. 1188'den 1257'ye kadar]). Mustafa Nûri Paşa, eserinin IV. cildinin basımını kayınbiraderi eski Dahiliye Nâzırı Said Efendi'ye vasiyet etmiş, ancak bu vasiyet Said Efendi'nin vefatından sonra oğlu Mehmed Galib Bey tarafından gerçekleştirilebilmiştir. Netâyicü'l-vukūât'ı Neşet Çağatay sadeleştirerek yayımlamışsa da (Ankara, I-II, 1979; III-IV, 1980) bu neşirde önemli yanlışlar tesbit edilmiştir (Gökyay, sy. 10-11 [1980], s. 433-442). Bazı kaynaklarda Mustafa Nûri Paşa'nın ayrıca Hazînetü'l-hesâb isimli matbu bir eseri bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 143-144; Abdurrahman Şeref, Târîh-i Devleti Osmâniyye, İstanbul 1315, I, 274 vd.; Sicill-i Osmânî, IV, 486-487; Osmanlı Müellifleri, III, 146; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1328, s. 252-254; İbnülemin-Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 190-192; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1949, s. 61; a.mlf., "Mansurîzâde Mustafa Paşa ve Netâyicü'l-vukûât", TTEM (yeni seri), I/1 (1929), s. 40-48; Ali Rıza - Mehmed Galib, Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 1977, I, 82-85; Babinger (Üçok), s. 403-404; İsmail Nâmî Erbilek, "Mustafa Nuri ve Eseri", YT, sy. 80 (1939), s. 314-

318; Neşet Çağatay, “Mustafa Nuri Paşa ve Eseri (1824-1890)”, TTK Belleten, XLII/167 (1978), s. 445-463; Orhan Şâik Gökyay, “Netâyicü’l-vukuat. Mustafa Nuri Paşa”, TED, sy. 10-11 (1980), s. 433-442; İsmet Parmaksızoğlu, “Mustafa Nuri Paşa (Mansûrîzâde)”, TA, XXIV, 498-499.

Tahsin Özcan

MUSTAFA PAŞA, Bozoklu

(ö. 1110/1698)

Osmanlı vezîriâzamı.

Bozok / Yozgat yöresinden olduğu için kaynaklarda Bozoklu diye anılır. Ayrıca Bıyıklı, Küçük Sipahi lakapları da kullanılır. Babasının adı Derviş Mehmed'dir. Usta bir binici olarak bölgede görev yapan paşaların dikkatini çekti ve onların hizmetine girdi. Daha o dönemde bu mahareti sebebiyle Küçük Sipahi diye anılmaya başlandı. IV. Mehmed zamanında Cündî olarak kazandığı şöhretten dolayı Enderun'a alındı ve Has Oda'da hizmet gördü. Ardından silâhdarlığa getirildi (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 53). Uzun süre silâhdarlık yaptıktan sonra yedinci vezirlik pâyesiyle kaptan-ı deryâ oldu (23 Zilhicce 1091 / 14 Ocak 1681).

Kaptan-ı deryâlığı sırasında Fransa ile kriz yaşandı. Sakız Limanı'nda demirli bulunan dokuz adet Trablus kalyonunun peşine düşen Fransız donanması bunları topa tuttu. Bu sırada şehirde büyük hasar olduğu gibi halktan 110 kişi öldü. Donanmasıyla Sakız'a gelen Mustafa Paşa Fransız gemilerine el koydu. Fransız hükümeti, elçisi vasıtasıyla Osmanlı hükümetine çeşitli hediyelerle kralın özür mektubunu sunduktan başka adada meydana gelen ölüm ve tahribatın karşılığı olarak tazminat ödemeyi kabul etti. Mustafa Paşa zararın tazmini için beş ay kadar adada kaldı ve Fransız donanmasını rehin tuttu. Daha sonra İstanbul'a döndü. Ardından Venedik'e karşı düşünülen sefer için yapılan hazırlıklara nezaret etti, Tersâne-i Âmire'de dördü üç ambarlı olmak üzere on kalyonun inşası için padişahtan izin alındı.

1 Muharrem 1095'te (20 Aralık 1683) azledildi ve Kamaniçe eyaleti valiliğine gönderildi. 1096'da (1685) Özi valiliği ve Lehistan cephesi serdarlığına getirildi. Bunun için Babadağı'ndaki ordunun başına geçti. Kamaniçe'yi muhasara eden Leh kuvvetlerini (Ramazan 1098 / Ağustos 1687) Kırım hanının da yardımıyla geri çekilmeye mecbur etti. Bu arada IV. Mehmed'in hal'i ve yerine II. Süleyman'ın geçişi sırasındaki olaylar

sebebiyle askerle ihtilâfa düşen Siyavuş Paşa'nın yerine sadâret makamı için düşünüldüyse de daha sonra bundan vazgeçildi. Rebîülevvel 1101'de (Ocak 1690) altı yıldır görev yaptığı Özi valiliğinden alınıp Şam vilâyetine gönderildi. Bir yıl sonra Trablusşam'a gitti. Buradan Edirne'ye çağrılıp Ramazan 1103'te

(Haziran 1692) sadâret kaymakamlığına tayin edildi. Hacı Ali Paşa'nın yerine 20 Receb 1104'te (27 Mart 1693) sadârete getirildi. Mustafa Paşa bu görevi almakta önce tereddüt göstermiş, ancak padişahın ısrarı üzerine kabul etmiştir. O sırada Avusturya kuvvetlerinin Erdel üzerinden Eflak ve Boğdan'ı istilâya hazırlandığı haberleri Kırım Hanı Selim Giray'dan gelen mektupla teyit edilince Mustafa Paşa sefer hazırlıklarına başladı. 2 Zilkade 1104'te (5 Temmuz 1693) Edirne'den hareket etti. Bu arada Kırım Hanı Selim Giray ile Orta-Macar Kralı İmre Thököly de orduya katıldı. Avusturya kuvvetlerinin Belgrad'a ilerlediği haberi üzerine ordu Belgrad'a yöneldi. İki ateş arasında kalan Avusturya ordusu kumandanı Duc de Croy kuşatmayı kaldırıp geri çekildi (Muharrem 1105 / Eylül 1693). Mustafa Paşa, Belgrad Kalesi'ni tamir ve tahkim ettirdi. Avusturyalılar'ın kale etrafında kazdığı hendekleri doldurtarak tabyaları yıktırdı. Rebîülevvel ayı başlarında Belgrad'dan ayrılıp 16. günü Sofya'ya geldiğinde sipahi ve silâhdarların mevâciblerini dağıttırdı, 7 Rebîülâhir'de (6 Aralık) Edirne'ye ulaştı.

Mustafa Paşa devlet işleri arasında fırsat buldukça ava gitmeyi âdet haline getirmişti. Sadrazamdan hoşlanmayanlar onun bu zaafını II. Ahmed'e bildirdiler. Aleyhinde olanların başında Dârüssaâde ağası Nezir Ağa bulunuyordu. Mustafa Paşa da onu saraydan uzaklaştırmak için çalışıyordu. Ancak padişahın Edirne civarında yaptığı bir gezide onu cirit oynarken görmesi azline sebep oldu (17 Receb 1105/14 Mart 1694). Anonim Osmanlı Tarihi'nde (s. 52) padişahın tebdil gezerken rastladığı Anadolu'dan gelen bir şahsın ona İstanbul'un halinin perişan olduğunu, idarecilerin hiçbir iş görmediğini, buna cirit oynamakla meşgul vezîriâzamın da dahil olduğunu söylemesi üzerine II. Ahmed'in Mustafa Paşa'yı azlettiği belirtilir. Mustafa Paşa azlinden sonra bir süre sarayda "kapı ortası"nda mahpus tutuldu. Ardından yeni vezîriâzam Sürmeli Ali Paşa'nın ricasıyla affedildi ve Trablusşam eyaletine ikinci defa vali tayin olundu. Yeni görevi için yola çıkmışken, "Nevrûziyye pîşkeşi" için hazırladığı para ve atları teslim

etmediği gerekçesiyle ihbarda bulunulması üzerine geri çağrıldı; yanında bulunan 217 kese akçeye el konulduktan sonra gitmesine izin verildi.

Bozoklu Mustafa Paşa, 8 Safer 1109'da (26 Ağustos 1697) kapı halkı ve 300 Şam sipahisiyle II. Mustafa'nın Zenta seferi için orduya katıldı. Sadrazam Elmas Mehmed Paşa'nın muhalefetine rağmen divandan, Tisa suyu üzerinde köprü kurarak karşı tarafa geçme kararı çıktı. Askerin önemli bir kısmı suyu geçince Avusturya ordusu başkumandanı Prens Eugen'in âni taarruzu ile diğer tarafta kalan askerler mağlûp oldu. Mustafa Paşa geçen askerin düzenini sağladı. Elmas Mehmed Paşa'nın askerler tarafından öldürülmesinin ardından sadrazamlığa getirilen Amcazâde Hüseyin Paşa'nın orduya gelişine kadar sadâret kaymakamlığı ile görevlendirildi. Cemâziyelâhir 1109'da (Aralık 1697) Boğazhisar muhafızlığına tayin edildi. 29 Ramazan 1109'da (10 Nisan 1698) sadrazamın arzusuyla ikinci vezirlik pâyesi verilerek yeniden sadâret kaymakamlığına getirildi. Bu görevini sürdürürken damla hastalığı yüzünden iş yapamaz hale geldi ve 13 Cemâziyelâhir 1110'da (17 Aralık 1698) vefat etti. Edirne'de Üç Şerefeli Cami hazîresine defnedildi.

Mustafa Paşa'nın şairliği vardır. Kaynaklar onu hak ve hukuka riayet eden, edepli, hizmetkârlarına karşı daima iyi muamelede bulunan, devlet işlerini bilmekle beraber "umûr-ı hâriciyye"si zayıf bir devlet adamı olarak tavsif eder. Ayrıca cömert olduğu, 1692'de Belgrad Seferi'ne giden orduya masraflarını kendisinin karşıladığı 500 süvari ve 200 piyade yazdığı belirtilir. Belgrad'ın kurtarılmasından sonra kale dışında tahribe uğramış bir camiyi tamir ettirdiği bilinmektedir. Oğlu Hüseyin Bey Tersane emini olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 117, 200, 428, 440-451, 467, 476-480, 519, 640-641, 652; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 43, 47-49, 52-53, 55; Silâhdar, Târih, I, 736, 748-749, 762;

II, 122, 292, 331, 363, 378, 487, 694-740; a.mlf., Nusretnâme, Tahlil ve Metin: 1106-1113/1695-1721 (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 216, 304-306, 318, 323-325, 356, 367, 377, 380-382; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 120-121; Râşid, Târih, I, 368, 370, 470; II, 194, 208, 211, 218-222, 230, 232, 237, 238, 240, 245-250, 446; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 99; Sefînetü'l-vüzerâ, s. 39-40; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285, s. 71-72; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 101, 116, 161, 175; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III, 475, 476, 504, 538, 552, 554; III/2, s. 427, 439, 440, 441, 443, 445; Danişmend, Kronoloji, III, 450, 463, 474-476; Mehmet İnbaşı, Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672), İstanbul 2004, s. 202; R. Mantran, "Aḥmad II", EI^2 (İng.), I, 268; "Mustafa Paşa (Bozoklu, Bıyıklı)", TA, XXIV, 499.

Mücteba İlgürel

MUSTAFA PAŞA, Buşatlı

(1797-1860)

Osmanlı devlet adamı ve İşkodra mutasarrıfı.

27 Ramazan 1211'de (26 Mart 1797) doğdu. İşkodra (Arnavutluk İskenderiyesi [Shkodër]) sancağı mutasarrıflığını elinde bulunduran ve Buşat (Bushati) köyüne nisbetle Buşatlı olarak tanınan aileye mensuptur. Bu sebeple Buşatlı veya İşkodralı Mustafa Paşa diye anılır. Yazdığı şiirlerde kullandığı "Şerîfî" mahlası dolayısıyla Şerîfî Mustafa Paşa olarak da bilinir. Buşatlı ailesinin kurucusu Gazi Mehmed Paşa'nın torunu olan Mehmed Âsaf Paşa'nın oğludur. Amcası bölgenin en güçlü mutasarrıflarından Vezir Kara Mahmud Paşa'dır.

Şair ve devlet adamı olan babası tarafından yetiştirildi. İşkodra sancağı mutasarrıfı amcası İbrâhim Paşa'nın vefatı üzerine -babasının bir yıl önce vefatı dolayısıyla-henüz on üç yaşında iken beylerbeyi pâyesiyle İşkodra mutasarrıflığına getirildi (1810). İki yıl içinde vezirliğe terfi ettirilen (Mayıs 1812) Mustafa Paşa, Rumeli bölgesinde devlet düzenini tesis etmek için çalışmalar yaptı ve bu arada merkezî yönetime karşı gelen Tepedelenli Ali Paşa isyanını bastırmakla görevlendirildi. Bu görevlerde başarıları görüldüğünden kendisine İşkodra sancağına ek olarak Ohri ve İlbasan mutasarrıflıkları verildi. Mustafa Paşa 1820'de bölgeyi Tepedelenli Ali Paşa'nın adamlarından temizledi (BA, HH, nr. 21089). Dönemin Rumeli Valisi Hüseyin Paşa ile birlikte Rumeli taraflarında düzenin korunmasında etkili oldu (BA, HH, nr. 21065, 21073). Ayrıca Karadağlılar'ın

Kuzey Arnavutluk'a karşı olan hücumlarını bertaraf etti (Şânîzâde, III, 114 vd.). Ancak Rumeli'de oluşturulmaya çalışılan nizâmiye askeri fikrine karşı çıkınca bu işle görevlendirilen Sadrazam Mehmed Reşid Paşa ile ihtilâfa düştü. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşına çağrılarak kendisine Edirne kolu seraskerliği verilip bütün Rumeli'yi harekete geçirmesi istendi. Bu savaşta Vidin ve Rahova'yı işgal eden Ruslar'a karşı mücadele etti. Hizmetleri dolayısıyla II. Mahmud'un iltifatına mazhar oldu. Savaştan sonra mülkî

idarede girişilen düzenlemelerden tedirgin olarak Bosnalılar, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Sırp Prensi Miloş Obrenoviç (Miloš Obrenović) ve Karadağ Prensi II. Petar Petroviç Nyegoş ile (P. Petrović Njegoš) yakın ilişkiler içine girdi. Uhdesinde bulunan Ohri, İlbasan ve Dukagin sancaklarının idaresinden alınmasına tepki göstermesi (BA, HH, nr. 21497) ve amcası Vezir Kara Mahmud Paşa gibi İşkodra'da geniş bir tabana ve güçlü bir halk desteğine sahip olarak Niş, Üsküp ve Sofya şehirlerini ele geçirmesi üzerine âsi ilân edildi. Mehmed Reşid Paşa nizâmiye askeriyle Mustafa Paşa'nın üzerine yürüdü ve onu dağlık bölge olan Babuna'da (Pirlepe yakınlarında [Prilep-Makedonya]) yendi (21 Nisan 1831). Mustafa Paşa İşkodra Kalesi'ne kapandıysa da (TSMA, nr. E 5780) kale kuşatma altına alınınca çaresiz kalıp eman diledi ve İstanbul'a gönderildi (BA, HH, nr. 26329).

İstanbul'da kendisine Süleymaniye bölgesinde bir konak tahsis edildi. Dindar kişiliği yanında edebiyata merakı, yazdığı şiirler ve katıldığı toplantılardaki kapsamlı görüşleri sayesinde etrafında geniş bir dost grubu oluştu. Çok geçmeden yeniden görev aldı ve Anadolu'da Bolu, Kastamonu, Adana, Maraş, Konya gibi yerlerde valilik yaptı. Ardından tekrar Rumeli'ye gönderildi ve Hersek mutasarrıflığına tayin edildi. Sancağın merkezi olan Mostar'a yerleşti (1853). Son görev yeri olarak Medîne-i Münevvere'de şeyhülharemlikte bulundu ve 7 Zilkade 1276'da (27 Mayıs 1860) burada vefat etti.

1831 isyanından sonra devlet hazinesine devredilen malları 1865'te çocuklarına iade edildi. 1827-1828'de babalarının İşkodra valisi olduğu dönemde kendilerine beylerbeyilik rütbesi verilen Hasan Hakkı Paşa ve Mahmud Paşa da Osmanlı Devleti'nde üst düzey yöneticilik görevlerinde bulunmuştur. En küçük oğlu Şûrâ-yı Devlet üyelerinden Ali Rızâ Bey'dir. Mustafa Paşa ile birlikte Buşatlılar'ın İşkodra'da aile olarak devam eden mutasarrıflık dönemleri sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 21065, 21073, 21089, 21497, 26329; BA, AE, II. Mahmud, nr. 5307; TSMA, nr. E 1589, 4336, 5780; Şânîzâde, Târih, III, 114 vd.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Neşet Çağatay), Ankara 1980, III-IV, 261-262; Cevdet, Târih, XII, 89 vd., 92 vd., 105 vd.; Ahmed Müfid, Tepedelenli Ali Paşa, İstanbul 1324, s. 189; Lutfî, Târih, II, 96 vd., 110-111; III, 182, 186; M. Gavriloviç, Miloš Obrenovic, Belgrade 1908-12, III, 91-96, 102-114, 124-126, 332-335, 361; Sicill-i Osmânî, IV, 477; Ahmet Cevat Eren, Mahmud II. Zamanında Bosna-Hersek, İstanbul 1965, s. 102, 108, 119, 124; Historia e Popullit Shqiptar (ed. A. Buda v.dğr.), Prishtinë 1979, I, 452-454; II, 400, 406, 507; M. Köhbach, “Nordalbanien in der Zweiten hälfte des 18. Jahrhunderts”, Albanien Symposium, 1984, Kittsee 1986, s. 171-173; İşkodra Şairleri ve Ali Emiri'nin Diğer Eserleri (nşr. Hasan T. Karateke), İstanbul 1995, s. 89, 114-117; Kāmûsü'l-a‘lâm, II, 982-983; M. Cavid Baysun, “Mustafa Paşa”, İA, VIII, 727-730; A. Popovic, “Muṣṭafā Pasha, Bushatli”, EI^2 (İng.), VII, 719-720; “Bushatllinjtë”, Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 132-133; “Mustafa Pashë Bushatlliu (1796-1860)”, a.e., s. 133; Selim Hoxha v.dğr., “Bushatasit (Bushatllinjtë)”, Fjalor Enciklopedik, Tiranë 2002, s. 121.

Mustafa L. Bilge

MUSTAFA PAŞA, Daltaban

(bk. DALTABAN MUSTAFA PAŞA).

MUSTAFA PAŞA, İpşir

(bk. İPŞİR MUSTAFA PAŞA).

MUSTAFA PAŞA, Kemankeş

(bk. KEMANKEŞ MUSTAFA PAŞA).

MUSTAFA PAŞA, Köse

(ö. 1178/1765)

Osmanlı sadrazamı.

Çorlu'da doğdu. Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın kethüdâlığında bulunmuş olan Sofu Abdurrahman Paşa'nın oğludur. Kaynaklarda Bâhir, Köse ve Mîrâhur lakaplarıyla anılır. İyi bir eğitim aldı. İstanbul'a giderek Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın maiyetine girdi. Bu sayede hassa silâhşoru oldu. Ardından kapıcıbaşılık görevine getirildi. 1159 Ramazanı sonlarında (Ekim 1746 ortaları) ikinci mîrâhur, Zilkade 1162'de (Ekim 1749) birinci mîrâhur oldu. Mîrâhurluktan sadrazamlığa geçmek mümkün değilken I. Mahmud'un Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa'nın padişaha tavsiyesiyle sadârete getirildi (18 Şâban 1165 / 1 Temmuz 1752). Bu makamda ilk icraatı devlet işlerine karışan Hacı Beşir Ağa'nın nüfuzunu kırmak oldu. Onun uygunsuz hareketlerde bulunup rüşvet alarak iş gördüğünü padişaha bildirdi ve azlini, ardından idamını sağladı. Sadâreti döneminde birbirini takip eden ve İstanbul ile Trakya'yı sarsan depremler dolayısıyla meydana gelen zayiatı gidermek için tedbirler aldı. I. Mahmud'un vefatı ve yerine III. Osman'ın padişah oluşunun ardından rakiplerinin telkiniyle azledildi (4 Cemâziyelevvel 1168 / 16 Şubat 1755). Önce Midilli'ye yollandı, birkaç ay içinde de Mora muhassılı oldu (Ramazan 1168 / Haziran 1755).

III. Osman, Mustafa Paşa'yı azlettikten sonra on üç ayı aşan zaman içinde dört defa sadrazam değiştirdi. Son zamanlarda gerek devlet erkânı gerekse İstanbul halkı arasında "Mustafa Paşa'nın yerini tutan vezir olmaz" gibi sözler yayılınca yeniden hatıra geldi ve İstanbul'a çağrılarak ikinci defa sadârete tayin edildi (1 Receb 1169 / 1 Nisan 1756). Mustafa Paşa'nın bu sadâreti sırasında İstanbul'da tarihinin en büyük yangınlarından biri çıktı. Şehrin dörtte üçü yandı, ardından tamir masrafları hazineye büyük bir yük getirdi. Onu töhmet altında bırakan bir başka hadise de tahta aday Şehzade Mehmed'in zehirlenerek ölmesinde rolü olduğu dedikodularıdır. Bazı

kaynaklarda, aralarında Hekimoğlu Ali Paşa'nın da bulunduğu yüksek rütbeli devlet adamlarının şehzadenin katline

razı olmadıkları, ancak sadrazamın bu konuda ısrar ettiği belirtilir. Şehzadenin şüpheli ölümü dolayısıyla görevden alınıp Rodos'a sürüldü (20 Rebîülâhir 1170 / 12 Ocak 1757), ancak malına dokunulmadı. Bir müddet sonra kendisi hakkında padişaha tavsiyede bulunduğu Koca Râgıb Paşa'nın aracılığıyla affedildi ve önce Midilli'ye, ardından Eğriboz muhafızlığı ile Karlı-ili sancağına gönderildi (Zilhicce 1170 / Ağustos 1757). 4 Şevval 1171'de (11 Haziran 1758) Mısır valiliğine getirildi. İki yıl sonra azledilip Cidde'ye nakli kararlaştırıldıysa da bu göreve gitmek istemeyip Kahire'de oturdu. 1175 Cemâziyelâhirinde (Ocak 1762) görev yeri Halep olarak değiştirildi. Fakat buraya da gitmekten çekindi ve çeşitli bahaneler ileri sürüp bir müddet Mısır'da Bulak'ta ikamet etti. Sonunda kendisine yollanan bir fermanla teminat alınca Halep'e gitti. Onun böyle davranmasının altında vaktiyle Şehzade Mehmed'in katlinde rol oynamış olmakla suçlanması ve şehzadenin kardeşi III. Mustafa'nın tahta çıkmasının yattığı, yeni padişahın kendisine karşı tavrından endişe ettiği belirtilir. Ancak bu tereddüdü yersiz çıktı. Yeni padişahın Hamza Hâmid Paşa'yı yetersiz bulup azletmesi üzerine Halep'ten İstanbul'a çağrılarak üçüncü defa sadârete tayin edildi (24 Rebîülâhir 1177 / 1 Kasım 1763).

Mustafa Paşa üç padişahın mührüne sahip olmuş bir sadrazam gururu ile İstanbul'a geldi. Hatta III. Mustafa'nın kızı Şah Sultan'a namzet oldu. Onun bu defaki sadâreti oldukça hareketli geçti. Prusya Kralı II. Friedrich'in Râgıb Paşa zamanındaki ittifak niyetinin hâlâ gündemde olup olmadığını tesbit etmek üzere Ahmed Resmî Efendi bu ülkede bulunuyordu. Mustafa Paşa, III. Mustafa gibi Prusya ile dostluğa taraftardı. Ayrıca Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin tasvibini almıştı. Ancak bu arada Prusya'nın Rusya ile ittifak kurması Osmanlı hükümetini tereddüde sevketti. Bu tarihlerde Lehistan meselesi yüzünden yoğun diplomatik temaslar da gerçekleşti. Öte yandan diğer meseleler arasında Anadolu'da ortaya çıkan Kadıoğlu adındaki eşkıyanın bertarafı ile Gürcistan'daki Açıkbaş isyanı onun sadâret dönemine rastlar.

Defter Emini İzzet Ahmed Efendi'nin adının bazı yolsuzluklara karışması Mustafa Paşa'nın durumunu sarstı. Ayrıca kendi haslarına ait Kıbrıs

vâridâtına zam yaparak orada karışıklığa yol açtığı, aşırı para hırsına kapıldığı, topladığı meblağı bazı binalara sarfettiği yolunda çıkan şâyialar üzerine teftişe mâruz kaldığı da belirtilir. Yapılan tahkikat neticesinde azledildi (5 Şevval 1178 / 28 Mart 1765). Azliyle ilgili fermanda Kıbrıs adasındaki zulmüne atıfta bulunulduğu dikkati çeker. Üç padişah dönemindeki sadâret müddeti dört yıl dokuz aydan fazladır. Hazinedeki israfla Gürcistan başarısızlığı da Mustafa Paşa'ya maledilmiştir. Azilden sonra iki gün kapı arasında bekletilip Midilli'ye sürüldü. Teftişin derinleştirilmesi sonucu vezir kethüdâsı iken defter emini olan İzzet Ahmed Efendi, eski tezkirecilerden Ebûbekir Efendi ve Kethüdâ kâtibi Moravî Süleyman Efendi de sürgüne yollandı. Mustafa Paşa sürgüne gittikten sonra da hakkındaki yoğun şikâyetler sürdü. Ardından kendisini Midilli'ye götürmekle görevli Kelleci Osman Ağa'ya idamı için yollanan emir üzerine 1178 Zilkadesinde (Mayıs 1765) boğularak öldürüldü. Kesik başı İstanbul'a getirilip yaptırdığı Nakşibendî Tekkesi'ne defnedildi. Mehmed Bey ve Mûsâ Bey adlı iki oğlu tesbit edilmiştir.

Mustafa Paşa'nın bazı hayratı bulunmaktadır. Bunlar arasında Edirnekapı ile Rami arasında 1165'te (1752) inşa ettirdiği çeşme, Eyüp'te Otakçılar'da 1166'da (1753) yaptırdığı Nakşibendî Tekkesi ve bazı mescidlerin tamiri sayılabilir. Fâtih Sultan Mehmed'in inşa ettirdiği Bahçekapı'daki Kireç İskelesi Mescidi'nin minberini koydurup buraya İstanbul gümrüğünden tahsisat ayırdığı bilinmektedir (Hüseyin Ayvansarâyî, s. 330). Ayrıca Karaköy'de fetihten sonra silâh deposu olarak kullanılan eski bir hisarın bodrum kısmını camiye dönüştürmüş olup bu yapı Yeraltı Camii veya Kurşunlu Mahzen Camii olarak anılır. Bazı şiirleri de bulunmaktadır. Yaptırdığı tekke dolayısıyla bir kısım kaynaklarda "sâhib-i tekye" şeklinde de anılır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 159, s. 259, 276; nr. 162, s. 402; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. 8, s. 608; İzzî, Târih, İstanbul 1199, s. 274-275, 278, 286; Dilâverzâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ (Hadîkatü'l-vüzerâ içinde), s.

78-81; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 150, 152, 161, 163-167, 171, 174, 175, 177, 178, 179; II/A, s. 8, 9, 11, 58, 62, 63, 64, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 105, 106; III, 60, 61; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘: İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi‘mârî Yapıları (nşr. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 330, 555; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 384; Vâsıf, Târih, I, 15, 48, 50, 60, 87-88, 116, 173, 186, 208, 215, 228, 230, 268, 269-270; a.e. (İlgürel), s. 363; Sicill-i Osmânî, IV, 440-441, 735; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 184-185; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 372-378; Danişmend, Kronoloji, IV, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 42; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, s. 16-19; a.mlf., Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985, s. 87, 88.

Mücteba İlgürel

MUSTAFA PAŞA, Lala

(bk. LALA MUSTAFA PAŞA).

MUSTAFA PAŞA, Merzifonlu

(bk. MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA).

MUSTAFA PAŞA, Zurnazen

(ö. 1067/1657)

Osmanlı sadrazamı.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Zurnazen (Surnazen “zurna çalan”) lakabı muhtemelen Mehterhâne-i Âmire’deki görevinden gelir. Arnavut asıllı olduğu ve sarayda yetiştiği belirtilir. Biyografisini veren bazı kaynaklar onun ilk vazifesini kapıcıbaşı olarak gösterir. Nişancı Abdi Paşa

vekāyi‘nâmesinde yer alan, Has Odabaşı Arnavut Mustafa Ağa’nın 1059 Saferinin ilk günü (14 Şubat 1649) karıştığı bir olay sebebiyle emekliye sevkedildiğine dair bilginin onunla irtibatı şüpheli görünmektedir. Zira dönemin şahidi olan Abdi Paşa, 20 Cemâziyelevvel 1060’ta (21 Mayıs 1650) Mustafa Paşa’nın Rumeli beylerbeyiliğinden mâzul iken defterdarlığa getirildiğinden söz eder ve dolayısıyla bu ikisinin aynı kişi olduğu yolundaki görüşleri şüpheye düşürür. Kâtib Çelebi de onu 1059 Cemâziyelevvelinde (Mayıs 1649) Rumeli beylerbeyi diye kaydeder. Vecîhî Hasan Efendi ve Naîmâ da (Târih, IV, 382) kapıcıbaşı Zurnazen Mustafa Ağa’nın 1058 Zilhiccesinde (Ocak 1649) Girit’teki savaşta şehid olan Küçük Hasan Paşa’nın yerine Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildiğini yazar.

Rumeli beylerbeyiliği sırasında Girit’e para ve asker götürmekle görevlendirilen Mustafa Paşa, Anabolu’da gerekli hazırlıkları tamamlayıp adaya geçti. Ancak burada Serdar Deli Hüseyin Paşa ile geçinemeyince onun ayağını kaydırmak için Sekbanbaşı Mahmud Ağa ile birlikte, “Serdarın küffârla gizli anlaşması vardır” sözünü yayarak askeri ifsada çalıştı ve çok geçmeden bunun tesiri görüldü. 22 Receb 1059 (1 Ağustos 1649) gecesi Hüseyin Paşa’nın sarayına saldıran askerler burayı ateşe verdiler ve serdarı öldürmeye kalkıştılar. Durumun vehamet kazanması üzerine Zurnazen serdarlık hayalinden vazgeçip askeri yatıştırmaya çalıştı. Ardından başlayan Kandiye kuşatmasında bir gülle parçasının isabetiyle elinden yaralandı. Kaptanıderyâ Bıyıklı Mustafa Paşa Rumeli beylerbeyi

olunca bir süre açıkta kaldı. Ancak çok geçmeden ocak ağalarının ısrarı ile başdefterdarlığa tayin edildi (20 Cemâziyelâhir 1060 / 20 Haziran 1650). Kısa bir müddet sonra bu görevinden de azledildi (15 Şevval 1060 / 11 Ekim 1650). Bunun sebebi, Melek Ahmed Paşa'nın yerine vezîriâzam olmak için doğrudan padişaha gönderdiği tezkirenin ortaya çıkmasına bağlanır.

Edirne'ye sürülen Mustafa Paşa taşrada bazı malların muhassıllığı ile görevlendirildi (a.g.e., V, 235). 1062 Recebinde (1652 Haziran) Karaman valisi ve Aydın-Saruhan "muhassıl-ı emvâli" olan Mustafa Paşa birkaç ay sonra bir sipahi ayaklanması çıkınca ikinci defa defterdarlığa getirildi (5 Ramazan 1062 / 10 Ağustos 1652), ardından vezir rütbesiyle taltif edildi. Bu sırada Tarhuncu Ahmed Paşa'nın emriyle bütçeyi hazırlayan malî ekibin başında bulundu. Defterdarın hazinede karışıklıktan ve para azlığından yakınması üzerine devlet ricâli padişahın huzuruna çağrıldı. Yapılan görüşmeler neticesinde Anadolu'daki bazı valilerden her yıl İstanbul'a Mısır'daki uygulama tarzında bir miktar irsâliye göndermeleri, buralardaki mansıpların muayyen bir bedel karşılığı iltizam şeklinde tevcihi, has, zeâmet ve paşmaklıkların lüzumundan fazlasının hazineye bağlanması, ayrıca bütün ülkedeki değirmenlerden 1'er riyal un vergisi alınması kararlaştırıldı. Son verginin tahsiline Üsküdar'dan başlanmak istendiyse de halkın tepkisi üzerine bundan vazgeçildi. Mustafa Paşa, emanet usulü ile tahsis edilen gelir kaynaklarını fazla para verenlere devretme ve müsâdere gibi çeşitli yollarla hazineye para bulmaya çalıştı. IV. Mehmed, 20 Rebîülâhir 1063'te (20 Mart 1653) defterdara gönderdiği hatt-ı hümâyunda malî durumun düzeltilmesini emretti ve masrafların gelirlerden 1200 yük daha fazla olduğunu söyleyerek buna bir çözüm bulunması gerektiğini bildirdi. Bu açığın kapatılması için Kemankeş Mustafa Paşa'nın gerçekleştirdiği bütçe denkliği hatırlatılarak onar yıllık hesapları ihtiva eden tezkirelerin düzenlenmesi kararlaştırıldı. Mustafa Paşa bu tezkireleri Sadrazam Tarhuncu Ahmed Paşa'ya sunup yeni bazı incelemelerde bulunduysa da bundan olumlu bir sonuç çıkmadı. Nitekim Naîmâ bunun sözle değil güçlü bir irade ile başarılabileceğini belirtir (a.g.e., V, 278).

Aralarının açık olduğu Sadrazam Derviş Mehmed Paşa zamanında da başarılarından dolayı bir süre defterdarlık görevinde kalan Mustafa Paşa, 1 Cemâziyelevvel 1063'te (30 Mart 1653) Tımışvar beylerbeyiliğine tayin

edilerek merkezden uzaklaştırıldı. Ardından Bozcaada muhafızlığına gönderildi, fakat çok geçmeden Dellâl Mustafa Paşa'nın çekilmesi üzerine 5 Receb 1065'te (11 Mayıs 1655) kaptan-ı deryâlığa getirildi (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi onun Midilli muhafızı iken bu göreve tayin edildiğini yazar, s. 204). Hazır durumda bulunan donanma ile sefere çıkarak bir süredir Venedikliler tarafından kapatılmış olan Çanakkale Boğazı'ndan geçmek istediyse de burada yaptığı savaşı rüzgârın da ters esmesiyle kaybetti (Mehmed Halîfe, s. 41-42). Donanma önce Bozcaada'ya, ardından Midilli'ye çekildi. Burada savaştan kaçan kalyon kaptanlarını cezalandırıp Sakız adasına gitti. Orada yapılan istişare sonunda mavna ve kalyonların donanmadan ayrılması kararlaştırıldı. Ardından Venedik kuşatması altında bulunan Benefşe Kalesi'ne yardıma giderken yolda hücuma uğrayıp götürdüğü erzağı kaybetti. Ancak Benefşe'nin mutlaka muhasaradan kurtarılması için kendisine gönderilen hatt-ı hümâyundaki tehditkâr ifadelerin tesiriyle, Mora yarımadasının kuzeydoğusundaki Anabolu'dan getirttiği toplarla karadan ve denizden yaptığı hücumlar neticesinde papalık donanmasının da desteklediği Venedik donanmasını uzaklaştırmayı başardı. Daha sonra İstanbul'a döndü.

Sadâret makamına Girit Serdarı Deli Hüseyin Paşa'nın getirilmesinin ardından Mustafa Paşa kaptan-ı deryâlık görevine ilâveten sadâret kaymakamlığına tayin edildi (2 Cemâziyelevvel 1066 / 27 Şubat 1656). O sırada züyûf akçe meselesi yüzünden çıkan isyana son verilmesi için âsi elebaşılarıyla görüştü. Âsilerin katlini istedikleri Has Odabaşı Hasan Ağa'yı kurtaramadı; hatta kendisi de tehdit edildi (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si, s. 73). Dönemin tarihçilerine göre Çınar Vak'ası'nda fitnenin başı bizzat kendisiydi. Çevirdiği entrikalarla, daha Girit'ten gelip makamına bile oturamayan Deli Hüseyin Paşa'yı azlettirerek kendisini sadrazam tayin ettirdi (9 Cemâziyelevvel 1066 / 5 Mart 1656). Askerlerin, "ehl-i garaz" olan Mustafa Paşa'dan korkmalarından dolayı Alay Köşkü önündeki ayak divanında, "Bizi sadrazam olmak için mi isyan ettirdin?" sözleriyle (Hammer, X, 253) buna karşı çıkmaları üzerine ancak dört saat kadar (Îsâzâde'ye göre 2,5 saat, bk. Îsâzâde Târihi, s. 24) sadrazam olabildi ve bu makamda en kısa süre kalan kişi oldu. Bu sırada yaptığı tek tayinin Karagöz Mehmed Paşa'yı defterdarlığa getirmek olduğu belirtilir. Ancak Vecîhî, Mehmed Paşa'nın defterdarlığa tayininin onun kaymakam oluşuyla aynı güne rastladığını yazar (Târih, vr. 64a). Bu tayinin 3 Cemâziyelevvelde

(28 Şubat) olması onun vezîriâzamlığa da bu tarihte getirildiği yolunda bir kanaate yol açmıştır.

Mustafa Paşa, azledilince Erzurum valiliğine gönderildi. Görev yerine giderken yolda karşılaştığı eski sadrazamlardan Melek Ahmed Paşa’ya, “Sultanım, bize bîgâne âşinalık edip yukarıdan aşağı muamele eyleme, zira biz de yarım saat kadar mühür sahibi olduk” şeklindeki nüktesine bakılırsa (Evliya Çelebi, V, 52-53) sadâret müddeti çok daha kısadır. Erzurum’a ulaştığında 19 Rebîülevvel 1067’de (5 Ocak 1657) vefat etti (a.g.e., V, 53; Silâhdar, I, 107). Devrin kaynaklarında makam hırsıyla dolu bir kimse olarak nitelendirilen Mustafa Paşa en başarılı hizmetlerini ikinci

defterdarlığı ve kaptan-ı deryâlığı sırasında yapmış, hazine gelirlerini kısmen de olsa arttırmayı ve Benefşe Kalesi’ni kuşatmadan kurtarmayı başarmıştır. Kaynaklarda iş bilir, cesaret sahibi, fakat hilekâr ve kurnaz diye kaydedilir. Çağdaşı Karaçelebizâde onu övücü ibarelerle anar, Tersane işlerini yoluna koyduğunu ve Girit’te önemli hizmetleri bulunduğunu yazar (Ravzatü’l-ebrâr Zeyli, s. 248).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Bâb-ı Âsafî, Ruus, nr. 1529, s. 28; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 345, 350; a.mlf., Tuhfetü’l-kibâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 215-216; Solakzâde, Târih (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989, II, 587, 596, 605, 615, 619, 621, 622, 632; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 117, 204, 234, 242, 248, 296; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41-42, 43, 46, 49; Vecîhî Hasan, Târih (nşr. Buğra Atsız, Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts içinde), München 1977, vr. 42a, 64a, 65a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 283; V, 52-53; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi‘nâme’si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 22, 24, 37, 39, 42, 65-68, 71, 72-73, 74, 75; Hezârfen, Telhîsü’l-beyân, s. 191; Naîmâ, Târih, IV, 382; V, 11, 34-36, 235 vd., 247 vd., 262-263, 278, 297; VI, 99,

102-103, 138, 149, 154; Silâhdar, Târih, I, 26 vd., 30, 32, 35, 107; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 102-103; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 602; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 19-20, 21, 24, 28; Râmizpaşâzâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285, s. 64-65; Hammer (Atâ Bey), X, 253; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 248, 263, 290, 334-335, 339; III/2, s. 411-412; Dânişmend, Kronoloji2, III, 418, 421; V, 271, 272-273; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, I, 355-375; Ali Arslan, “Surnazen Mustafa Paşa”, TD, sy. 35 (1994), s. 151-165.

Abdülkadir Özcan

MUSTAFA RÂKIM, Kazasker

(bk. RÂKIM EFENDİ, Mustafa).

MUSTAFA REŞİD PAŞA

(1800-1858)

Osmanlı sadrazamı, Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamlarından.

16 Şevval 1214'te (13 Mart 1800) İstanbul'da Davutpaşa mahallesinde doğdu. Koca ve Büyük lakaplarıyla anılır. Babası II. Bayezid evkafı rûznâmçecisi Mustafa Efendi'dir. İlk eğitimini babasından aldı. Bir süre mahalle mektebine devam etmekle birlikte düzenli bir öğrenim görmedi ve kendi kendini yetiştirdi. Küçük yaşta babasını kaybedince eniştesi Ispartalı Seyyid Ali Paşa tarafından himaye edildi; paşanın serasker olarak Mora'ya ve ardından Hüdâvendigâr ve Kocaeli mutasarrıflığına tayininde onun yanında bulundu. Eniştesinin kısa süren sadâreti sırasında (1820-1821) mühürdarlık vazifesini üstlenip devlet memuriyetine girdi. Seyyid Ali Paşa'nın görevden alınmasından sonra Davutpaşa mahallesindeki evine çekildi, geçim sıkıntısı içinde geçen bir dönem yaşadı. Ardından Beylikçi Âkif Efendi'ye intisap etti ve Bâbıâli Mektûbî Kalemi'ne tayin edildi. Onun aracılığıyla 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı esnasında orduyla hareket eden Sadrazam Sırrı Paşa maiyetine mühürdar olarak verildi. Ordudan yazdığı tahrirattaki sade anlatımı ve terkip kudreti II. Mahmud'un dikkatini çekti. 1829 Edirne barış görüşmelerine başkâtip sıfatıyla katıldı. Daha sonra âmedî odasına geçti. Burada, yeteneklerini takdir eden Reîsülküttâb Pertev Efendi'nin şahsında kendisine bütün ömrünce bağlı kalacağı önemli bir hâmi buldu ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile yapılan görüşmelerde ikinci kâtip olarak onunla beraber Mısır'a gitti (1830). Böylece ileride devleti çok zor durumda bırakacak olan Mısır meselesiyle tanışmış oldu. Dönüşünde âmedî vekili (1831) ve Haziran 1832'de asaleten âmedî oldu. Mısır kuvvetlerinin Konya'daki galibiyeti üzerine Halil Rifat Paşa maiyetinde tekrar Mısır'a gitti. Kütahya'da Kavalalı İbrâhim Paşa ile yapılan görüşmelere katıldı (Mart-Mayıs 1833). Adana muhassıllığının Kavalalı İbrâhim Paşa'ya bırakılmasının önlenememiş olması sebebiyle gözden düştü.

1830'da Fransız işgaline uğrayan Cezayir'in durumunu görüşmek ve

tahliyesini sağlamak amacıyla âmedîlik üzerinde kalmak üzere Temmuz 1834'te fevkalâde orta elçi sıfatıyla Paris'e gönderildi. Viyana'da Prens Metternich ile görüşme fırsatı buldu, Mısır ve Cezayir meselelerinde Avusturya'nın desteğini kazanmaya çalıştı. Özellikle Fransız basınında Osmanlı Devleti lehinde propaganda yapılması ve Mısır Valisi Mehmed Ali'ye karşı kamuoyunun kazanılması yönünde girişimlerde bulundu. Mart 1835'te İstanbul'a döndü ve Temmuz ayında Paris'e dâimî elçi olarak tayin edildi. Eylül 1836'da Londra elçiliğine getirildi. Özellikle devrin büyük askerî ve ekonomik gücü olan İngiltere'nin yardımının sağlanması için çalıştı. İngiltere'nin Cezayir'in işgali hususunda tarafsızlıktan ayrılmamış olmasına rağmen Mehmed Ali Paşa'nın ihtiraslarına gem vurulması konusunda Osmanlı Devleti'nin yanında yer almasını teminde başarı kazandı.

Paris'te ve Londra'da geçirdiği üç yıl içinde Avrupa diplomasisini yakından tanıyan, Fransızca'sını ilerleten ve önde gelen devlet adamlarıyla görüşmeler yaparak tecrübe kazanan Mustafa Reşid 1836 sonbaharında Hariciye müsteşarı, 13 Haziran 1837'de Hariciye nâzırı oldu. Mehmed Ali Paşa'ya karşı askerî ve siyasî desteğin sağlanması amacıyla İngiltere ile devlet tekelinin kaldırılmasını ön gören bir ticaret antlaşmasının imzalanmasında (16 Ağustos 1838) önemli rol oynadı. Ardından bu devletle bir ittifak oluşturulması göreviyle Londra büyükelçiliğine tayin edildi. Devlet yapısının geniş ölçüde ıslah edilmesine dair görüşleri sebebiyle şahsına karşı oluşan muhalefet yanında padişahın da bu konudaki tavrının değişebileceği endişesi yüzünden bu tayinin bizzat kendisi tarafından istendiği ileri sürülür (Kodaman, s. 128).

Abdülmecid'in tahta çıkması üzerine İstanbul'a dönerek huzura kabul edildi (8 Eylül 1839). Nizip'teki yenilgi sebebiyle had safhaya ulaşan Mısır meselesinin çözümünde etkin bir rol üstlendi ve Tanzimat Fermanı'nın ilân edilmesini temin etti (3 Kasım 1839). İngiltere'nin yardımıyla Mehmed Ali Paşa'nın yalnızca Mısır'la yetinmesi ve hukukî yönden devlete sıkıca tâbi olmasını sağladı. Mısır'ın ödeyeceği yıllık vergi miktarını belirledi. Malî işlerin İstanbul'dan gönderilecek bir defterdar gözetimine bırakılmasında ısrar etti. Ancak bu husus, anlaşmazlığın uzamasına yol açacağı endişesinden dolayı azline sebep oldu (31 Mart 1841) ve Paris'e dördüncü defa elçi sıfatıyla gönderildi (16 Temmuz). Bu elçiliği esnasında Suriye'de

Mısır işgalinin sona ermesiyle ortaya çıkan meseleler ve özellikle Cebelilübnan'ın yeni bir düzene

kavuşturulması üzerinde çalıştı. 3 Mart 1843'te İstanbul'a döndü. Ardından Edirne valiliğine tayin edildiyse de kabul etmedi ve bir süre sonra tekrar Paris elçiliğine gönderildi. 25 Ocak 1844 - 24 Ekim 1845 tarihleri arasındaki bu elçilik döneminde de Lübnan'a verilen yeni statünün belirlenmesiyle ilgilendi (a.g.e., s. 164 vd.). 24 Ekim 1845'te Hariciye nâzırlığına getirildi. Mısır valisinin bağlılığını arzetmek üzere İstanbul'a gelmesinin bu nâzırlığı esnasında gerçekleşmiş olması kendisine sadâret kapısını açtı (28 Eylül 1846). Kısa süren bu ilk sadâretinde ıslahat çalışmalarına devam etti. Karma ticaret mahkemesi ihdası, işkencenin yasaklanması, Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulması, Hazîne-i Evrâk binasının yapımı bu zamana rastlar. Serasker Damad Said Paşa'nın önderlik ettiği muhaliflerine karşı verdiği mücadele neticesinde 28 Nisan 1848'de azledildiyse de 12 Ağustos'ta ikinci defa sadârete getirildi. 26 Ocak 1852'de görevden alındı. 5 Ağustos 1852 tarihine kadar sürmek üzere üçüncü defa sadrazam oldu (5 Mart 1852). Bu sadâretleri esnasında kurulması düşünülen Encümen-i Dâniş'in açılmasında etkili rol oynadı (Temmuz 1851). Ancak bu kurumun Avrupa'daki örnekleri gibi bir ilimler akademisi şeklinde gelişmesi mümkün olmadı. 1848 ihtilâlleri sebebiyle Avrupa'da yayılan karışıklıkları yakından izledi. Macar ve Leh milliyetçilerinin Osmanlı Devleti'ne ilticası ve bundan ötürü Rusya ve Avusturya ile ciddileşen siyasî münasebetleri İngiltere ve Fransa'nın dayanışmasını sağlayarak aşmaya çalıştı. Bunların iade edilmesiyle ilgili baskılara karşı çıkıp Avrupa'da Türkler'e yönelik olumlu bir havanın meydana gelmesine vesile oldu. Bu durum Kırım savaşı esnasında (1853-1856) söz konusu devletlerin, Avrupa'daki liberal kesimlerin ve geniş halk oyunun desteğini sağlayıp Osmanlı Devleti'nin yanında savaşa katılmalarını kolaylaştırdı. Sadrazamlıktan azlinin ardından Prens Mençikof'un İstanbul'a gönderilmesiyle başlayan krizin aşılması için Hariciye Nezâreti'ne getirildi (14 Mayıs 1853). Ortodokslar üzerindeki hâmiliğinin resmen bir anlaşmaya bağlanmış olarak teminini isteyen Rus tekliflerinin reddedilmesinde esas âmil oldu.

23 Kasım 1854'te dördüncü defa sadrazamlığa getirildi. Süveyş Kanalı projesine karşı çıkması Fransa'nın tepkisine yol açtığından bir müddet

sonra dış politika gereği vazifesinden alındı (2 Mayıs 1855). Kırım savaşının devamı, 18 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın hazırlanışı ve Paris Antlaşması (30 Mart 1856) gibi önemli gelişmeleri dışarıdan takip etmek zorunda kaldı. Islahat Fermanı'nın antlaşma metninde zikredilmesini eleştirmesi biraz da bu durumundan kaynaklanan bir davranış olarak değerlendirilir. Mısır'a yaptığı seyahat dönüşünde beşinci defa sadârete getirildi (1 Kasım 1856). Paris Antlaşması uyarınca Memleketeyn'de yapılan divan seçimlerini birleşme aleyhtarı kesimlerin kazanmasına itiraz eden Fransa'nın baskıları sonucunda, kararı meşrû saymakta ısrar etmesi sebebiyle yine siyaseten azli gerekli görüldü (1 Ağustos 1857). Krizin Fransa'nın arzusuna göre geçiştirilmesinden sonra altıncı defa sadrazam oldu (22 Ekim 1857). Kısa süren bu son sadâreti, başta yetiştirmeleri olan Mehmed Emin Âlî ve Keçecizâde Fuad paşalar olmak üzere bütün siyasî rakipleriyle barışıklık içinde geçti ve bir kalp krizi neticesinde 21 Cemâziyelevvel 1274'te (7 Ocak 1858) vefat etti. Türbesi Beyazıt Camii Külliyesi yanındadır.

Mustafa Reşid Paşa, Tanzimat döneminin az sayıdaki misyon sahibi devlet adamlarındandır. Cevdet Paşa'nın deyişiyle "efkârı neşr-i maârif, ta'mîm-i terbiye ile ve devleti usûl-i cedîde-i Avrupa'ya tevfîkan tanzim etmek" kanaatine sahipti. Bunu devletin ayakta kalmasının başlıca şartı olarak görmekteydi. Dolayısıyla ıslahatçılığı III. Selim devrinden beri kendisini hissettiren zaruretin kaçınılmaz bir sonucudur. Bu anlamda II. Mahmud tarafından cesaretlendirilmiş ve halefi Abdülmecid de onu desteklemiştir. İcraatında Koca Hüsrev, Fethi, Damad Said ve Mehmed Ali paşaların başını çektiği eski düzen ve zihniyet taraftarlarının düşmanlığını çekmiş, siyasî hayatı büyük ölçüde bunlarla uğraşmakla geçmiş, göreve tayin ve azillerinde bu çekişmelerin önemli payı olmuştur. Âlî ve Fuad paşalar tarafından da zihniyet itibariyle olmasa bile şahsî çekişmelerden ötürü yeterince desteklenmemiştir. Reşid Paşa, özellikle Koca Hüsrev Paşa'nın nüfuzuna ve temsil ettiği zihniyete karşı mücadele etmek zorunda kalmıştır. II. Mahmud devrindeki üstün konumunu Abdülmecid döneminde de sürdürmeye çalışan, muhafazakâr cephenin yenileşme karşıtlarını etrafında toplayan Koca Hüsrev Paşa, Reşid Paşa'nın reformcu zihniyet ve girişimleri karşısında önemli bir engel teşkil etmiştir.

Reşid Paşa'nın en çok dikkat çeken özelliklerinden biri Tanzimat

Fermanı'nın ilânını sağlamış olmasıdır. Bu önemli işin sorumluluğunu, toplanan bir genel mecliste fermana esas teşkil etmek üzere kabul edilen metnin altında imzası bulunan otuz sekiz devlet ricâliyle paylaşmış olmasını (Baysun, Tanzimat I, s. 709), kabul edilen ve dolayısıyla ilân edilen metnin bizzat padişahın ve iştirak eden ricâlin yeminli onayından geçtiğini dikkate almak gerekir. Ancak bu husus kendisinin fermanın ilânındaki etkin rolünü ve önemini azaltmaz. Bununla beraber Tanzimat'a giden yola II. Mahmud devrinin son dönemlerinde girildiği, "Tanzîmât-ı Hayriyye" binasının temelinin II. Mahmud devrinde kurulduğu (Lutfî, VI, 36) gözden kaçırılmamalıdır. Mustafa Reşid Paşa'nın o sırada sadrazam bulunan Koca Hüsrev Paşa ve çevresindekilerin samimi olmayan tutumlarına karşı direnmesi fermanın ilânı kadar uygulanmasıyla ilgili girişimlere damgasını vurmuş, kendisini haklı olarak öne çıkarmıştır. Tanzimat'ın, devlet ricâlinin önemli bir kısmı tarafından Mısır meselesinin arzettiği sıkışıklıktan kurtulmanın bir çaresi olarak görülmesi, benimsenmesindeki samimiyetsizliğin ve uygulanmasındaki istikrarsızlığın sebebini oluşturacaktır. Aynı zamanda Reşid Paşa'nın uğradığı aziller sebebiyle de hızını ve özünü giderek kaybedecektir. Bu anlamda daha sonraları Reşid Paşa'nın "medeniyet peygamberi, sultana haddini bildiren kanun adamı" gibi sıfatlarla takdim edilmesi, Genç Osmanlılar'dan Jön Türkler'e kadar uzanan zaman dilimi içindeki siyasî söylemlerdendir. Bu dönemlerde reformculuğu itibariyle II. Mahmud'dan üstün gösterilmeye çalışılması ise abartıdan başka bir şey değildir. Bu tür söylemler, onun başını Koca Hüsrev

Paşa'nın çektiği muhafazakâr kesim karşısında oturtulması halinde doğru olabilir.

Mustafa Reşid Paşa'nın devletin bekasını büyük devletler arasındaki dengede görmesi dış siyasetin ana çizgisinin belirlenmesinde hayatî bir önem taşır. Diğer devletlere nazaran İngiltere'nin ekonomik ve askerî üstünlüğüne inanmaktadır ve iktidarda bulunduğu sıralarda icraatına bu gerçek doğrultusunda yön vermiştir. Bu anlamda da İngiltere tarafından himaye edilir (Cevdet, IV, 59). Kırım savaşı sırasında ve savaştan sonra Fransa etkisinin hissedilir derecede artması söz konusu olduğundan iktidardan uzaklaştırılması kaçınılmaz olmuştur. Rusya'nın zararsız halde tutulması, bu iki devletin siyasetine itibar gösterilmesi yoluyla sağlanmaya çalışıldığından hem iç ve dış politikada hem devlet ricâli arasında İngiliz ve

Fransız yanlısı olma hali giderek artan bir şekilde kendini göstermiştir. Bu devletlerden birine dayanılması, özellikle şahsî ikbal kapısının da açılmasına yarayan bir hizipleşme olarak ağırlığını hissettirmeye başlamış ve imparatorluğun son dönemlerindeki çaresizlik aşamalarına kadar artan bir şekilde devam etmiştir. Reşid Paşa ile açılan yolun bu gidişin başlangıcını teşkil ettiği söylenebilir. Paşanın devlet politikası yanında şahsî ikbali için iş birliği içinde bulunduğu İngiliz elçisi Stratford Canning ile olan yakınlığı da buna bir delil şeklinde ileri sürülür.

Tanzimat'ın ilânı dışında 1848 mülteciler meselesindeki tutumu ve 1853 Kırım savaşında İngiltere ile Fransa'nın müttefik olarak kazanılması önemli başarılarındandır. 1856 Islahat Fermanı'nın Paris Antlaşması'nda zikredilmesine yaptığı tenkit Âlî Paşa'ya duyduğu şahsî rekabet hissiyle abartılmıştır, zira böyle bir fermanın ilânına kendisi de olumlu bakmaktaydı. Bununla beraber onun fermanın içeriğiyle ilgili görüş ve tenkitlerindeki haklılık payı yüksektir. Mustafa Reşid Paşa, gayri müslim tebaaya tanınan hakların beklenenin ve gerekenin çok üstünde olduğu kanaatindedir. Müslümanlarla olan dengenin âniden bozulmasını sakıncalı görür ve tepkilere yol açacağı hususunda uyarılarda bulunur. Bu bağlamda hıristiyanlara tanınan "müsâvât-ı kâmile" ve "âzâd-ı tam" üzerinde özellikle durmuştur. Paris Antlaşması metninde yer alan müsâvât-ı kâmile ifadesini siyasî haklar cümlesinden görür ve müslümanlarla hıristiyanlar arasında her hususta eşitlik bulunmasının devletin geleceğini tehlikeye sokacağını ileri sürer. Gayri müslim halka tam serbestlik tanınmasını ise devletin 600 yıllık rengine tamamen zıt ve muhalif olan diğer bir renge sokacağı ve müslümanlarla hıristiyanlar arasında kavgalara yol açacağı öngörüsünde bulunmuştur. Gerçekten 1856 Islahat Fermanı'nın tatbiki sebebiyle çıkan meseleler ve çatışmalar Reşid Paşa'nın endişelerini haklı çıkarmıştır.

Devlet imkânlarının şahsî zenginlikler için istismar edilmesi Tanzimat ricâlinin önlemeye azmettiği ilkelerinden olmakla beraber bu hususta kendisinin de iyi bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkün değildir. Saraya yaklaşarak nüfuz ve zenginlik sağlama temayülü dikkati çeker. Oğlu Ali Galib Paşa'nın damatlığı da bu anlamdadır. Şahsen sakin tabiatlı ve nazik, zeki ve yetenekli bir idareci olmakla beraber kendisine yapılanları unutmaz ve fırsat çıktıkça karşılık vermekten kaçınmazdı. Abdülmecid'in zayıf şahsiyeti ricâlin açık bir şekilde birbiriyle çekişmesine imkân vermiştir.

Mustafa Reşid Paşa, resmî yazışmanın sadeleştirilmesinde ve herkesin anlayacağı şekilde "kaba Türkçe" olarak yazılmasında (a.g.e., IV, 58, 72, 75) öncülük etmiştir. İki evlilik yapmış olan paşanın ilk eşi Mısır divan efendisinin kızı Emine Hanım'dır. İki yıl sonra zengince bir kadın olan, eniştesi Ali Paşa'nın hânesinden çıkma Âdile Hanım'la evlenmek üzere ilk eşinden ayrılmıştır. Mehmed Cemil (ilk eşinden), Mahmud Mazhar, Ahmed Celâl, Ali Galib ve Sâlih adlı beş oğlu olmuştur. Mehmed Cemil Paşa üç defa Paris sefirliğinde bulunmuştur. Küçük oğlu Sâlih Bey, Hariciye Mektûbî ve Âmedî kalemlerinde çalışmıştır. Âli ve Fuad paşalar dışında Ahmed Vefik Paşa'nın ve özellikle Cevdet Paşa'nın da hâmiliğini yapmıştır. Devrin önemli isimlerinden Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi kendisinin önemli dayanaklarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Porter, Turkey: Its History and Progress, London 1854, II, 253-268; Cevdet, Tezâkir, IV, 23-24, 28-29, 40, 58-59, 61, 63, 72, 73, 75; Lutfî, Târih, VI, 36; Reşid Paşa Merhumun Âsâr-ı Siyâsiyyesi, İstanbul 1305; Mehmed Selâhaddin, Bir Türk Diplomatının Evrâk-ı Siyâsiyyesi, İstanbul 1306; Ed. Engelhard, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşad), İstanbul 1328, tür.yer.; Abdurrahman Şeref, Tarih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 75-87; Ali Rıza - Mehmed Galib, Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 1977, I, 35-38; Ali Fuat [Türkgeldi], Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye, İstanbul 1928, s. 6-55; a.mlf., Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987, I-III, tür.yer.; Cavit Baysun, "Mustafa Reşit Paşa", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 709, 723-746; Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Ankara 1954, tür.yer.; Enver Behnan Şapolyo, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi, İstanbul, ts. (Güven Yayınevi), tür.yer.; Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Bildiriler, Ankara 1987; Bayram Kodaman, Les ambassades de Moustapha Réchid Pacha à Paris, Ankara 1991; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993, tür.yer.; Yüksel Çetin, Hüsrev Mehmet Paşa, Siyasi Hayatı ve Askeri

Faaliyetleri: 1756-1855 (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ercümend Kuran, “Reşid Paşa”, İA, IX, 701-705; E. J. Zürcher, “Reshid Pasha”, EI^2 (İng.), VIII, 484-486.

Kemal Beydilli

MUSTAFA SABRİ EFENDİ

(1869-1954)

Osmanlı şeyhülislâmı.

12 Rebîülevvel 1286'da (22 Haziran 1869) Tokat'ta doğdu. Öğrenimine memleketinde başladı. On yaşında hâfızlığı bitirdi, İslâmî ilimlerde Zûniyezâde Ahmed Efendi'den icâzet aldı. Ardından Kayseri'de Divrikli Mehmed Emin Efendi'nin derslerine devam etti. Bir süre sonra İstanbul'a gidip meşîhat-ı İslâmiyye'de ders vekili Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi ile Mehmed Âtıf Efendi'nin öğrencisi oldu. Ahmed Âsım Efendi'nin kızı Ulviye Hanım'la evlenip İstanbul'a yerleşti. Genç yaşta ruûs imtihanını kazanarak Fâtih Camii müderrisliğine tayin edildi (1890). 1896 yılında Beşiktaş Âsâriye Camii imamlığına getirildi. İki yıl sonra II. Abdülhamid'in katıldığı huzur derslerine en genç üye sıfatıyla iştirak etti. 1899-1904 yılları arasında Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde "hâfız-ı kütüb" olarak çalıştı, bu sırada Köse Niyazi Efendi'den kıraat ilmi okudu. Medresetü'l-vâizîn'de tefsir, Medresetü'l-mütehassisîn ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği yaptı ve Tedkîk-i Müellefât-ı Şer'iyye'nin kurucuları arasında yer aldı. Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin reisliğine seçildi ve bu cemiyetin çıkardığı Beyânülhak adlı dergide başyazar sıfatıyla makaleler yazdı. Bir dönem Silistre müftülüğü yaptı. Peyâm-ı Sabah, İkdam, Yarın ve Alemdar gibi mevkutelerde yazılar kaleme aldı.

II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Tokat mebusu olarak Meclisi Meb'ûsan'a girdi. Siyasî hayatının başlangıcında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne ilgi duymakla birlikte kısa bir müddet sonra bu harekete karşı mücadeleye girişti. 1910'da Ahâli Fırkası'nın,

1919'da üçüncü defa teşekkül eden Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurucuları arasında yer alıp yöneticilik yaptı. İttihat ve Terakkî hükümetinin teşkilinin ardından Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na bağlı olanlar Bâbıâli Baskını'nda tutuklanınca Mustafa Sabri Efendi Mısır'a gitti (1913), oradan Romanya'ya geçti, fakat tutuklanıp İstanbul'a getirildi ve Bilecik'te ikamete mecbur

edildi. Bu kararın kaldırılması üzerine İstanbul'a döndü. Ocak 1919'da Tokat mebusu seçildi ve 4 Mart 1919'da kurulan Damad Ferid Paşa hükümetinde şeyhülislâmlık yaptı. 6 Haziran 1919'da Paris Konferansı'na giden Damad Ferid Paşa'nın yerine sadrazamlığa vekâlet etti. Bu sırada Mustafa Kemal'in Sultan Vahdeddin tarafından geniş yetkilerle Anadolu'ya gönderilmesine karşı çıktı. Aynı yıl kabinenin düşmesi üzerine padişah tarafından Âyan Meclisi üyeliğine getirildi. 19 Şubat 1919'da kurulan ve Teâlî-i İslâm Cemiyeti'ne dönüşen Cem'iyyet-i Müderrisîn'in reisliğini yaptı, burada ikinci başkan olan İskilipli Mehmed Âtıf ve Said Nursi ile birlikte çalıştı. Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'de üye olarak görev aldı. Yeniden teşkil edilen Damad Ferid Paşa kabinesinde tekrar şeyhülislâmlığa getirildi ve Şûrâ-yı Devlet reisliğine vekâlet etti (1920). Sevr Antlaşması'nın şartlarını görüşmek üzere padişah tarafından toplanan Şûrâ-yı Saltanat'a katıldı ve antlaşmanın imzalanmasını savunanlar arasında yer aldı. Ayrıca Anadolu'daki Millî Mücadele hareketine karşı tedbirler alınmasını önerdi ve teklifi kabul edilmeyince görevinden istifa etti (Eylül 1920).

Cumhuriyet'in ilânından sonra oğlu İbrahim'le birlikte 150'likler listesine alındı, tutuklanacağı sırada ailesiyle beraber İskenderiye'ye gitti, oradan Kahire'ye geçti (1922). 6 Şubat 1924'te dersiâmlık maaşı kesildi, 1 Haziran 1924'te vatandaşlıktan çıkarıldı. Mustafa Kemal Paşa'ya ve hükümetine muhalefet edip yurdunu terkettiği için Mısır'da tepkiyle karşılandı, İskenderiye ve Kahire sokaklarında sözlü sataşmalara uğradı ve Mısırlı gazetecilerce alaya alındı. Mısır'ın çeşitli bölgelerinden gönderilen telgraflarda Mısır'dan hemen sınır dışı edilmesi istendi. Bunun üzerine yayımladığı bir makalede Mısır'a göç etmesinin arka planında dinî endişelerinin bulunduğunu söyledi. Hicaz Emîri Şerîf Hüseyin'in daveti üzerine Mekke'ye gidip beş ay kaldıktan sonra ailesi iklim şartlarına intibak edemediğinden Mısır'a döndü. Ancak Mustafa Kemal Paşa ve Cumhuriyet hükümeti aleyhinde yazılar yazdığı için Mısır halkı ve aydınlarının tepkisini çekmeye devam etti. Lübnan'a giderek burada Mısırlılar'ın tenkitlerine cevap veren en-Nekîr ʿalâ münkiri'n-niʿme mine'd-dîn ve'l-ḫilâfe ve'l-ümme adlı kitabını neşretti. Ardından Romanya'ya geçti, burada da rahat edemeyince 1927 Nisanında kayınpederinin memleketi olan Gümülcine'ye gidip beş yıl ikamet etti. Bu sırada oğlu İbrahim Sabri ile birlikte çıkardığı Yarın adlı dergideki yazılarında İslâm dünyasının yöneldiği Batılılaşma

hareketini şiddetle eleştirdi. Yunanistan Başbakanı Venizelos'un Ankara'ya gidip hükümetle yaptığı görüşmelerin ardından derginin yayımı durduruldu ve Gümülcine'den Batras'a gönderildi. Burada birkaç ay kaldıktan sonra, bir İslâm ülkesine iltica edebilmek için hükümetleri nezdinde aracılık yapmalarını sağlamak üzere şeyhülislâmlık ve mebusluk döneminden tanıdığı Arap dostlarına mektuplar yazdıysa da olumlu bir cevap alamadı. Atina'ya giderek Mısır büyükelçisinin yardımıyla Kahire'ye geçti (1932). Birkaç yıl sonra ailesiyle birlikte İskenderiye'ye gitti. Burada eşi ölünce Kahire'ye döndü ve uzun müddet kızıyla birlikte kaldı. Bu dönemde yazdığı eserler ve ilmî faaliyetleri ona Mısır'da yeniden itibar sağladı; âlimlerden pek çok dost edindi, evini bir okul haline getirdi. Mısır Evkaf Vezirliği bünyesinde kurulan Lecnetü'n-nühûz üyeliğine seçildi. el-Ḳavlü'l-faṣl adlı eserini yayımlayınca onun Kahire'de yaşadığını öğrenen Mısır veliahdı kendisini sarayına davet edip iltifatta bulundu. el-Ehrâm, el-Aḫbâr, Minberü'ş-şarḳ, el-Fetḥ, el-Hidâyetü'l-İslâmiyye, el-Câmiʿatü'z-Zeytûniyye gibi gazete ve dergilerde yazılar yazdı. Batılılaşma'nın etkisinde kalıp İslâm dinini Batı düşüncesi ve değerlerine göre yorumlayan Kāsım Emîn, Muhammed Ferîd Vecdî, Muhammed Mustafa el-Merâġī, Muhammed Hüseyin Heykel, Ali Abdürrâzık gibi Mısırlı aydınların görüşlerini şiddetle eleştirdi. Devrin Arap tarihçilerinden Muhammed Abdullah Annân'ın Osmanlı Türkleri aleyhindeki asılsız iddialarına cevap vererek ileri sürdüğü tezleri çürüttü. Hıristiyanlık'ta olduğunun aksine İslâm'ın bilimle çatışmadığı fikrini ve kadınların belli şartlara göre örtünmesinin dinî yükümlülük olduğunu ısrarla savundu. 12 Mart 1954 tarihinde Kahire'de vefat etti; ölümüne basında geniş yer verildi. Cenazesine ilim ve siyaset adamlarının yanı sıra büyük bir kalabalık iştirak etti ve Abbâsiye'ye defnedildi.

Osmanlı Devleti'nin sona erişini üst düzeyde görevli bir kişi olarak idrak eden ve Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin yıkılışını engellemek için gayret gösteren Mustafa Sabri Efendi hayatını bu düşüncesini gerçekleştirmeye yönelik ilmî, fikrî ve siyasî mücadelelerle geçirmiştir. Bu amacı doğrultusunda müslümanlar arasında tartışma konusu olan problemlerin çözümüne katkı sağlamak için eserler yazmış, siyasî faaliyetlere girişmiş, İslâm dünyasında hâkim olan siyasî düzenleri tahlil ve tenkit etmiş, yahudilerle mason localarının tehlikeli sonuçlar doğuran faaliyetlerine dikkat çekmiştir. Siyasî görüş ve tavırları itibariyle Millî

Mücadele hareketinin karşısında yer almakla (krş. Sarıkoyuncu, 13/39 [1997], s. 788-802) isabetsiz bir yol izlemiştir.

Dinî-Felsefî Görüşleri. Mustafa Sabri Efendi kendi döneminde yaygın olan pozitivist, materyalist ve ateist akımların etkisiyle daha çok kelâm ve usûlü'd-dîn konuları üzerinde durmuştur. Dikkat çeken görüşleri şöylece özetlenebilir: Allah'ın varlığını ispatlayan en önemli delil Kur'an'da da sık sık işaret edilen gaye ve nizam delilidir. Evren hakkındaki bilimsel buluşlar bu delili beslemiş ve daha güçlü hale getirmiştir. Bunun yanında evrenin yaratılmış olduğunu vurgulayan hudûs ve imkân delilleri de rasyonel açıdan hâlâ geçerlidir. Kant'ın iddiasının aksine Allah'ın varlığı rasyonel bilgilerle kanıtlanabilir (Mevḳıfü'l-ʿaḳl, II, 343-386). Bilinebilen varlıklar içinde sadece insanın irade sahibi olması maddeci ve tabiatçı felsefelerin temelsizliğini gösterir (a.g.e., III, 63). Maddecilerin bilgiyi gözlem ve deneye münhasır kılıp aklî istidlâli reddetmeleri doğrulanabilir temelden yoksundur; aksi takdirde mantık, felsefe ve matematik gibi rasyonel bilgiye dayanan disiplinleri de reddetmek gerekir. Maddecilerin, inkâr düşüncesini Allah'ı duyularla algılamanın imkânsızlığına dayandırmaları da mantıkî bir temele oturmaz. Çünkü duyularla algılanmamak var olmama sonucunu gerektirmez. Allah'ın varlığı aleyhinde delil diye ileri sürülen evrim teorisi zan ve tahminlere dayanır (a.g.e., II, 77-78, 276, 301-302). Ayrıca evrenin ezelî olmadığı ve maddede yaratma gücünün bulunmadığı yolunda ulaşılan yeni bilimsel bilgiler de maddeciliğin temelsizliğini kanıtlar mahiyettedir. Tabiatçılar, evrenin yaratıcısı ve yöneticisinin yerine şuursuz tabiatı koymakla ondaki planlı ve amaçlı düzenlenmeyi ve fâil illetin eserlerini ortadan kaldıramamıştır.

Vahdet-i vücûd telakkisi, "varlığı zorunlu olmayan kâinatı varlığı zorunlu olan Allah'a nisbetle yok hükmünde kabul etmek" şeklinde anlaşıldığı takdirde benimsenebilir, Allah-âlem ve Allah-insan ayırımını ortadan kaldıran anlayışlar ise kişiyi küfre götürür (Mevḳıfü'l-beşer, s. 233). İnsanların sorumluluk doğuran fiilleri Allah'ın hükmü, iradesi ve yaratmasıyla meydana gelir. İlke olarak Allah'ın irade ettiği fiilleri kişinin istememesi ve yapmaması mümkün değildir. Bu bakımdan insan icbar altındadır. Zira insan pratikte istediğini yaparsa da bu yaptığı fiil Allah'ın dilediğinden başka bir şey değildir. Kul mecburdur, fakat mâzur değildir. Mâzur olmaması fiillerini pratikte iradesiyle yapmasından, mecbur olması

ise Allah’ın kendisi hakkında dilediğinin dışına çıkamamasından dolayıdır. Mustafa Sabri Efendi, kazâ ve kader probleminin özünü teşkil eden “efʻâl-i ibâd” meselesinde gerçeğe en yakın görüşün Eşʻariyye’ye ait yorum olduğunu savunur ki bunu “cebirle birlikte tefvîz” şeklinde özetlemek mümkündür (a.g.e., s. 38-51).

Nübüvvet inancını ulûhiyyete ve uhrevî sorumluluğa iman etmenin bir gereği olarak gören Mustafa Sabri Efendi, Allah’a ve âhirete inanan Batılı teist filozofların peygamberliğe olan ihtiyacı görememelerini şaşırtıcı bulur (el-Ḳavlü’l-faṣl, s. 14, 154-159); onların nübüvveti felsefî bir problem saymamalarının Hz. Îsâ’nın tanrılaştırılması inancından kaynaklanmış olabileceğini düşünür. Ona göre Ferîd Vecdî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Muhammed Mustafa el-Merâgī, Mahmûd Şeltût, Muhammed Hüseyin Heykel, Abbas Mahmûd el-Akkād gibi yeni akılcılık okulu mensuplarına ait olup peygamberin dâhiliğine vurgu yapan nübüvvet yorumu nübüvveti ilâhî elçilik bağlamından çıkarıp insanî düzeye indirir (Mevḳıfü’l-ʿaḳl, I, 29-30). Bunlardan bazılarının peygamberlerin gösterdiği hissî mûcizeleri inkâr etmeleri Allah’ın irade ve kudretine olan imanı zedeleyici bir nitelik taşır; zira bu, evreni belli bir düzende yaratıp onun varlığını devam ettiren Allah’ın bu düzeni değiştiremeyeceği anlamına gelir. Ayrıca bu mûcizelere Kur’an’da ve sahih hadislerde açıkça yer verilmiştir (el-Ḳavlü’l-faṣl, s. 20-21, 90-98). Peygamber’in getirdiği dünyevî ilkeler insanlar arası münasebetlerin ana kaynağını teşkil eder. Bunların bir kısmını hukukun dışına itmek dinin ruhuyla bağdaşmaz (Mevḳıfü’l-ʿaḳl, IV, 161-162, 281-291). Mustafa Sabri, dinî hayatı bayramlara indirgeyen bir anlayışın ortaya çıkmasından yakınarak hıristiyanları taklit etmekten kaynaklandığını düşündüğü bu yaklaşımın dinin içini boşaltmak anlamına geldiğini belirtir.

Roma hukukunun başlangıçta İslâm hukukuna kaynaklık yaptığına ilişkin iddialar gerçeğe aykırıdır ve her iki hukuk sisteminin farklılıkları bunun açık delilidir (a.g.e., IV, 304-305). İslâmî açıdan kadının örtünmesinin gerekmediğini iddia etmek bu konudaki açık emir ve hükümleri reddetmek demektir. Kāsım Emîn gibi bazı yazarların ileri sürdüğü iddianın aksine örtünmenin bilgisizlikle alâkası olmadığı gibi örtünme İslâmî bir emir olup başka kültürlerden intikal etmiş bir yaşama tarzı değildir (a.g.e., I, 283-291, 487-488).

Mustafa Sabri Efendi, Batılılaşma hareketine karşı İslâmî inanç ve değerleri savunan çağdaş İslâm düşünürleri arasında yer alır. Özellikle Immanuel Kant'ın rasyonel bilgiyi teolojik alandan dışlamasını eleştirmesi, evrim teorisinin gözlem ve deneye dayanmadığını vurgulaması ve inanç konularının bilimsel bilgilerle temellendirilme yönteminin yanlışlığını belirtmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte muhtemelen çok değişken ve sıkıntılı hayat mücadelesinin de etkisiyle kader konusunda yetiştiği kültürün aksine cebre yaklaşan bir telakkiyi benimsemiş, sert tabiatı ve başlangıçtaki siyasî faaliyetlerinin sevkiyle muhaliflerini eleştirirken yer yer aşırılığa kaçmış ve bazan haksız suçlamalarda bulunarak yanlış sonuçlara varmıştır.

Eserleri. 1. Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi. Mûsâ Cârullah Bigi'nin cehennem azabının ebedî olmadığını savunan Rahmeti İlâhiyye Burhanları adlı eserine reddiyedir (İstanbul 1335; nşr. Sibel Dericioğlu, İstanbul 1998). Ömer H. Özalp her iki eseri ve Mûsâ Cârullah'ın İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar adlı küçük çalışmasını sadeleştirerek birlikte yayımlamıştır (İstanbul 1996). 2. Dinî Müceddidler yahut Türkiye İçin Necat ve I'tilâ Yollarında Bir Rehber. "Yeni müslümanlar" adını alan Haşim Nahit ve arkadaşlarının İslâm'da reform yapılması gerektiğine dair görüşlerine karşı yazılmıştır (İstanbul 1341, 1969, 1987, 1994). 3. en-Nekîr ʿalâ münkiri'n-niʿme mine'd-dîn ve'l-ḫilâfe ve'l-ümme. Çağdaş İslâm siyaset düşüncesi ve hilâfetsiyaset ilişkisiyle ilgili konuları ihtiva eder (Beyrut 1924). Mustafa Hilmi'nin Mustafa Sabri Efendi'nin siyasî görüşlerini inceleyen el-Esrârü'l-ḫafiyye verâʾe ilġāʾi'l-ḫilâfeti'l-ʿOs̱mâniyye adlı kitabın içinde de yayımlanan eser (İskenderiyye 1989) Oktay Yılmaz tarafından Hilâfetin İlgasının Arka Planı adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1996). 4. Mesʾeletü tercemeti'l-Ḳurʾân. Namazda Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunması teşebbüslerini savunanlara karşı bir reddiye olan eseri (Kahire 1932) Süleyman Çelik Kur'an Tercümesi Meselesi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1993). 5. Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader. Kader ve irade hürriyetine ilişkin görüşlerin tartışıldığı eserde insanın irade açısından icbar altında bulunduğu ileri sürülür (Kahire 1352). Eseri İsa Doğan İnsan ve Kader adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1989). 6. el-Ḳavlü'l-faṣl beyne'llez̲îne yüʾminûne bi'l-ġayb ve'llez̲îne lâ yüʾminûn. Mevḳıfü'l-ʿaḳl adlı hacimli eserinin özeti mahiyetinde olup pozitivizmin yayılmasından sonra İslâm dünyasında nübüvvet, hissî mûcizeler, kıyamet alâmetleri ve âhiret konularında yapılan yanlış

yorumların eleştirisini kapsar (Kahire 1361, 1407/1986). 7. Mevḳıfü'l-ʿaḳl ve'l-ʿilm ve'l-ʿâlem. Usûlü'd-dîne dairdir. Allah'ın varlığına ilişkin deliller, vahdet-i vücûd, bilim-din ve bilim-akıl münasebeti, nübüvvet ve âhiret inancının delilleri, İslâm'a göre din-siyaset ilişkisi gibi konuları içerir (I-IV, Kahire 1369; Beyrut 1981). Eserin, müellifin oğlu İbrahim Sabri tarafından yapılan Türkçe tercümesi henüz yayımlanmamıştır.

Mustafa Sabri'nin çeşitli dergi ve gazetelerde neşredilen çok sayıdaki makalesinden bir kısmı derlenerek kitap haline getirilmiştir. 1. İslâm'da İmâmet-i Kübrâ. Hilâfet ve siyaset konularında Yarın gazetesinde çıkan bir dizi yazıdan oluşmuştur. Eserde Ali Abdürrâzık'ın yazdığı, Ömer Rıza Doğrul'un İslâmiyet ve Hükümet adıyla Türkçe'ye çevirdiği (İstanbul 1927) el-İslâm ve usûlü'l-hükm (Kahire 1925) adlı kitaptaki görüşler eleştirilmektedir. 2. Savm-ı Ramazân. Yarın gazetesinde tefrika edilmiş olup oruç tutmak yerine fidye verilmesini öneren Süleyman Nazif'e reddiyedir (Gümülcine 1927-1928). 3. Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâil. Müellifin Beyânülhak dergisinde yayımlanan sosyal ve ekonomik içerikli dinî makalelerinin bir araya getirilmesinden ibarettir. Osman Nuri Gürsoy tarafından sadeleştirilerek İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1974). 4. Ḳavlî fi'l-merʾe ve muḳārenetüh bi-aḳvâli muḳallideti'l-ġarb. el-Fetḥ dergisinde çıkan müellifin bir dizi makalesinin derlenmesinden oluşmuştur (Beyrut 1410/1990). Eserde, İslâm dininin kadınların örtünmesi ve

evlilikleriyle ilgili hükümleriyle Batı kültürünün kadınlara dair anlayışının birbirine uymadığı tezi savunulur. Mustafa Yılmaz kitabı Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Konya 1994).

Mustafa Sabri Efendi'nin hayatı, siyasî faaliyetleri ve dinî görüşleri Müfrih Süleyman el-Kavsî tarafından araştırma konusu yapılmış ve eş-Şeyẖ Muṣṭafâ Ṣabrî ve mevḳıfüh mine'l-fikri'l-vâfid adlı hacimli bir eser hazırlanmıştır (Riyad 1418/1997). Ayrıca Mehmet Melih Yılmaz'ın Mustafa Sabri'nin Kadına Bakışının Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi adlı çalışması (1998, yüksek lisans tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ali Sarıkoyuncu'nun, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları" adlı makalesi (bk. bibl.)

ve Mehmet Aksoy'un Beyânü'l-Hak ve Mustafa Sabri isimli araştırması (Ankara 1989) mevcuttur. Bu yazılarda Millî Mücadele hareketine karşı takındığı tavır ve tutumlarından ötürü şiddetle eleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-ʿaḳl, Kahire 1369, I, 2, 23, 29-30, 51-52, 82, 98-102, 283-291, 468-473, 475-488; II, 77-78, 205-272, 276, 301-302, 343-386; III, 63; IV, 161-162, 281-291, 304-305, 429; a.mlf., en-Nekîr ʿalâ münkiri'n-niʿme, Beyrut 1324, s. 11-25, 98, 111-122, 166, 168, 172-179, 183-184; a.mlf., Ḳavlî fi'l-merʾe, Beyrut 1990, s. 25-28, 53-68; a.mlf., Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader, Kahire 1352, s. 38-51, 233; a.mlf., el-Ḳavlü'l-faṣl, Kahire 1361, s. 14, 20-21, 90-98, 154-159; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 350-352; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 254-264; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1981, IV, 251; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire 1981, s. 245-267; Muhammed Muhammed Hüseyin, el-İtticâhâtü'l-vaṭaniyye fi'l-edebi'l-muʿâṣır, Beyrut 1407/1986, II, 74-84; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 261-293; Mustafa Hilmî, el-Esrârü'l-ḫafiyye verâʾe ilġāʾi'l-ḫilâfeti'l-ʿOs̱mâniyye, İskenderiye 1409/1989, s. 21-110; Muhammed Harb, el-ʿOs̱mâniyyûn fi't-târîḫ ve'l-ḥaḍâre, Dımaşk 1989, s. 289-308; Orhan Koloğlu, Türk Çağdaşlaşması, İstanbul 1995, s. 250-258; Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, eş-Şeyḫ Musṭafâ Ṣabrî ve mevḳıfüh mine'l-fikri'l-vâfid, Riyad 1418/1997, s. 63-132, 323-478, 599-620; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, Ankara 1998, I, 374-376, 436-438; Ahmet Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri", İslâmî Araştırmalar, VI/1, Ankara 1992, s. 32-43; Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, XIII/39, Ankara 1997, s. 787-812.

Yusuf Şevki Yavuz

MUSTAFA SÂDIK er-RÂFİÎ

(مصطفى صادق الرافعي)

Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkādir er-Râfiî (1881-1937)

Mısırlı edip, şair ve yazar.

Kuzey Mısır'daki Kalyûbiye şehrinin Behtîm köyünde doğdu. Ailesi Trablusşam şehrinden olup soyu Hz. Ömer'e dayanır. Büyük dedesi Şeyh Abdülkādir, Mısır'da tahsil gördüğü sırada Halvetî şeyhi Mahmûd el-Kürdî'nin kendisine, "Sen ilim sancağını yükseltenlerden (râfi) olacaksın" demesi üzerine ailede Râfiî nisbesini ilk alan kimsedir. Ailenin önceki nisbesi Beysarî'dir. Babası Abdürrezzâk er-Râfiî, Mısır'ın çeşitli bölgelerinde şer'iyye mahkemesi kadılığı yapmış ve Tanta'da vefat etmiştir.

İlk dinî bilgileri babasından öğrenen ve özel hocalardan ders alan Mustafa Sâdık'ın gördüğü tek resmî öğrenim ilkokuldan ibarettir. İlkokuldan mezun olduğu yıl yakalandığı tifo hastalığı kalıcı bir ses kısıklığı ile kulak tıkanıklığına ve ileriki yıllarda sağırlığa sebep olmuştur. Daha sonra babasının zengin kütüphanesinde kitap okuyarak kendini yetiştirdi. Ayrıca Batı dillerinden Arapça'ya tercüme edilmiş edebiyat, felsefe ve ahlâka dair eserleri okuyup belli başlı yazarlarla bunların fikrî temayülleri, özellikle Fransız edebiyatı hakkında zengin bir birikime sahip oldu. Kesintisiz olarak sürdürdüğü okuma ve yeteneği sayesinde klasik Arap dilini mükemmel bir şekilde kullanan Mustafa Sâdık, henüz otuz yaşındayken Târîḫu âdâbi'l-ʿArab gibi üslûp ve içerik bakımından orijinal bir eser ortaya koymayı başardı. 1899'da Talha Şer'iyye Mahkemesi, iki yıl sonra da Tanta Hukuk ve Ceza Mahkemesi (el-mahkemetü'l-ehliyye) kâtipliğine getirildi. Sonuncu görevi hayatının sonuna kadar devam etti. 10 Mayıs 1937'de bir kalp krizi sonucu öldü ve Tanta'daki aile kabristanına defnedildi.

Râfiî teliflerinde edebî üslûbu tercih ettiğinden bilimsel konuları da zengin teşbih, mecaz, istiare, kinaye gibi mâna sanatları ve tıbak, tevriye, seci,

cinas gibi lafız sanatlarıyla süslemiş, dolayısıyla üslûbu kapalı ve anlaşılmaz hale gelmiştir. Bu sebeple ilmî ve edebî birikimi olmayanların onun eserlerini anlaması kolay değildir. Üslûbunun zorluğunu kendisi de farkederek Ḥadîs̱ü'l-ḳamer adlı eserinde bazı kelime ve ifadeler için açıklayıcı dipnotları koyma mecburiyetinde kalmıştır. Yazarlık hayatına şiirle başlayan Râfiî ilk yıllarda "Ömerî", "Fârûkī", "Necm" gibi takma adlar kullanmış, olgunluk dönemine girince kendi adını koymakta bir sakınca görmemiştir. Onun es-Seḥâbü'l-aḥmer, Ḥadîs̱ü'l-ḳamer, Resâʾilü'l-aḥzân, Evrâḳu'l-verd gibi edebî denemelerinde bir tür mensur (serbest) şiir üslûbu hissedilmektedir.

Eserleri. 1. Dîvânü'r-Râfiʿî (I-III, Kahire 1903-1905). Divanda medih, tasvir, gazel, nesîb, hikmet, mersiye gibi klasik temalar işlenmiştir. Eser daha sonra Üsâme M. Seyyid tarafından tahkiki ve şerhi yapılarak tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1414/1993). 2. Dîvânü'n-naẓarât. İlk cildi 1908'de Kahire'de yayımlanan, II. cildi ise henüz neşredilmemiş bulunan divanda vatan şiirleri, tabiat tasvirleri ve hâtıralar gibi temalara yer verilmiştir. Râfiî, 1907'de yazdığı Meleketü'l-inşâ adlı eserinden bu divanına bazı inşâ örnekleri almıştır. 3. Târîḫu âdâbi'l-ʿArab. Üç ciltten oluşan eserin I. cildinde "edeb" kelimesinin anlam gelişimiyle diller ve Arap dili, rivayet ve râviler etrafında çeşitli konular ele alınmış (Kahire 1911), II. cilt Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı ve Hz. Peygamber'in belâgatıyla ilgili meselelere ayrılmıştır (Kahire 1914). Eserin III. cildinde Arap şiirinin tarihi, ekolleri, çeşitleri, muallakāt ve şairleri, Endülüs edebiyatı, müteahhir şairlerin çok önem verdiği bazı lafız sanatları incelenmiştir (Kahire 1941; I-III, Beyrut 1394/1974). 4. Ḥadîs̱ü'l-ḳamer (ayla sohbet) (Kahire 1912; Sûse 1988). 1912'de Lübnan'a seyahati esnasında Bihamdûn'da tanıştığı, güzelliğine hayran kaldığı, şiirini övdüğü ve kendisine "es-sehâbü'l-ahmer" lakabını verdiği hıristiyan bir Arap kızı için edebî üslûpta inşâ numuneleri olarak yazılmış olup mensur şiir biçimindedir. 5. İʿcâzü'l-Kurʾân* (Kahire 1914). Târîḫu âdâbi'l-ʿArab'ın II. cildinin bazı değişikliklerle müstakil olarak basılmasından meydana gelmiştir. Eserde Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin

Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân'ında ortaya koyduğu ve Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Delâʾilü'l-iʿcâz'ında geliştirdiği, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının nazmında olduğu teorisi ana fikir olarak işlenmiştir. Fethî Abdülkādir Ferîd, Belâġātü'l-Ḳurʾân fî edebi'r-Râfiʿî adlı bir çalışma yapmıştır (Kahire

1985). 6. Kitâbü'l-Mesâkîn (Kahire 1917, 1929; Beyrut 1402/1982). 1915'te yazılan eserde fakirlik, zenginlik, cimrilik, fakirlere sabır tavsiyesi ve teselli gibi konular ele alınmıştır. 7. en-Neşîdü'l-vaṭanî el-Mıṣrî (Kahire 1917). 8. Resâ꞉ilü'l-aḥzân (Kitâbü'l-Aḥzân; Kahire 1924). Mektuplar halinde olması ve umutsuz aşk temasını işlemesi bakımından Goethe'nin Kitâbü Âlâmi'l-fetâ Verter (Die Leiden des jungen Werthers / The Sufferings of Young Werther, Leipzig 1774) adlı eserinin tesiriyle yazıldığı anlaşılan kitap, Râfiî'nin Lübnan'da tanıştığı hıristiyan Arap kızına duyduğu platonik aşkın felsefesini yapar. Kitâbü'l-Aḥzân adlı eserinde de Goethe'nin etkisi görülür. 9. es-Seḥâbü'l-aḥmer (Kahire 1925; Beyrut 1421/2000). Resâ꞉ilü'l-aḥzân'ın devamı gibi olup güzellik ve aşk felsefesi, kadınlar hakkında anılar, zamanın bazı ünlülerine yazdığı övgüler, kıssalar vb. konuları kapsayan makalelerden oluşur. Eserin bir bölümü (el-kamerü't-tâli') yine Lübnanlı kızla ilgili olup ona lakap olarak verdiği "es-sehâbü'l-ahmer"i eserine isim yapmıştır. 10. Taḥte râyeti'l-Ḳur꞉ân: el-Maʿreke beyne'l-ḳadîm ve'l-cedîd (Kahire 1926). Tâhâ Hüseyin'e ait Fi'ş-şiʿri'l-Câhilî adlı eserin eleştirisine dair Kevkebü'ş-Şarḳ ile diğer bazı gazete ve dergilerde yayımladığı makaleleriyle başka makale ve konferanslarını kapsar. Râfiî bu eserinde Tâhâ Hüseyin'i, D. Samuel Margoliouth ve Ernest Renan gibi şarkiyatçıların Câhiliye şiiri hakkındaki görüşlerini çalmış olmakla itham eder, ayrıca onu inanç yönünden eleştirir. 11. Evrâḳu'l-verd. 1931'de yazılan eser, güzellik ve aşk felsefesi üzerine hayalî mektuplar tarzında olup Resâi꞉lü'l-aḥzân ve es-Seḥâbü'l-aḥmer'in tamamlayıcısı niteliğindedir. Ayrıca dostluk, hastalık, yaşlılık, ölüm, acı ve zühd gibi konuların yer aldığı eser vezinli şiir, mensur şiir ve nesir parçaları biçimindedir. 12. ʿAle's-seffûd. Abbas Mahmûd el-Akkād ve Abdullah Afîfî gibi bazı çağdaş yazarların eleştirisine dair 1929 yılında el-ʿUṣûr dergisinde yayımladığı makalelerden meydana gelmiştir (I, Kahire 1930). Eserin II. cildi, Câhiliye şiirinin tenkidi meselesinde Tâhâ Hüseyin'i destekleyen Zekî Mübârek'in Ebû İshak el-Husrî'ye ait Zehrü'l-âdâb'ın tashihi sırasında yaptığı hatalara dairdir (Kahire 1931). 13. Risâletü'l-ḥac (Kahire 1935). 14. Vaḥyü'l-ḳalem. Üç ciltten oluşan eser, 1934-1937 yıllarında er-Risâle dergisinde çıkan makaleleriyle 1910'da ez-Zühûr dergisine yazdığı edebî makaleleri içerir (Kahire 1374/1954). 15. Resâ꞉ilü'r-Râfiʿî. 1912-1934 yılları arasında dostu Mahmûd Ebû Reyye'ye gönderdiği dinî, içtimaî ve edebî konulara dair 218 kısa mektubunu kapsar (der. Mahmûd Ebû Reyye, Kahire 1369/1950).

Râfiî'nin diğer eserleri arasında şunlar zikredilebilir: Min fevḳı'l-minber (Kahire 1385/1965), el-İslâm: Niẓâm insânî (Beyrut 1958), Ḥaḍâratü'l-ʿArab fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyyeti'z-zâhire (Beyrut 1968), Kitâbü Fuṣaḥi'l-kelâm, Mevʿiẓatü'ş-şebâb, Meleketü'l-inşâ, Şuʿarâʾü'l-ʿaṣr ve ṭabaḳātühüm, el-Kitâbü'n-Nebevî, Esrârü'l-iʿcâz, Eġāni'ş-şaʿb, el-Fuʾâdiyyât (Kral Fuâd için methiyeler), Baḳāye'd-dîvân, Neşîdü Saʿd Bâşâ Zaġlûl, Eġārîdü'r-Râfiʿî (nşr. M. Nu'man el-Bedrî, Bağdat 1980).

Mustafa Sâdık er-Râfiî hakkında birçok çalışma yapılmış olup başlıcaları şunlardır: Abbas Beyyûmî Aclân, Min edebi'r-Râfiʿî ve meʿârikih (İskenderiye 1989); Fârûk Sâlih Bâselâme, en-Naḳd ʿinde'r-Râfiʿî (Mekke 1402/1982); Fehd b. Abdullah el-Atram, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, ḥayâtühû ve edebüh (doktora tezi, 1407, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Mahmûd Turşûne, el-Edebü'l-ebyaż beyne'r-Râfiʿî ve Ṭâhâ Ḥüseyin (Tunus 1989); Mahmûd Ali es-Semmân, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî nâḳıden (Tanta 1985); Mustafa Nu'mân el-Bedrî, er-Râfiʿî el-kâtib beyne'l-muḥâfaẓa ve't-tecdîd (Amman 1411); el-İmâm Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî (Bağdat 1388/1968); Necâd M. Abdülmâcid el-Abbâsî, el-Cânibü'd-dînî fî edebi'r-Râfiʿî (yüksek lisans tezi, 1402/1982, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye); Erol Ayyıldız, XX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Mustafa Sadık er-Râfiî'nin Yeri (doktora tezi, 1983 Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi; diğer çalışmalar için bk. Abdülcebbâr er-Rifâî, VII, 82).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 71-76; M. Saîd el-Iryân, Ḥayâtü'r-Râfiʿî, Kahire 1952, tür.yer.; Ni'mât Ahmed Fuâd, Dirâse fî edebi'r-Râfiʿî, Kahire 1953, tür.yer.; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 242-251; Kemâl Neş'et, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Kahire 1968, s. 6-81, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Nu'mân el-Bedrî, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Bağdad 1388/1968; a.mlf., er-Râfiʿiyyü'l-Kâtib beyne'l-muḥâfaẓa ve't-tecdîd, Amman 1411/1991; a.mlf., "en-Naḳd ʿinde'r-Râfiʿî",

el-Mevrîd, IX/1, Bağdad 1980, s. 27-41; Ali Abdülhalîm Mahmûd, Naḥve edebi'l-İslâmiyyi'l-muʿâṣır: Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Riyad 1395; Haseneyn Hasan Mahlûf, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî ḥayâtühû ve âs̱âruh, Kahire 1976; Hâmid M. Emîn Şa'bân, Esrârü'n-niẓâmi'l-luġavî ʿinde Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Kahire 1979, s. 5-10, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-istişrâḳ ve es̱eruhâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1980, s. 367-373; Mustafa eş-Şek'a, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Beyrut 1403/1983, s. 15-32, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülkerîm Osman, Meʿâlimü's̱-s̱eḳāfeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 457-461; Fethî Abdülkādir Ferîd, Belâġatü'l-Ḳurʾân fî edebi'r-Râfiʿî, Kahire 1985, s. 11-74; Mustafa el-Cûzû, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Beyrut 1405/1985, s. 21-114, ayrıca bk. tür.yer.; İbrâhim İvaz, Maʿreketü'ş-şiʿri'l-Câhilî beyne'r-Râfiʿî ve Ṭâhâ Ḥüseyin, Kahire 1987; Abdülazîz el-Mekālih, ʿAmâliḳa ʿinde maṭlaʿi'l-ḳarn, Beyrut 1988, s. 121-196; Abdüssettâr Ali es-Sütûhî, el-Cânibü'l-İslâmî fî edebi'r-Râfiʿî, Kahire 1990; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri'n-niẓâmi'l-İslâmî, Kum 1417, VII, 82; M. Receb el-Beyyûmî, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Dımaşk 1417/1997, s. 5-27, ayrıca bk. tür.yer.; Ömer ed-Desûkī, "Maʿa'r-Râfiʿî el-Kâtib", Ḥavliyyetü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, sy. 1, Kahire 1969, s. 17-50; a.mlf., "Min İslâmiy-yâti'r-Râfiʿî", Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, VII, Riyad 1396, s. 66-100; G. Eliraz, "The Social and Cultural Conception of Mustafa Sādık al-Rāfiī", AAS, XIII (1979), s. 101-129; Ahmed Mustafa Hâfız, "Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî", el-Ezher, LVI/4, Kahire 1983, s. 656-659; Erol Ayyıldız, "Mustafa Sadık er-Rafiî'nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Bursa 1989, s. 27-35; a.mlf., "Mustafa Sadık er-Rafiî'nin Arap Edebiyatı Tarihi Adlı Eserinin Tetkiki", a.e., III (1991), s. 131-140.

Erol Ayyıldız

MUSTAFA SAFFET EFENDİ

(bk. YETKİN, Mustafa Saffet).

MUSTAFA SÂKIB DEDE

(bk. SÂKIB DEDE, Mustafa).

MUSTAFA SÂMİ BEY

(ö. 1146/1734)

Osmanlı vak‘anüvisi, şair.

Babası Arpaemini Osman Efendi’nin görevinden dolayı Arpaeminizâde olarak tanınır. Asıl adı Mustafa olup Sâmi mahlasıdır. İsmâil Belîğ diğer adının Mehmed olduğunu söyler. Eğitimi ve ilk görevleri hakkında fazla bilgi yoktur. İyi bir öğrenim gördüğü ve kısa sürede kâtipliğe yükseldiği söylenebilir. Biyografisini veren kaynaklar onun kitâbet mesleğinde ilerleme kaydettiğinden, Hocazâde Mehmed Efendi’nin

yanında sülüs ve nesih öğrendiğinden, icâzet alarak özellikle ta‘lik ve şikeste-ta‘lik yazıda maharetiyle tanındığından söz eder. Bilinen ilk resmî görevi ıstabl-ı âmire-i evvel ambarı ikinci kâtipliğidir. Ardından rikâb-ı hümâyunda başmuhasebeci vekilliğine tayin edildi. 20 Zilkade 1127’de (17 Kasım 1715) iki ay kadar sürecek olan küçük evkaf muhasebeciliğine getirilerek hâcegân zümresine katıldı. 20 Muharrem 1128’de (15 Ocak 1716) şehreminliğine tayin edildi. 27 Cemâziyelâhir 1130’da (28 Mayıs 1718) küçük rûznâmçeciliğe nakledilmesine kadar bu görevde kaldı. Küçük rûznâmçecilikte iki ay çalıştıktan sonra azledildi. 3 Rebîülevvel 1132’de (14 Ocak 1720) ikinci defa şehremini oldu ve Şevval 1133’e (Ağustos 1721) kadar bu görevini sürdürdü. Bu tayinle ilgili belgelerdeki “sâbıkan haslar hâcesi” ifadesi aradaki dönemde haslar mukātaacılığı yaptığını düşündürmektedir. Mustafa Sâmi Bey 6 Şevval 1134’te (20 Temmuz 1722) cebeciler kâtipliğine, 17 Şevval 1136’da (9 Temmuz 1724) ikinci defa küçük rûznâmçeciliğe tayin edildi ve 8 Şevval 1138’de (9 Haziran 1726) piyade mukabelecisi oldu. 11 Şevval 1140’ta (21 Mayıs 1728) üçüncü defa küçük rûznâmçeciliğe getirildi ve bu görevi bir yıl kadar sürdü. 14 Şevval 1142’de (2 Mayıs 1730) ikinci defa piyade mukabeleciliğine tayin edildi. 15 Cemâziyelevvel 1143’te (26 Kasım 1730) arpa eminliğine getirildi ve dört buçuk ay bu görevde kaldı. Bu sırada Çelebizâde Âsım Efendi’nin yerine vak‘anüvis tayin edildi. 26 Ramazan 1144’te (23 Mart 1732) üçüncü defa piyade mukabelecisi olduğunda vak‘anüvislik vazifesini de sürdürüyordu.

15 Şevval 1146’da (21 Mart 1734) getirildiği maliye tezkireciliği son görevi olmuştur (Afyoncu, sy. 1 [2000], s. 236-239). Fatin Efendi’nin ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin’in kaydettiği “mezâhir” kelimesinin ebced hesabındaki karşılığı olan 1146’da (1734) muhtemelen Şevval (Mart) ayı sonlarında İstanbul’da vefat etti. Mezarı Ali Paşa-yı Cedîd Camii hazîresindedir. Ölüm yılı olarak gösterilen 1136 (1724), 1145 (1732-33) ve 1170 (1757) tarihleri doğru değildir.

Mustafa Sâmi vak‘anüvisliğinden ziyade şairliğiyle tanınmıştır. Bazı şiirlerinde mûsiki terimlerine yer vermesi, mûsiki makamları hakkında bir mesnevi yazması hattatlığın yanı sıra mûsiki ile de ilgilendiğini göstermektedir. Şiirlerindeki tasavvufî özellikler ve “mevlevî” redifli bir gazel yazması Müstakimzâde’nin Mevlevîliğe intisap ettiği yolunda verdiği bilgiyi doğrular. Divan nüshalarından birinde ilâhî cezbeye kapıldığı da belirtilmiştir. Divanında Edirne’den söz eden beyitlerle Edirne kışının anlatıldığı şitâiyye onun muhtemelen 1712’de Şehid Ali Paşa’nın maiyetinde bir müddet Edirne’de bulunduğunu düşündürmektedir. Damad İbrâhim Paşa’ya sunduğu bir kasidesinden ve bir kaside başlığından babadan kalma evinin ve eşyalarının yandığı ve maddî sıkıntı çektiği anlaşılmaktadır.

Sâmi Bey, İran edebiyatının kuvvetli etkisinde şiir yazan şairlerin ve Nâbî’yi takip edenlerin önde gelenlerinden biridir. Şiirlerinde mahallî unsurlar yok denecek kadar azdır. Daha çok hikemî ve düşündürücü konulara yer vermiştir. Çağdaşı Nedîm’in bir akım haline getirmeye çalıştığı romantik ve neşe dolu şiir anlayışından sadece bir iki nazîre yazacak kadar etkilenmiştir. Dile hâkim olarak etkileyici ve akıcı bir üslûp kullanan şairin dilini kavramak güç, tarzı genellikle kapalı ve düşünceleri derindir. Şiirde mazmun, nükte ve mânayı ön plana almakla birlikte lafza da önem vermiştir. Lâle Devri’nin özelliklerini şiirlerine aksettirmemiştir. Türk şairlerinden Bâkî, Nâilî-i Kadîm, Fehîm-i Kadîm, Vecdî ve Nâbî’nin, İran şairlerinden Örfî-i Şîrâzî, Sâib-i Tebrîzî, Şevket-i Buhârî ve Nâmî’nin tesirinde kalmıştır. Bağdatlı Rûhî’nin terkibibendine yazdığı nazîre en tanınmış şiirlerindendir. Nâilî-i Kadîm ile Şeyh Galib arasında bir köprü sayılan şair Leskofçalı Galib, Yenişehirli Avni ve Nâmık Kemal’i etkilemiştir. Bir kısım şiirlerini eski diye nitelediği ve rağbet etmediği bir vadide (sebk-i Irâkī) yazmışsa da yeni bir tarza (sebk-i Hindî) yöneldiğini

belirtmektedir. Şiirin akıcı ve kısa olması gerektiğini düşünen Sâmi'nin benzerlik ilişkisi farazî ve uzak çağrışımlara dayalı, özellikle duyu organlarını ya da duyu organlarının işlevlerini kullanarak oluşturduğu benzetmeleri dikkat çekicidir. Şiirlerinde deyim kullanmaya özen göstermiş, Farsça deyimleri Türkçe kelimelerle birleştirmesi en çok dikkati çeken özelliğini oluşturmuştur.

Eserleri. 1. Divan. Otuz iki yazma nüshası tesbit edilen eser Mısır'da basılmıştır (Bulak 1253). Üzerinde iki doktora ve bir yüksek lisans tezi hazırlanan divanın (bk. bibl.) çevriyazılı metni Fatma Sabiha Kutlar tarafından yayımlanmıştır (Ankara 2004). Altı nüshanın karşılaştırmasıyla hazırlanan bu metne göre eserde ikisi Farsça otuz beş kaside (altısı tarih), kırk bir kıt'a-i kebîre (hepsi tarih), bir murabba, altı şarkı, iki müseddes (biri tarih), iki terkibibend, altı mesnevi, beşi Farsça 149 gazel, biri Farsça on altı rubâî (biri tarih), on iki kıta (ikisi tarih), dokuz nazım, altısı Farsça 128 matla', beşi Farsça on üç müfred (üçü tarih) yer almaktadır. 2. Târih. Sâmi'nin vak'anüvis sıfatıyla 1143-1146 (1730-1733) yılları arasındaki olayları anlattığı tarihi Çelebîzâde Âsım Efendi'nin eserine zeyil olarak yazılmış, ancak müstakil bir eser olarak tanınmamıştır. Bununla beraber İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (TY, nr. 9768) 1143-1144 (1730-1731) yıllarını içine aldığından müellifin sadece bu yılların olayları üzerinde durduğu belirtilir (İA, XIII, 276). Zira ondan sonraki vak'anüvis Şâkir Hüseyin eserine 1145 (1732) olaylarıyla başlamıştır. Subhi Mehmed Efendi onun ve diğerlerinin (Şâkir, Râmipaşazâde, Hıfzî Mehmed) kaleme aldığı bölümleri ele alarak kendi yazdığı bölümün başına eklemiştir. Sâmi ve Şâkir'in telif ettiği kısımlar aynen aktarıldığından eser Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî adıyla şöhret bulmuştur. Bu adla 1198'de (1784) İstanbul'da Beylikçi Râşid ve vak'anüvis Vâsıf efendilerin yeniden açtıkları matbaada basılmıştır. Subhî Târihi ismiyle de tanınan bu kitabın 1a-71b yaprakları arasındaki kısmı Sâmi ve Şâkir'e aittir. Hanîfzâde, eserin adının Târîh-i Vekāyi' olduğunu ve 1143-1147 (1730-1734) yılları arasındaki olayları kapsadığını belirtmekteyse de ele geçen yazmalarının hiçbirinde olaylar 1146'dan (1733) ileriye gitmez.

Mustafa Sâmi'nin bir takrîzi, Örfî-i Şîrâzî'nin kıtalarından birine yazılmış bir şerhi, İzzet Paşa'ya sunulan bir arz-i hâl ve içindeki bilgilerden muhtemelen bir yakını olduğu anlaşılan Süleyman Çelebi'ye yazılmış iki

mektuptan ibaret nesirleri divanın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında yer almaktadır (Yahyâ Tevfik Efendi, nr. 300, vr. 110b-113b). Sadece takrîz, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshada da mevcuttur (Ulucami, nr. 6075, vr. 156a-157a). Şairin Bağdatlı Rûhî'ye nazîre olarak yazdığı terkibibend ve terciibendi Rûhî ile Sâmi'nin ve Ziyâ Paşa'nın Nazîreleri adıyla ayrıca basılmıştır (İstanbul 1304).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-i Sâmî (haz. Fatma Yaşar Aksoy, yüksek lisans tezi, 1992), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâmî: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkîdli Metni (haz. Kemal Kahramanoğlu, doktora tezi, 1995), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Arpaemînizâde Mustafa Sâmî, Dîvân (haz. Fatma Sabiha Kutlar), Ankara 2004; Safâî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 771, s. 199; İsmâil Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr (nşr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu),

Ankara 1999, s. 144; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 331; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 156; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 534; Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 247b; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 46-47; Fatin, Tezkire, s. 181; Osmanlı Müellifleri, II, 232; Babinger (Üçok), s. 296; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 116; Mustafa Aslan, "Sâmî Divanında Mûsıkî", İlmî Araştırmalar, sy. 6, İstanbul 1998, s. 35-62; Erhan Afyoncu, "Vekayi'nüvis Arpaeminizâde Mustafâ Sâmî'nin Hayatı Hakkında Yeni Bilgiler", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İstanbul 2000, s. 235-242; Bekir Kütükoğlu, "Vekâyinüvis", İA, XIII, 276.

Fatma Sabiha Kutlar

MUSTAFA SÂMİ EFENDİ

(ö. 1855)

Osmanlı sefiri ve sefâretnâme yazarı.

İstanbul’da doğdu. Kaynaklarda çocukluk ve ilk gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. Memuriyete Defterdar Mektûbî Kalemi’nde başladı; ardından hamamlar kâtipliği, ihtisab kâtipliği, bazı vezirlerin divan kâtipliği görevlerinde bulundu. 1833 yılında hâcelik rütbesi verildi, kısa bir süre sonra Viyana sefâreti kâtipliğine tayin edildi. İstanbul’a dönüşünde Âmedî Kalemi hulefâlığına getirildi. 1838’de Paris sefiri Fethi Ahmed Paşa’nın maiyetine baş-sırkâtibi olarak gönderildi. 27 Nisan’da İstanbul’dan yola çıkan Sâmi Efendi Malta, Napoli, Roma, Floransa, Milano, Venedik, Trieste, Viyana, Prag, Berlin, Frankfurt, Brüksel ve Londra gibi Avrupa’nın belli başlı şehirlerine uğrayan bir güzergâh üzerinden 23 Eylül’de Paris’e ulaştı. Bu seyahate ve Paris’te bulunduğu yıllara ait intibalarını Avrupa Risâlesi adıyla kaleme aldığı sefâretnâmesinde anlatmıştır. 1839’da İstanbul’a dönüşünün ardından Posta ve Telgraf nâzırı oldu. Avrupa Risâlesi’nin yayımlanmasından sonra da Takvimhâne nâzırlığına getirildi (1840). Takvîm-i Vekāyi‘de devrin önemli siyasî gelişmelerine dair bazı yazılar kaleme aldı. Takvimhâne nâzırlığından Mayıs 1841’de azledilen Sâmi Efendi’nin azline sebep, Ahmed Lutfi Efendi’nin bildirdiğine göre kendi örf ve âdetlerimizi kötüleyip Avrupa’yı övmesi, bu yoldaki ölçüsüz sözleri ve özellikle Mustafa Reşid Paşa’ya intisabı ile Tanzimat’ın ilânı ve uygulanması sırasında birtakım yanlış davranışları olmuştur. 1846’da Ziraat Meclisi âzası, kısa bir süre sonra da Viyana maslahatgüzârı oldu. Eylül 1846’da Berlin sefiri olarak görevlendirildi. Ağustos 1849’da ûlâ sınıf-ı sânîsi rütbesine yükseltilip Tahran sefirliğine tayin edildi. Haziran 1851’de tekrar azledilerek İstanbul’a döndü. Vefatında Haydarpaşa Kabristanı’na defnedildi.

Mustafa Sâmi Efendi’den bahseden kaynaklar onu güzel sözlü, kibar meclislerinde kabul gören, şiir ve inşâdan anlayan, fakat aynı zamanda hasis, biraz patavatsız olarak tanımlar. Kendisi Avrupa Risâlesi’nde dil

bilmeyen bir bürokrat olduğunu, uzun yıllar Avrupa'da kalmasına rağmen bir yabancı dil öğrenemediğini, bunun da zamanının büyük bir kısmını hastalıklarla geçirmiş olmasından kaynaklandığını söyler. Ahmet Hamdi Tanpınar, Mustafa Sâmi Efendi'nin cüretli bir Avrupalılaşma taraftarlığı ile kendinden öncekilerden, hatta çağdaşlarından ayrıldığını, "dikkatlerinin satıhta dolaşmayıp az çok derine" indiğini ve bu yüzden ona "Avrupa'yı üzerinde düşünmek şartıyla görenlerin" başında yer vermek gerektiğini yazar. Mustafa Sâmi Efendi, Avrupa'yı belki de yabancı dil bilmemesinin ve kültürünün eksikliği sebebiyle kurumların, sosyal ilişkilerin, sanayi ve teknolojinin arka planını sorgulamadan, ancak yer yer Osmanlı toplumu ve içtimaî şartlarıyla kısmî mukayeselere başvurarak hayranlıkla anlatmış ve Avrupalı'nın mükemmelliğinden hararetle bahsetmiştir. Gerek bu tavrı, gerekse ülkede Batılılaşma doğrultusunda yürütülen yenilik hareketlerinin öncüsü olması dolayısıyla çevresinde bir mahfilin oluştuğu Mustafa Reşid Paşa'ya intisabı Sâmi Efendi'yi devrinde birtakım tenkitlerin hedefi yapmıştır.

Mustafa Sâmi Efendi'nin yayımlanmış tek eseri olan kırk sayfalık Avrupa Risâlesi, Paris'e yaptığı seyahatin ve sefâret başkâtipliğinde bulunduğu yılların Paris'inin izlenimlerini anlattığı bir eserdir. Özet halinde bir seyahat tutanağı mahiyetindeki birinci bölümde Paris'e ulaşıncaya kadar uğradığı ülkelerin, gördüğü şehirlerin coğrafî özelliklerini, halkın yaşayışını, tarihî eserlerini, toprağından geçtiği devletlerin askerî gücünü, politik usullerini, nüfusunu, dinî özelliklerini, turistik yerlerini, sanat eserlerini, eğitim, kültür ve sağlık kurumlarını, ilim ve teknolojideki ilerlemeleri kısa temaslarla anlatır. İkinci bölümde Paris'teki izlenimlerini dile getirir, genel ve sathî değerlendirmelerde bulunur. Eserin "Der Beyân-ı Ahvâl-i Umûmiyye-i Avrupa" kısmı yazarın asıl yorum ve mukayeseler yaptığı, kısmen de olsa sosyal, kültürel ve siyasî dikkatlere açılmaya çalıştığı bölümdür. Avrupa Risâlesi'ni devrin kültür ve düşünce hayatı açısından önemli yapan özelliklerinden biri de dönemin Türk aydınının zihnine taşıdığı birtakım yeni isim, terim ve kavramlardır. Eserin küçük hacmine rağmen devrinin kültür hayatına getirdiği bu kavram ve terimlerin dönemin düşünce hayatına olan katkılarına Sâmi Efendi'den bahseden kaynakların birçoğunda dikkat çekilmiştir. Tanpınar, devrine göre oldukça sade bir dille yazıldığı görülen eserin üslûbunda, cümle yapılarında Şinâsi'nin ve Nâmık Kemal'in cümlelerinin ilk örneklerini bulur. M. Fatih Andı, daha önce iki defa basılan

(1256, 1268) Avrupa Risalesi'ni bir incelemeyle birlikte yeniden yayımlamıştır (bk. bibl.). Sâmi Efendi'nin bazı şiirleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 186; Lutfî, Târih, IV, 112; V, 125-126; VI, 100, 124; VII, 8; VIII, 186; IX, 56; XII, 51-52; Sicill-i Osmânî, III, 7; Osmanlı Müellifleri, III, 190; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1646-1648; a.mlf., Son Sadrıazamlar, I, 652; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1976, s. 124-127; Hamid Aral, Dışişleri Bakanlığı 1967 Yıllığı, Ankara 1968, s. 838; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 133; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları), s. 199; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1992, s. 214-215; M. Fatih Andı, Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri: Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risâlesi, İstanbul 1996; Bilge Ercilasun, "Mustafa Sami Efendi'nin Türk Yenileşme Tarihindeki Yeri", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (Ankara 1983), s. 71-80; Belkıs Gürsoy, "Bir XIX. Asır Sefaretnamesi: Avrupa Risâlesi", TY, XV/93 (1995), s. 36-40.

M. Fatih Andı

MUSTAFA SIDKI

(ö. 1183/1769)

Osmanlı matematik ve astronomi âlimi, şair.

Cebeci Ocağı Başkethüdâsı Sâlih Efendi'nin oğludur. Kethüdâ Kalemi'nden yetişti ve bir süre Mısır'da kaldıktan sonra 1169 (1756) yılından itibaren sırasıyla kethüdâ kâtipliği, Tersane eminliği, Darphâne nâzırlığı, başmuhasebecilik, Haremeyn muhasebeciliği, ordu kâtipliği ve vekâleten defter eminliği görevlerinde bulundu; Receb 1183'te (Kasım 1769) vefat etti ve Üsküdar'da defnedildi.

Mustafa Sıdkı'nın Osmanlı ilim tarihi açısından en önemli faaliyeti klasik matematik eserlerini istinsah, tashih ve tahrir

etmesidir. 1144-1159 (1731-1746) yılları arasında mutavassıtâtı iki defa temize çekip (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 40 [22 eser], 41 [31 eser]) öğrencilerine okutması onun belirli ve sistemli bir maksat güttüğünü gösterir. Bu maksat bir yandan İslâm medeniyetine ait birikimi ortaya koymak, bir yandan da Lâle Devri'nde Yanyalı Esad Efendi'nin Osmanlı ilim zihniyetinin dayandığı kelâmî-riyâzî çizgiyi eleştirerek yerleştirmeye çalıştığı Aristocu tabiat anlayışına tepki göstermek şeklinde özetlenebilir. Günümüzde yapılan araştırmalar, Mustafa Sıdkı'nın ıslah ve tahrirlerinin matematik açısından önemli bir içeriğe sahip olduğunu göstermiştir (Ali İshak Abdüllatîf, s. 215, 246-256). Onun İslâm geleneğine ait eserleri ıslah ve tahrir etme yanında Batı eserlerini de Türkçe'ye çevirmesi, Osmanlı matematiğinin eğitimdeki seviyesini ve bu eğitimle yetişen bir kişinin bilgi kapasitesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mustafa Sıdkı'nın bu çift yönlü faaliyeti öğrencileri tarafından sürdürülmüş, Şekerzâde Feyzullah Sermed logaritma içeren ilk müstakil eseri Osmanlı matematiğine kazandırırken yine onun ve Mustafa Sıdkı'nın diğer öğrencilerinin elinde geleneksel Osmanlı cebir notasyon ve sembol sistemi en olgun düzeyine kavuşmuştur. Bu çift yönlü faaliyet tarzı, medrese ulemâsından İsmâil Gelenbevî ve Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi

tarafından takip edilmiştir. Mustafa Efendi ayrıca “Sıdkî” mahlasıyla birçok şiir yazmış ve Ressam Ömer Efendi’den hat meşkederek başarılı bir hattat olmuştur.

Eserleri. 1. Iṣlâḥ ve taḥrîru Kitâbi İstiḫrâci’l-evtâr fi’d-dâʾire bi-ḫavâṣṣı’l-ḫaṭṭi’l-münḥani’l-vâḳıʿ fîhâ. Bîrûnî’nin trigonometriye dair eserinin tahrir ve ıslahıdır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41.11, vr. 74a-82b). Bîrûnî’nin eserine ait nüshalarla karşılaştırıldığında Mustafa Sıdkı’nın yaptığı tahririn önemli farklar ihtiva ettiği görülür. 2. Iṣlâḥ ve taḥrîru Kitâbi ʿAmeli’d-dâʾireti’l-maḳsûmeti bi-sebʿati aḳsâmin mütesâviye. Archimedes’in Sâbit b. Kurre tarafından tercüme edilen bir geometri eserinin 1153’te (1740) yapılmış ıslah ve tahriridir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/14, vr. 105b-110a). 3. Risâle fî ʿilmi’l-cebr ve’l-muḳābele. 1154 (1741) yılında bir mukaddime, üç bab ve bir hâtime halinde düzenlenen ve klasik cebir konularını içeren bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1347/8, vr. 56b-60a). 4. Risâle fi’l-misâḥa. Vezîriâzam Ahmed Paşa’ya sunulan ve arazi ölçümüne dair olan eserde Mustafa Sıdkı’nın kendi icat ettiği kullanışı kolay bir aletin tanıtımı yapılmaktadır (Osmanlı Müellifleri, III, 278). 5. Devâir-i İctimâ ve İstikbâlin Resm ve İsti‘mâli (Süleymaniye Ktp., Selimiye, nr. 560/7, vr. 64a-72b). Philippe de la Hire’nin bulduğu içtimâ ve istikbal dairelerinin çizim ve kullanımı hakkında Nicolas Bion’un kaleme alarak 1702’de Paris’te yayımladığı L’usage des astorlabes tant universels que particuliers d’un traité qu’en explique la construction adlı kitabın Türkçe’ye tercümesidir. 6. Rüsûm li-baʿżı’l-âlâti’l-felekiyye. Bazı astronomi aletlerinin geometrik çizimidir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 40/2, vr. 40b-41b + 45b-57a + 59a + 60b-64a). Klasik astronomi aletlerinin görüntülü tanıtımları açısından büyük önem taşımaktadır. 7. Risâle fi’l-heyʾe. Yıldızların hareketleri üzerine kaleme alınmış bir risâledir (Bibliotheca Lindesiana, nr. 647). 8. Dîvân-ı Sıdkī. Türkçe şiirlerini içermektedir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1103). 9. Mecmû-i Hafîza. Arapça, Farsça, Türkçe manzum ve mensur bir lugaz-muamma mecmuasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873 (Sıdkī maddesi); Müstakimzâde, Tuhfe, s. 531; Sicill-i Osmânî, III, 225; Osmanlı Müellifleri, II, 285; III, 278; TYDK, III, 820-821; Ali İshak Abdüllatîf, ʿÂlimü'l-hendeseti'r-riyâżiyye: İbnü'l-Heys̱em, Amman 1993, s. 215, 246-256; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 302-306; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 466-467; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 214-217; "Sıdkî Mustafa Efendi", TDEA, VIII, 2.

İhsan Fazlıoğlu

MUSTAFA es-SİBÂÎ

(مصطفى السباعي)

(1915-1964)

Suriye İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının kurucusu, âlim.

Suriye'nin Humus şehrinde doğdu. Tanınmış âlimlerin yetiştiği bir aileye mensuptur. Dedeleri gibi babası Hüsnî es-Sibâî de Humus'taki el-Camiu'l-kebîr'in hatibi olup Fransızlar'a karşı verilen istiklâl mücadelesinde önemli rol oynamış, çeşitli cemiyetlerin kuruluşuna ve faaliyetlerine katılmıştır. Mustafa es-Sibâî, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra temel İslâmî bilgileri babasından aldı. İlköğrenimin ardından kaydolduğu şer'î liseden 1930'da mezun oldu. Babasıyla birlikte katıldığı ilim meclislerinde Humus müftüsü Tâhir el-Etâsî, Zâhid el-Etâsî, Muhammed el-Yâsîn, Abdüsselâm Talâlîb, Enîs Talâlîb gibi şahsiyetleri tanıdı ve onlardan ders aldı, genç yaşta babasının yerine hatiplik yaptı. Henüz on beş yaşındayken yabancı misyon okulları ile mücadele etmek için gizli bir cemiyet kurduğu söylenen Sibâî (Reissner, s. 122) 1931'de Fas'taki Fransız sömürge yönetimi aleyhine bildiriler yayımladığı, 1932'de bir cuma namazı hutbesinde Fransız manda yönetimini eleştirdiği için tutuklandı.

1933'te Ezher'de tahsil görmek üzere Kahire'ye gitti. Buradaki öğreniminin ardından Külliyyetü'ş-şerîa'da hazırladığı es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî başlıklı teziyle doktor unvanını aldı (1949). Mısır'daki öğrenciliği sırasında siyasetle yakından ilgilendi. Kahire'de Hasan el-Bennâ ile tanışarak İhvân-ı Müslimîn'in faaliyetlerine iştirak etti. 1934'te İngiltere karşıtı gösterilere katıldığı için tutuklandı. 1940'ta Reşîd Ali Kîlânî'nin İngiliz karşıtı Irak isyanını desteklemek üzere Mısır'da gizli bir cemiyet kurduğu suçlamasıyla Kahire'de İngilizler tarafından yine tutuklandı ve iki ay sonra Filistin'deki Sarfad toplama kampına gönderildi. Burada dört ay kalan Sibâî serbest bırakılınca Humus'a dönerek Şebâb-ı Muhammed teşkilâtını yeniden örgütledi. Ancak bu defa Fransız manda yönetimi tarafından tutuklandı ve önce Beyrut'taki el-Miye ve Miye toplama

kampında, ardından Râşeyyâ Kalesi'nde olmak üzere iki buçuk yıl hapiste kaldı. Bu sırada mâruz kaldığı işkenceler yüzünden sağlığı önemli ölçüde bozuldu. Hapisten çıktıktan sonra Humus'ta bir lisede İslâm dini ve Arapça öğretmeni olarak göreve başladı. 1945'te Şam'da el-Ma'hedü'l-Arabî'yi kurarak müdürlüğünü yaptı. Eğitim ve öğretim faaliyetleri yanında asıl önemli girişimini 1940'lı yılların ortalarında

gerçekleştirdi ve mevcut bazı cemiyetleri İhvân-ı Müslimîn çatısı altında topladı; kendisi de bu teşkilâtın Suriye liderliğine seçildi. Fransızlar'ın Nisan 1946'da Suriye'den çekilmesinin ardından İhvân-ı Müslimîn siyasî hayatta aktif rol almaya başladı ve 1947'de ilk defa gerçekleştirilen parlamento seçimlerine katıldı.

1947 sonlarında Birleşmiş Milletler'in Filistin topraklarını ikiye bölmesine karşı çıkan Sibâî, bütün Suriye'yi dolaşarak bu konuda toplantılar düzenleyip konuşmalar yaptı, daha sonra bilfiil çatışmalara katılmak üzere Filistin'e gitti. Burada Hasan el-Bennâ ile buluştu. Sibâî ayrıca destek sağlamak amacıyla bazı devlet başkanlarıyla da görüştü (Abdülazîz el-Hac Mustafa, s. 39 vd.).

Suriye'de 1949'da üst üste gerçekleştirilen askerî darbeler neticesinde İhvân-ı Müslimîn üzerindeki baskılar artınca teşkilât diğer bazı organizasyonlarla birleştirilerek el-Cebhetü'l-iştirâkıyyetü'l-İslâmiyye kuruldu ve başkanlığına Mustafa es-Sibâî getirildi. Aynı yıl bir anayasa hazırlanması için oluşturulacak kurucular meclisi seçimlerine katılıp Lecnetü'd-düstûr el-âmme'de yer aldı ve anayasaya devletin dininin İslâm olduğuna dair bir madde konulması için çaba gösterdi. Anayasada böyle bir madde yer almadıysa da üçüncü maddede devlet başkanının dininin İslâm olması gerektiği ve İslâm fıkhının yasamanın ana kaynağı olduğunun belirtilmesinde onun gayretleri etkili oldu. Kurucular meclisi yeni anayasanın yürürlüğe girmesinden sonra 1950 yazında Suriye Parlamentosu'na dönüştürüldü. Sibâî aynı yıl Şam Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı.

Edîb Şişeklî idaresindeki askerî yönetimin Ocak 1952'den itibaren faaliyetlerini yasakladığı İhvân-ı Müslimîn, Şubat 1954'te Şişeklî'nin bir darbeyle iktidardan uzaklaştırılması üzerine rahatladıysa da teşkilâtın aynı

yıl Mısır'da Cemal Abdünnâsır tarafından yasaklanmasından etkilendi. Suriye, Irak, Ürdün ve Sudan şubelerinin temsilcileri Şam'da bir araya gelerek ed-Dubbâtü'l-ahrâr'a karşı hükümetler ve halk nezdinde bir kampanya başlatma kararı aldı. Suriye İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının faaliyetleri 8 Haziran 1955'te serbest bırakıldı ve Mustafa es-Sibâî tekrar başkan seçildi. Sibâî, Hukuk Fakültesi'ndeki görevinin yanı sıra sadece İslâmî ilimlerin okutulduğu bir fakültenin kuruluşu için çalışmalarda bulundu ve 1955'te Şam Üniversitesi'nin bünyesinde açılan Şeriat Fakültesi'nin ilk dekanı oldu. 1956'da bu fakülteye Mevsûʿatü'l-fıḳhi'l-İslâmî'nin hazırlanması görevi verilince Sibâî ansiklopedinin redaksiyon kurulu başkanlığına getirildi.

1956'da kendisine yapılan bir suikastten kurtulan Sibâî 1957'deki ara seçimlere İhvân-ı Müslimîn'in Şam adayı olarak katıldı, ancak seçilemedi. 8 Mart 1957'de bütün Arap ülkelerindeki İhvân-ı Müslimîn teşkilâtlarının katıldığı bir kongre düzenlendi ve Sibâî'nin başkanı olduğu bir yürütme kurulu seçildi. Aynı yıl Sovyetler Birliği'ne yaptığı bir seyahat sırasında kısmî felç geçiren Sibâî teşkilâtın liderliğini İsâm el-Attâr'a bıraktı. Mustafa es-Sibâî hastalığına rağmen bundan sonra da faaliyetlerini sürdürdü ve üniversitede ders verdi. 3 Ekim 1964'te Şam'da vefat etti.

Mustafa es-Sibâî, 1951'de Pakistan'da toplanan Dünya İslâm Konferansı'nda ve Nisan 1954'te Bihamdûn'da (Lübnan) düzenlenen Milletlerarası İslâm-Hıristiyan Konferansı'nda Suriye delegasyonunun başkanı sıfatıyla bulundu. 1956'da Suriye Üniversitesi tarafından Avrupa ülkelerinde İslâm araştırmalarının durumunu tesbit etmekle görevli bir heyete dahil edildi ve bu amaçla Türkiye, İtalya, İngiltere, İrlanda, Belçika, Hollanda, Danimarka, Norveç, İsveç, Finlandiya, Almanya, Avusturya, İsviçre ve Fransa'yı kapsayan bir seyahate çıktı. Bu sırada şarkiyatçılarla tanıştı. 1957'de Moskova Üniversitesi'nin daveti üzerine Moskova'ya gitti.

Bir teşkilât lideri ve siyasetçi olduğu kadar ilim adamı kişiliği ile de tanınan Mustafa es-Sibâî'nin zamanında yankı uyandıran görüşleri daha çok sünnetin dindeki yeri ve önemiyle İslâm-sosyalizm ilişkisi konularındadır. Sibâî, doktora tezinde sünnetin İslâm hukukundaki yerini ortaya koyduktan sonra şarkiyatçıların ve onların İslâm dünyasındaki takipçilerinin bu konudaki görüşlerini eleştirmiş, özellikle Goldziher'in hadislerin sıhhati,

râviler ve hadisleri derleyenler hakkında şüphe uyandırma çabalarına şiddetle karşı çıkmıştır (es-Sünne, s. 296-340). Ahmed Emîn'in Fecrü'l-İslâm ve Muhammed Ebû Reyye'nin Eḍvâʾ ʿale's-sünneti'l-Muḥammediyye adlı kitaplarında sünnet ve hadisler hakkında dile getirdikleri görüşlerin eleştirisine uzunca bir bölüm ayıran Sibâî (a.g.e., s. 176-295), bazı müslüman ilim adamlarının sünnet konusundaki olumsuz yaklaşımlarını onların bilgisizliğine, müsteşriklerin yöntemlerine kanmalarına, şöhrete kavuşma arzularına ve bunu düşünce özgürlüğüyle ilişkilendirmelerine ve kendi yanlış düşüncelerini ifade etmek için şarkiyatçıların arkasına sığınmalarına bağlamaktadır (a.g.e., s. 13).

Sibâî, sol hareketlerin İslâm ülkelerinde taban bulmaya başlaması üzerine Seyyid Kutub gibi çağdaşı birçok düşünürün üzerinde durduğu fakirlik, mülkiyet hakkı, sosyal adalet, sosyal dayanışma ve sosyal güvenlik konularıyla da yakından ilgilenmiştir. Komünizm, sosyalizm ve kapitalizm gibi ideolojileri inceleyen Sibâî, sosyal güvenlik ve adaleti vurgulayan bir görüş olarak düşündüğü sosyalizmin insanî bir duygunun ürünü olduğuna ve bütün resullerin tebliğinde yeri bulunduğuna inanır. Ona göre sosyalizmin amacı sermayenin toplum aleyhine biriktirilmesini önlemek, devlet eliyle fertlerin iktisadî faaliyetlerini denetlemek, vatandaşlar arasında sosyal dayanışmayı tesis etmektir (İştirâkiyyetü'l-İslâm, s. 7). Sibâî, Batı'da ortaya çıkan sosyalizm kavramından faydalanmakla birlikte Batılı yaklaşımdan farklı biçimde İslâm sosyalizmi teorisini oluşturduğunu (a.g.e., s. 8), hatta İslâm sosyalizmini İslâm akîdesinin bir parçası olarak gördüğünü (a.g.e., s. 202) ifade eder. Bu teorisini İştirâkiyyetü'l-İslâm adlı kitabında ele alıp insan hak ve özgürlükleri, eşitlik, sosyal adalet gibi kavramlar üzerinde genişçe durur. Sibâî, herkesin mülk edinme hakkını kabul etmekle birlikte sermayenin tek elde toplanmaması gerektiğini, mülkiyete kamu yararına olacak şekilde sınır konabileceğini ve gerektiğinde mülkiyetin devletleştirilebileceğini, İslâm hukuku açısından da bunun câiz olduğunu, hatta vakfın bir tür devletleştirme sayıldığını söyler (a.g.e., s. 99 vd.).

Eserleri. 1. es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî (Kahire 1960, 1961, 1966; Beyrut 1976, 1978, 1985). Sibâî'nin doktora tezinin bazı ilâvelerle yayımlanmış şeklidir. İslâm Hukukunda Sünnet adıyla Edip Gönenç (İstanbul 1981) ve Kâmil Tunç (İstanbul 1996) tarafından tercüme

edilmiştir. 2. es-Sîretü’n-nebeviyye (9. baskı, Dımaşk-Beyrut 1406/1986). 3. Şerḥu ḳānûni’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye el-maʿmûl bihî fi’l-iḳlîmi’ş-şimâlî fi’l-Cumhûriyyeti’l-ʿArabiyye el-müttehide (I, Dımaşk 1961-1963; Dımaşk-Beyrut; II-III, 1417/1997). 4. Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye fi’l-ehliyyeti ve’l-vaṣıyyeti ve’t-terikât (Abdurrahman es-Sâbûnî ile birlikte, 3. baskı, Dımaşk 1390/1970). 5. el-Merʾe beyne’l-fıḳh ve’l-ḳānûn: Dirâse şerʿiyye ve ḳānûniyye ve ictimâʿiyye (Dımaşk 1382/1962;

Beyrut 1404/1984). Sibâî’nin 1961-1962 öğretim yılında üniversitede okuttuğu derslerden oluşmuş eseridir. İhsan Toksarı İslâm’a ve Garblılara Göre Kadın adıyla eserin kısmî tercümesini yapmıştır (İstanbul 1969). 6. Aḥkâmü’ṣ-ṣıyâm ve felsefetühû fî ḍavʾi’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne (Dımaşk 1957). 7. İştirâkiyyetü’l-İslâm (Dımaşk 1959, 1960; Kahire 1960). 1959’da Şam Üniversitesi’nde verdiği konferansların metinlerinden meydana gelmektedir. İslâm dünyasında büyük yankı uyandıran eser, A. Niyazioğlu tarafından İslâm Sosyalizmi adıyla Türkçe’ye çevrilmiş (İstanbul 1974, 1976), Muhammed el-Hâmid Naẓarât fî Kitâbi İştirâkiyyeti’l-İslâm adıyla esere bir eleştiri yazmıştır (Dımaşk 1382/1963). 8. ed-Dîn ve’d-devle fi’l-İslâm (Dımaşk 1952). Beyrut Üniversitesi’nde verdiği konferansların metinlerinden ibarettir. İhsan Toksarı kitabı İslam’da Din ve Devlet başlığıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1966). 9. Aḫlâḳunâ el-ictimâʿiyye (Dımaşk 1375/1955). 1954-1955 yıllarında radyoda yaptığı konuşmaları ihtiva eder. 10. et-Tekâfülü’l-ictimâʿî fi’l-İslâm (Beyrut 1419/1998). 11. el-Faḳr, el-cûʿ, el-ḥirmân: Müşkilât ve ḥulûl (Beyrut 2002). 12. Min revâʾiʿ ḥaḍâretinâ (Beyrut 1968). İslâm medeniyetiyle ilgili olarak kaleme aldığı önemli eserlerindendir. N. Demircan ve M. Sait Şimşek tarafından İslâm Medeniyeti’nden Altın Tablolar adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (Konya 1979). 13. ʿUẓamâʾünâ fi’t-târîḫ (4. baskı, Beyrut-Dımaşk 1405/1985). Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebü’d-Derdâ, Hz. Hamza, Hâlid b. Velîd, Emîr Şekîb Arslan ve Hasan el-Bennâ hakkında yayımlanmış makalelerinin derlenmesinden oluşmuştur. 14. Hâkeẕâ ʿallemetni’l-ḥayât (Dımaşk 1382/1962). Sibâî’nin hastahanede iken kaleme aldığı eserin ikinci bölümü müellifin vefatından sonra yayımlanmıştır (I-II, Beyrut-Dımaşk 1398, 3. baskı, 1406/1986). Muhammet Sevgili ve Hasan Akdağ eseri Hayat Bana Böyle Öğretti adıyla tercüme etmişlerdir (Konya, ts. [1994]). 15. el-Ḳalâʾid min ferâʾidi’l-fevâʾid (Dımaşk 1962). 16. el-İstişrâḳ ve’l-müsteşriḳūn mâ lehüm ve mâ ʿaleyhim (Küveyt 1968; 2. baskı,

Beyrut-Dımaşk 1979). Ḥaḍâretü'l-İslâm dergisinde yayımlanan bir makale ile es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî adlı kitabının bazı bölümlerinin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Kemal Çobanbeyli (Müsteşrikler ve Hedefleri, İstanbul 1971) ve Mücteba Uğur (Oryantalizm ve Oryantalistler: Yararları-Zararları, İstanbul 1993) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 17. Hâẕâ hüve'l-İslâm (Beyrut 1979). Sibâî'nin vefatından sonra makalelerinin bir kısmının derlenmesiyle meydana getirilmiştir. 18. el-Aʿlâm ve'l-aʿmâl: Silsiletü maḳālât nüşiret fî mecelleti'l-Fetḥi'l-Ḳāhiriyye (Beyrut 2000). Sibâî'nin Kahire'de bulunduğu sırada el-Fetḥ dergisinde yayımlanan makalelerini ihtiva eder. Sibâî ayrıca günlük el-Menâr (1947-1949) ve haftalık eş-Şihâb (1955) gazeteleriyle haftalık el-Müslimûn dergisini (1955-1958; 1958'den itibaren aylık olarak Ḥaḍâretü'l-İslâm adıyla) neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa es-Sibâî, İştirâkiyyetü'l-İslâm, Dımaşk 1960, tür.yer.; a.mlf., es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok] (ed-Dârü'l-kavmiyye li't-tıbâa ve'n-neşr), tür.yer.; J. Reissner, Ideologie und Politik der Muslim-brüder Syriens, Freiburg 1980, tür.yer.; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye), I, 435-451; Abdülazîz el-Hac Mustafa, Muṣṭafâ es-Sibâʿî: Racülü fikrin ve ḳāʾidü daʿve, Amman 1404/1984; Abdülkerîm Osman, Meʿâlimü'ṯ-ṯeḳāfeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 480-483; Hüsnî Edhem Cerrâr, ed-Duktûr Muṣṭafâ es-Sibâʿî: Ḳāʾidü cîl ve râʾidü ümme, Amman 1415/1994; Muṣṭafâ es-Sibâʿî bi-aḳlâmi muḥibbîh ve ʿârifîh (haz. M. Mustafa es-Sibâî), Beyrut 1421/2000; Adnân M. Zerzûr, Muṣṭafâ es-Sibâʿî: ed-Dâʿiyyetü'l-müceddid, Dımaşk-Beyrut 2000; Muhammed el-Hasnâvî, Ẕikreyâtî maʿa's-Sibâʿî, Cidde 2001; Abdullah Mahmûd et-Tantâvî, Muṣṭafâ es-Sibâʿî, 1334-1384/1915-1964: ed-Dâʿiyye, er-râʾid ve'l-ʿâlimü'l-mücâhid, Dımaşk-Beyrut 2001; Ḥadâretü'l-İslâm, özel sayı, V/4-6, Dımaşk 1384/1964.

Hilal Görgün

MUSTAFA eş-ŞİHÂBÎ

(مصطفى الشهابي)

Mustafâ b. Muhammed Saîd b. Cehcâh b. Hüseyn el-Emîr eş-Şihâbî (1893-1968)

Şihâbiyye ailesinin emîrlerinden, yazar ve şair.

Dımaşk'ın kazası Hâsbeyyâ'da doğdu. Bugün Lübnan topraklarına dahil olan kaza Suriye sınırındaki Teym vadisinde yaşayan Şihâboğulları'nın merkeziydi. Çocukluk yıllarını burada ve Suriye vilâyeti maliyesinde memur olan babasının tayin edildiği Ba'lebek'te geçirdi. İlk tahsilinden sonra 1905'te Dımaşk'ta Katolik-Patrik okuluna girdi. 1907'de büyük kardeşi Ârif ile birlikte İstanbul'a giderek bir Fransız okuluna kaydoldu. Arap edebiyatı ile İslâm medeniyeti tarihini çok iyi bilen kardeşinden ders aldı. Ardından onunla birlikte Dımaşk'a dönerek (1909) lise seviyesindeki Sultâniye Medresesi'ne (Anber Mektebi) girdi.

1910 yılında Cem'iyyetü ehli'l-fikri'd-Dımaşkıyye tarafından yüksek tahsil için Fransa'ya gönderildi. Chalon Sur-Saône şehrinde Fransız dili diploması aldı. Daha sonra Grignon'daki Yüksek Ziraat Okulu'na kaydoldu. 1914'te ziraat mühendisi olarak okulu bitirince İstanbul'a döndü. İstanbul'dan ayrılmadan önce I. Dünya Savaşı başladığından Harp Okulu'na girmek zorunda kaldı. Ardından Hava Ulaştırma Okulu'na geçti. Altı ay sonra yedek subay olarak Kudüs'teki Ulaştırma Bölüğü'ne kumandan tayin edildi. Ardından tercümanlıkla Dımaşk'taki Telsiz Muhabere Bölüğü'ne nakledildi. Burada teğmen rütbesine yükseltildi.

1916'da Serc (İbn Âmir), Beysân ve Mecdilütaberiye'de bulunan iki ziraat birliğine kumandan tayin edildi. 1918'de Dımaşk'ta ordu ziraat müdürü oldu. Osmanlı ordusu Suriye'den çekilince bu yılın sonlarına doğru Suriye'de ziraat ve haraç müdürlüğüne getirildi. Ardından devlet emlâk müdürü (1923-1934), millî iktisat müdürü (1935), maarif bakanı (1936), Halep valisi (1937-1939), maliye bakanı, maliye ve millî iktisattan sorumlu

devlet bakanı (1943), Lazkiye valisi (1943-1945), bakanlar kurulu başkanlığı genel sekreteri (1945), tekrar Halep valisi (1946-1947), tekrar Lazkiye valisi (1948-1949), adalet bakanı (1949) ve Suriye'nin Mısır elçisi (1951-1954) olarak görev yaptı.

Mustafa eş-Şihâbî, resmî görevleri sırasında küçük (özel) mülkiyetleri teşvik etmek amacıyla yüzlerce köyü kapsayan devlet arazisinin köylülere dağıtılması, Halep Millî Kütüphanesi ile Lazkiye Millî Kütüphanesi'nin inşası gibi önemli faaliyetleri gerçekleştirdi. Siyaset ve devlet adamlığı yanında bir âlim ve edip olarak gazete ve dergilerde yazılar, bilimsel makaleler yazdı. Dımaşk el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî 1956 Temmuzunda Şihâbî'yi faal üye ve akademi

başkan vekili seçti. 1959 yılından vefatına kadar akademinin başkanlığını yaptı. Mısır el-Mecmau'l-Melekî'ye 1948'de muhabir üye, 1954'te faal üye, Mecmaʿu'l-ʿilmiyyi'l-ʿIrâḳī'ye 1961'de muhabir üye seçildi. Suriye'de Yüksek Maarif Meclisi ve Sosyal Bilimler-Edebiyat ve Sanatlar Yüksek Meclisi üyelikleri yanında Arap Birliği ve 1953'te Dâimî İletişim Komisyonu başkanlığına getirildi. 1964'te Encyclopaedia of Islam'a yardımcı üye seçildi. Suriye Cumhuriyeti 1965'te ilk defa olmak üzere kendisine Devlet Takdir ödülü verdi. 15 Mayıs 1368 tarihinde Dımaşk'ta vefat etti.

Eserleri: Muʿcemü'l-elfâẓi'z-zirâʿiyye (Dımaşk 1943; Kahire 1957; Beyrut 1988; en önemli ilmî çalışması olup Fransızca-Arapça ziraat ve botanik terimleri sözlüğüdür); el-Muṣṭalaḥâtü'l-ʿilmiyye fi'l-luġati'l-ʿArabiyye fi'l-ḳadîm ve'l-ḥadîs̱ (Dımaşk 1965, 2. bs.); el-Eşcâr ve'l-encümü'l-müs̱mire (Dımaşk 1924); ez-Zirâʿatü'l-ʿilmiyyetü'l-ḥadîs̱e; el-Buḳūl; Aḫṭâʾün şâʾiʿa fî elfâẓi'l-ʿulûmi'z-zirâʿiyye ve'n-nebâtiyye (Dımaşk 1963); eş-Şeẕerât (Beyrut 1966); Muḥâḍarât fi'l-istiʿmâr (I-II, Kahire 1956-1957); el-Ḳavmiyyetü'l-ʿArabiyye (I-II, Kahire 1959, 1961); Muʿcemü'l-Muṣṭalaḥâti'l-ḫarâciyye (Dımaşk 1962; İngilizce-Fransızca-Arapça sözlüktür).

BİBLİYOGRAFYA

Adnan el-Hatîb, el-Emîr Muṣṭafâ eş-Şihâbî, Dımaşk 1968; Ziriklî, Aʿlâm (Fethullah), VII, 245; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 791-792; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 215-216; İbrâhim et-Terzî, et-Türâs̱ü'l-mecmaʿî fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1988; İzzeddin et-Tenûhî, "et-Taʿrîf ve'n-nakḍ: Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḫarâciyye", MMİADm., XXXVII (1382/1962), s. 657-663; Şükrî Faysal, "Taḳrîr", a.e., XLIV (1388/1969), s. 413-420; Abdülhalîm Muntasır, "el-Emîr Muṣṭafâ eş-Şihâbî", MMLA, XXIV (1388/1969), s. 288-300.

Adnân el-Hatîb

MUSTAFA VÂSIF, Çömez

(ö. 1269/1853)

Osmanlı hattatı.

Kastamonu'nun Aksu köyündendir. Ailesi Kadıoğulları diye bilinir. Gençliğinde İstanbul'a giderek sülüs-nesih yazılarını Kebecizâde Mehmed Vasfi'den meşkedip icâzet aldı ve hocasının verdiği Çömez lakabıyla tanındı. Ayrıca Lâz Ömer diye bilinen Ömer Vasfi'den faydalandı. I. Abdülhamid'in Bahçekapı'daki türbesinde baştürbedarlık ve Hamîd-i Evvel Vakfı kāimmakām vekilliği vazifelerinde bulundu. Sülüs-nesihle yazdığı kıtasına (Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 133) ve hilyelerine (Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 383) rastlanmaktadır. Mushaf da yazmıştır. Mushaf gibi uzun metinler için tercih edilen "cava kalemi"ni hacca gittiği zaman Cavalı müslümanların elinde görerek İstanbul'a getiren de Mustafa Vâsıf Efendi'dir. Vefatında Eyüp Sultan Camii'nin deniz tarafından duvar bitişiğine defnedilmiştir. Kitâbesinde "serlevha-i hattâtîn" olarak vasıflandırılan Mustafa Vâsıf'ın kabri halen durmaktadır.

Onun en büyük hizmeti, Kazasker Mustafa İzzet Efendi gibi hat sanatı tarihinin bir büyük üstadını yetiştirmesidir. Mustafa İzzet'in tahsil gördüğü Enderun'da ve Galata Sarayı'nda Vâsıf Efendi'nin hocalığına dair bir kayıt bulunmadığından bu öğrenimin hususi olarak usta-çırak usulüyle gerçekleştirildiği söylenebilir.

Mustafa Vâsıf'ın oğlu Çömezzâde Muhsin Bey de babasının yetiştirdiği bir hattattır. Ravza-i Mutahhara'daki celî sülüslerin yazılması için Medine'ye giden Abdullah Zühdü Efendi'ye bu çalışmalarında yardım etmiştir. Sultan Abdülaziz'in sandukası üzerindeki pûşîdenin celî sülüs yazıları da ona aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 170-171; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 443-444, 791; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 210; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 150-151; Nurullah Pertevoğlu'nun Hattatlara Dair Gayrimatbû Kitabı, M. Uğur Derman Özel Kitaplığı, s. 90-91.

M. Uğur Derman

MUSTALAHU’l-HADÎS

(bk. ULÛMÜ’l-HADÎS).

MUSTALİḲ (Benî Mustališ)

(بنو المصطلق)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Mustaliḳoğulları (Benü’l-Mustaliḳ / Be’l-Mustaliḳ) Huzâa’nın bir koludur ve şeceresi Mustaliḳ (Cezîme) b. Sa‘d b. Amr b. Lühay (Rebîa) b. Hârise (Huzâa) şeklinde olup Kalkaşendî’nin Mustaliḳ’in asıl ismi Cezîme’yi Huzeyme şeklinde yazması (Nihâyetü’l-ereb, s. 76) doğru değildir. Kaynaklarda “Mustaliḳ” lakabının Cezîme’ye sesinin güzelliği ve tizliği dolayısıyla verildiği belirtilir ve onun Huzâa kabilesi arasında şarkı söyleyen ilk kişi olduğu nakledilir.

Mustaliḳoğulları, Huzâa’nın başlangıçta Mekke civarında birlikte yaşadığı Cürhüm’e karşı Amr b. Lühay önderliğinde açtığı savaşı kazanarak Mekke ve Kâbe’nin idaresini ele geçirmesinden sonra Kureyş reisi Kusay b. Kilâb’a yenik düşüp şehri terketmesi sırasında diğer bazı kollarla birlikte kuzeye doğru gittiler ve Mekke-Medine yolu üzerindeki Kudeyd bölgesine yerleştiler. Medine’ye yaklaşık 96 mil mesafede bulunan Fur‘ bölgesi onlara aitti; ayrıca Mekke ile Medine arasında önemli bir liman şehri olan Râbiğ civarında ve Usfân ile Râhatüferva’da oturuyorlardı. Mustaliḳ’e ait en önemli su kaynakları Şühde ile Müreysî‘ idi. Ticarî faaliyetlerini daha çok Ukâz panayırında gerçekleştiren kabile Hübel’e ve onun yanı sıra İsâf ve Nâile adlı putlara tapıyordu.

Câhiliye döneminde yapılan bir savaşta Mustaliḳoğulları Hüzeyl kabilesini mağlûp etmiş ve reislerini öldürmüştü. Buna karşılık Müdlicoğulları ile müttefikti ve Huzâa’nın diğer bir kolu olan Hayâ ile birlikte Ehâbîş arasında yer alıyordu. Bu ittifak çerçevesinde, Abdülmuttalib’in Mekke idaresi sırasında şehre hücum eden

Benî Bekir b. Abdümenât’a karşı Zâtünekîf’teki savunma savaşına katılmış ve kazanılmasında önemli rol oynamıştı. Aynı şekilde hicretten sonra müslümanlarla müşrikler arasında çatışma çıktığı zaman Huzâa’nın birçok

kolu, önceden Hâşimoğulları ile yaptığı bir dostluk anlaşması sebebiyle Hz. Peygamber'e yakın davranırken Mustalik̩ yine Kureyş'in tarafını tutmuştu.

Kureyş, bütün müttefiklerini harekete geçirerek Hendek Gazvesi için hazırlıklara giriştiğinde Benî Mustalik̩ reisi Hâris b. Ebû Dırâr, Müreysî' suyu başında karargâh kurup müslümanlara karşı çevredeki kabileleri de kışkırtarak asker toplamaya başladı. Bu faaliyeti haber alan Hz. Peygamber, 2 Şâban 5 (27 Aralık 626) tarihinde otuzu süvari olmak üzere 700 kişilik bir orduyla Müreysî' Gazvesi'ne çıktı. Onun büyük bir kuvvetle yaklaştığını öğrenen bazı kabileler düşman saflarından ayrılıp gittiler. İslâm ordusu Müreysî' suyuna vardığında müşriklerin müslüman olmayı reddetmesi üzerine savaş başladı ve müslümanların zaferiyle sonuçlandı. On müşrik öldürüldü, geri kalanlar (600 veya 700) kişi esir alındı ve arasında 2000 deve ile 5000 koyunun da bulunduğu bol miktarda ganimet ele geçirildi. Bu sefer esnasında müslümanların düşman sanılarak yanlışlıkla öldürülen Hişâm b. Subâbe el-Kelbî'den başka kayıpları olmadı. Hz. Peygamber zaferden sonra Ebû Neml et-Tâî'yi müjde vermesi için Medine'ye gönderdi ve kendisi de 1 Ramazan 5 (24 Ocak 627) tarihinde Medine'ye döndü. Müstalik̩ (Müreysî) Gazvesi'nin Hendek Gazvesi'nden sonra vuku bulmuş olabileceği de ileri sürülmektedir (Sarıçam, s. 162-163).

Resûl-i Ekrem esirler arasında bulunan kabile reisi Hâris'in kızı Cüveyriye ile evlendi. Bu evlilik dolayısıyla ashabın esirleri karşılıksız serbest bırakması sonucunda başta Hâris b. Ebû Dırâr olmak üzere kabilenin hemen tamamı İslâm'a girdi. Bu savaşa Abdullah b. Übey b. Selûl gibi çok sayıda münafık da katılmış, müslümanlar arasına fitne sokmak için bazı küçük anlaşmazlıkları tahrik etmiş, bu arada seferden dönerken Hz. Âişe'ye de iftirada bulunmuşlardı (bk. İFK HADİSESİ). Mustalik̩oğulları, İslâm'a girmelerinin ardından bölgede birçok mescid inşa ettiler ve zekâtlarını muntazaman ödediler. Hz. Peygamber, 8 (629) veya 9 (630) yılında zekât tahsili için Velîd b. Ukbe b. Ebû Muayt'ı Benî Mustalik̩'e göndermişti. Velîd kabileye yaklaştığı sırada silâhlı bir grubun üzerine doğru geldiğini görünce telâşa kapılarak hemen Medine'ye dönüp Resûl-i Ekrem'e Mustalik̩oğulları'nın zekât vermeyi reddettiklerini ve kendisini öldürmek istediklerini söyledi. Hz. Peygamber durumu incelemek için Hâlid b. Velîd kumandasında askerî bir birlik görevlendirdi. Hâlid bölgeye yaklaştığında kabile arasına casuslar yolladı. Bunlar, namaz vakitlerinde kabile

mensuplarının ezan okuyup namaz kıldıklarını söyleyince Hâlid, Velîd b. Ukbe'nin verdiği haberin asılsız olduğunu anladı. Diğer bir rivayete göre ise Mustalikoğulları, Resûl-i Ekrem'in kendilerine karşı askerî bir birlik hazırladığını öğrendiklerinde Medine'ye Hâris b. Ebû Dırâr başkanlığında bir heyet göndermişler. Heyet Resûlullah'a durumu açıklarken, "Ey iman edenler! Eğer fâsıkın biri size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden insanları incitir de sonra yaptığınıza pişman olursunuz" meâlindeki âyet (el-Hucurât 49/6) nâzil olmuştur. Kaynaklarda daha sonraki dönemleri hakkında herhangi bir bilgi verilmeyen Mustalik'i mensubu olduğu Huzâa ile birlikte mütalaa etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ṣlḳ" md.; Buhârî, "ʿItḳ", 13, "Meġāzî", 32; İbn İshak, es-Sîre, s. 245; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 404-413; III, 980-981; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 373; III-IV, 289-290, 294-296; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 63-64; VIII, 116-118; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 115, 172, 195, 229; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 108, 139, 319, 616; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 593-594, 604-610; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 297, 476; İbn Hazm, Cemhere, s. 239, 467-468; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 76; W. Montgomery Watt, Mahomet à Médine (trc. S. M. Guillemin - F. Vaudou), Paris 1959, s. 102, 104-105; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 30-32, 35, 266, 441, 478; VII, 377; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 263-264, 303, 488, 491-492, 704; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 1104-1105; İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2001, s. 162-165; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamberin Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 263-267; Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî, "el-Ġazavâtü'n-nebeviyye senevâtühe'l-hicriyye ve şühûruhe'l-ḳameriyye", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1401/1980, s. 542; F. Krenkow, "Huzâ'a", İA, V/1, s. 622-624; Mehîn Fehîmî, "Benî Muṣṭaliḳ", Dânişnâme i Cihân-ı İslâm, Tahran 1377/1999, IV, 480-481.

Ahmet Önkal

MUSUL

(الموصل)

Irak’ta tarihî bir şehir.

Ortaçağ’da el-Cezîre bölgesinin doğu kısmını meydana getiren Diyârırebîa’nın bir dönemde merkezi olan Musul, Dicle nehrinin batı (sağ) kıyısında kurulmuştur. Arapça vasl (ulaşmak, kavuşmak) kökünden türetilen ve Musul’un aslı olan “kavşak” anlamındaki Mevsil adının şehre verilmesi, kurulduğu devirde çeşitli kervan yollarının veya o kesimde Dicle ile bazı kollarının birleşmesi sebebine bağlanmaktadır (Yâkūt, V, 258). Makdisî, şehrin eskiden Havlân diye tanındığını ve Araplar’ın bura-yı imar edip bir ordugâh-şehir haline getirdikten sonra adını Mevsil’e çevirdiklerini (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 138-139), Yâkūt el-Hamevî ise Hamza el-İsfahânî’den naklen şehrin Sâsânîler zamanındaki adının Neverdeşîr olduğunu ve buranın el-Cezîre ile Irak’ı, Dicle ile Fırat’ı ve Sincâr ile Hadîse’yi birbirine bağladığı veya Mevsil adlı bir hükümdar tarafından kurulduğu için bu adla anıldığını (Muʿcemü’l-büldân, V, 258-259) kaydeder. Şehrin tesis tarihi ve Eskiçağ’da mevcut olup olmadığı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İran kaynakları, Sâsânî hükümdarlarından II. Hüsrev veya onun bir valisi tarafından kurulduğunu ileri sürer. Ancak yaygın kanaate göre II. yüzyılda bugünkü Musul’un yerinde bir hıristiyan kolonosi mevcuttu ve burası eski Asur İmparatorluğu’nun başşehri olan Nineva’nın karşısında bulunuyordu. Bu koloni daha sonra Bizanslılar’ın Asur Piskoposluğu’nun

merkezi olmuş ve İslâm fethine kadar hıristiyan kimliğini korumuştur.

Musul, 20 (641) yılında Utbe b. Ferkad es-Sülemî veya 16’da (637) Rebî b. Efkel el-Anzî tarafından fethedildi. Hz. Ömer, fâtih kumandan Utbe b. Ferhad veya Rebîʻ b. Efkel’i vali tayin ettiği şehre Araplar’ı yerleştirerek burayı bir garnizon-şehir haline getirdi ve ortasına büyük bir cami yaptırdı (Belâzürî, s. 327; İbnü’l-Fakīh, s. 123-124). Hz. Osman da Musul’a Ezd, Kinde, Tay, Abdülkays kabilelerine mensup 4000 kişi iskân etti ve buraya

Arfece b. Herseme’yi vali olarak gönderdi. Emevîler devrinde genellikle halife oğullarının tayin edildiği en önemli valiliklerden biri olan Musul’a Abdullah b. Zübeyr de Muhammed b. Eş‘as’ı vali yaptı. Musul son Emevî halifesi II. Mervân zamanında genişletilerek imar edildi ve el-Cezîre’nin merkezi haline getirildi. Abbâsîler’in de çok önem verdikleri ve çeşitli yerleşim birimleriyle beraber Azerbaycan sınırına kadar uzanan toprakların tamamını bağladıkları Musul’da özellikle Halife Mütevekkil-Alellah’ın ölümünden (247/861) sonra bir taraftan Kürt isyanları çoğalırken bir taraftan da Hâricîler kargaşa başlatıp yönetimi ele geçirdiler. Halifelerin tayin ettiği, aralarında Türk kumandanlarının da bulunduğu valiler karışıklıkları sona erdiremediler.

293-294 (906-907) yıllarında Halife Müktefî-Billâh’ın Musul’da Kürtler’in çıkardığı isyan ve karışıklıklara nihayet vermek üzere görevlendirdiği Benî Tağlib’e mensup Hamdânî emîrleri Kürtler’le Hâricîler’i itaat altına almayı başardılar ve önce Abbâsîler’in valileri sıfatıyla, 317 (929) yılından itibaren de bağımsızlıklarını ilân ederek şehre hâkim oldular. Hamdânî hâkimiyeti 380’de (990) sona erdi. Dahhâk b. Kays liderliğinde gelişen Sufriyye 100.000’i aşan mensubu ile Kûfe’de etkinlik kazandı ve önce Musul’a, ardından Nusaybin’e yürüdü. Mehdî-Billâh döneminde Yâsîn el-Mevsılî et-Temîmî Musul’da ayaklandı. Şehir halkının desteklediği Hamza b. Mâlik el-Huzâî’nin isyanı da bastırıldı. Bu tarihte Ukaylîler Musul’u ele geçirip altı yıl Büveyhîler’e tâbi olarak hüküm sürdüler. Şehir 373’te (984) Mervânîler’in kurucusu Bâz’ın hâkimiyetine girdi. Ukaylîler daha sonra kendi hânedanlarını kurup Musul’da hüküm sürdüler. Abbâsî halifeleriyle yakın ilişki içinde bulunan Ukaylîler zaman zaman Fâtımîler’e yaklaşmış, hatta bazan Fâtımî halifesi adına hutbe okutmuşlardır. 448’de (1056) Musul Irak’la beraber Selçuklular’ın eline geçtiyse de bir yıl sonra Büveyhî kumandanı Besâsîrî şehri zaptetti; ancak Selçuklular şehri aynı yıl geri aldılar ve dört yıl daha ellerinde tuttular. 453’te (1061) tekrar Ukaylîler’in hâkimiyetine giren Musul 477’de (1084) Selçuklu ordusu tarafından ele geçirildi, fakat Sultan Melikşah şehri tekrar Ukaylî Emîri Müslim b. Kureyş’in idaresine verdi. Musul, Selçuklu Emîri Kürboğa’nın zaptına kadar (Zilkade 489 / Kasım 1096) Ukaylîler’in elinde kaldı. I. Kılıcarslan, Musul ileri gelenlerinin daveti üzerine şehre girdi ve Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar adına okunmakta olan hutbeye son verdi (500/1107). Ancak Musul Valisi Çavlı ile yaptığı savaşta mağlûp oldu ve

Habur nehrini geçerken boğuldu. Muhammed Tapar'ın 502'de (1108) Çavlı'nın yerine Musul valiliğine gönderdiği Mevdûd b. Altuntegin sultanın emriyle Haçlılar'a ilk defa karşı koyan emîr oldu. 521 (1127) yılında Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın, oğluna atabeg tayin ettiği İmâdüddin Zengî'ye Musul'u iktâ etmesiyle burada Musul Atabegliği (Zengîler) denilen devletin temelleri atıldı.

Atabeg İzzeddin I. Mes'ûd, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Musul'u ikinci defa kuşatması üzerine onun adına hutbe okutup sikke bastırmak zorunda kaldı (9 Zilhicce 581 / 3 Mart 1186). Böylece tâbi devlet haline gelen Zengîler, Haçlılar'a karşı cihad ilân eden Selâhaddin'e yardımcı kuvvetler göndererek Hittîn zaferine ve Kudüs'ün fethine büyük katkıda bulundular. Musul Atabegi I. Nûreddin Zengî Arslanşah'ın âzatlısı iken Musul'un en yetkili kişisi durumuna gelen Bedreddin Lü'lü', son Zengî atabeginin ölümüyle halife tarafından sultan ilân edildi (Rebîülevvel 631 / Aralık 1233). Lü'lü', bağımsız bir hükümdar olarak devletinin sınırlarını Habur ırmağına kadar genişlettiyse de Moğollar'ın Bağdat'ı zaptının ardından Hülâgû'nun huzuruna çıkıp bağlılığını arzetti, böylece Musul'u Moğol tahribinden kurtardı. Ancak ölümünden sonra yerine geçen oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil, Hülâgû'ya karşı Memlük Sultanı Baybars'ın yanında yer alınca Musul Moğol tahribatına mâruz kaldı (660/1262). Kendisi de Hülâgû'nun huzuruna götürülerek öldürüldü. Böylece bağımsız devlet olmaktan çıkan Musul sırasıyla İlhanlı, Celâyirli, Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî dönemlerinden sonra 923 (1517) yılında Osmanlı hâkimiyetine girdi.

Musul, eski seyyah ve coğrafyacıların sık sık ziyaret ettikleri ve kitaplarında geniş yer verdikleri şehirlerden biridir. Çocukluk ve gençlik döneminin bir kısmını Musul'da geçiren İbn Havkal önceleri burada fazla ağaç bulunmadığını, Hamdânîler'in diktiği meyve ağaçlarıyla güzel bahçeler oluştuğunu, üzüm ve diğer meyvelerin çoğaldığını, şehrin geniş bir alanı kapsadığını, çok sayıda köyleriyle meralarının bulunduğunu söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 214-218). Makdisî de Musul'un binaları güzel, havası hoş, suyu temiz büyük bir şehir olduğunu kaydeder. Zübeyde nehri kıyısındaki Murabbaa Kalesi'nden, çoğunun üzeri kapalı çarşılarından, özellikle bunlardan sur içindeki Sûkulerbiâ'dan bahseder ve Kasrülhalîfe adlı sarayın şehre yarım fersah mesafede eski Nineva yakınlarında bulunduğunu belirtir

(Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 138). İbnü'l-Fakīh şehri her yönüyle övdükten sonra burada bir yıl kalanın gücünün artacağını söyler (Muḫtaṣar, s. 133). Yâkūt el-Hamevî, Hadbâ adıyla da anılan Musul'un İslâm ülkelerinin en büyük ve en meşhur şehirlerinden biri, Irak'ın kapısı, Horasan'ın anahtarı, Azerbaycan'ın güzergâhı ve doğunun kapısı sayılan Nîşâbur'a, batının kapısı durumundaki Dımaşk'a gitmek için buradan geçmek gerektiğinden dünyanın üç büyük şehrinden biri kabul edildiğini kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, II, 262; V, 258). Musul'u 580'de (1184) gören İbn Cübeyr de büyük ve müstahkem bir şehir olduğunu, bir kalesinin ve mescidler, hamamlar, hanlar ve çarşılarıyla ünlü geniş bir varoşunun bulunduğunu, tezyinat ve nakışlarıyla meşhur Dicle kıyısındaki Mücâhidüddin Camii'nden daha büyük ve güzel bir cami görmediğini, şehirdeki bîmâristan ve kapalı çarşının da Mücâhidüddin Camii gibi yine Mücâhidüddin Kaymaz tarafından yaptırıldığını, camilerden birinin Emevîler devrinden kaldığını, ayrıca şehirde en az altı medreseye rastladığını yazar (er-Riḥle, s. 181-183). İbn Battûta benzer bilgiler verdikten sonra ayrıca halkının güzel ahlâklı insanlar olduğunu kaydeder (er-Riḥle, s. 235-236).

Musul'daki camilerin en önemlileri Câmiu'l-Ümevî (Câmiu'l-atîk), Câmiu'n-Nûrî, Câmiu'l-Mücâhidî, Mescidü'l-Hallâl, Mescidi İbrâhim el-Cerrâhî, Mescidü'r-Rahmânî, Mescidi Emînüddin Yâkūt, Mescidi Mansûr el-Hallâc, Mescidü't-Türkmânî'dir. Musul medreselerinde taş ve mermer işçiliğiyle malzemeye uygun geometrik motifli tezyinata ağırlık verilmiştir. VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında mevcut olduğu bilinen yirmi sekiz medrese, on sekiz dârülhadis ve yirmi yedi ribâtın bazıları şunlardır: Nizâmiye Medresesi, el-Medresetü'l-Atabekiyye, Atîka, el-Medresetü'l-Kemâliyye, el-Medresetü'z-Zeyniyye, el-Medresetü'l-İzziyye,

el-Medresetü'n-Nûriyye, Medresetü'l-câmii'n-Nûrî, el-Medresetü'l-Yûsufiyye, el-Medresetü'l-Kāhiriyye, el-Medresetü'l-Mücâhidiyye, el-Medresetü'l-Alâiyye, Dârü'l-hadîsi'l-Muzafferiyye, Dârü'l-hadîsi'l-Muhâciriyye, el-Medresetü'l-Muhâciriyye, Ribât-ı Seyfeddin Gāzî, Ribât-ı İbn Şehrezûrî, Ribât-ı Mücâhidî. Şehirdeki çok sayıda türbe arasında Hz. Yûnus, Nebî Circîs, İmam Yahyâ b. Kāsım ve Ali el-Hâdî türbeleri sayılabilir (Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, s. 359-362).

İslâm tarihinde ilk dârülilim Ebü'l-Kāsım Ca'fer b. Muhammed b. Hamdân

el-Mevsılî (ö. 323/935) tarafından Musul'da kurulmuştur (a.g.e., s. 192). Ortaçağ'da Musul'da Kur'an ilimlerinden tıp, matematik ve astronomiye kadar değişik ilim ve sanat dallarında temayüz eden ve Mevsılî nisbesiyle anılan birçok âlim ve sanatkâr yetişmiştir. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Muhaddis Abdülazîz b. Hayyân b. Câbir, hadis âlimi Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, fakih Abdullah b. Mahmûd, fakih Abdürrahîm b. Muhammed, muhaddis Ömer b. Bedr, tarihçi Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Abbâsîler döneminin en tanınmış mûsikişinas ve mugannîlerinden İbrâhim el-Mevsılî ile oğlu İshak el-Mevsılî, muhaddis Ebû Bekir Sevâb b. Yezîd ve Muâfâ b. İmrân, ilk devir sûfîlerinden Abdullah b. Hubeyk ile Feth el-Mevsılî el-Kebîr ve es-Sagīr, matematikçi ve astrolog Ali b. Ahmed el-İmrânî, göz hekimi Ammâr b. Ali, dil ve edebiyat âlimi İbn Cinnî, İbn Dânyâl, İbn Ebû Asrûn, kıraat âlimi Muhammed Şu'le el-Mevsılî.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 327-328; İbnü'l-Fakîh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân, Beyrut 1408/1988, s. 29, 108, 113, 123-128, 133; Aḫbârü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî - Abdülcebbâr el-Muttalibî), Beyrut 1971, s. 234, 236, 310, 319, 355-362, 395; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 60-67, 145, 155; İbn Havkal, Kitâbü Ṣûreti'l-arż (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1967, s. 214-220; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 138-139; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 407-408; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 147; IX, 217; X, 170; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Mısır, ts., s. 181-184; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 262; V, 258-260; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, bk. İndeks; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 235-236; İbn Kesîr, el-Bidâye, bk. İndeks; Ahmed b. Hayyât el-Mevsılî, Tercemetü'l-evliyâʾ fi'l-Mevṣıli'l-ḥadbâʾ (nşr. Saîd Dîvecî), Musul 1385/1966; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, bk. İndeks; Saîd ed-Dîvecî, Cevâmiʿu'l-Mevṣıl fî muḫtelifi'l-ʿuṣûr, Bağdad 1963; a.mlf., Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982; Hüseyin Emîn,

Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿahdi's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 58-67, 100-102, 108-109, 255-256; N. Elisseef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I-III, bk. İndeks; Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî, el-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri'l-Büveyhî, Kahire 1969, s. 42-44, 71-72, 81-83, 118-119, 130-137, 139, 142, 145, 168, 215, 236; Abd M. Sevâdî er-Rüveyşidî, ʿİmâretü'l-Mevṣıl fî ʿahdi Bedriddîn Lüʾlüʾ, Bağdad 1971, s. 4-8, 17-18, 24-29, 31-57, 65, 214, 242, 252-281; Zambaur, Manuel, s. 35-38; Hâşiʿ el-Muâzîdî, Devletü Benî ʿUḳayl fi'l-Mevṣıl, Bağdad 1975, s. 23, 48-51, 60-66, 67-78, 105, 149-180, 192, 201, 204, 317-494; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, bk. İndeks; Abdülmevcûd Ahmed es-Selmân, el-Mevṣıl fi'l-ʿahdeyni'r-Râşidî ve'l-Ümevî, Musul 1985, s. 264; Chase F. Robinson, Empire and Elites after the Muslim Conquest the Transformation of Northern Mesopotamia, Cambridge 2000, s. 63-89; E. Honigmann, "Musul", İA, VIII, 738-741; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "al-Mawṣil", EI² (İng.), VI, 899-901; Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, VIII, 500-501.

Sâmî es-Sakkâr

Osmanlılar Dönemi.

Musul'un Osmanlı idaresine girişi, Yavuz Sultan Selim'in Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesini ele geçirdiği yıllara rastlar. Özellikle 923'te (1517) Mardin'in alınmasından sonra Musul'un da içinde bulunduğu pek çok yerde hâkimiyet kurulmuştur. Musul bu sırada Safevî beylerinden Ahmed Bey Afşar'ın elindeydi. Diyarbekir beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa, Cizre hâkimi Bedir Bey'in de desteğiyle 923 Rebîülevvelinde (Nisan 1517) Musul'u Ahmed Bey Afşar'ın elinden alarak Osmanlı topraklarına kattı (Hoca Sâdeddin, I, 321). Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn seferi sırasında stratejik açıdan önemi artan Musul'da bu dönemde kuvvetli bir askerî istihkâm bulunuyordu. Şehir bundan sonra bilhassa XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı-İran mücadelesine sahne oldu.

Bağdat ümerâsından Bekir Subaşı'nın 1033'te (1623-24) isyan ederek Bağdat'ı ele geçirmesiyle başlayan olaylardan Musul da etkilendi. Safevî Hükümdarı Şah Abbas, bu vesileyle Bağdat'a gelip burayı zaptettikten sonra kumandanlarından Karçakay Han'ı kuvvetleriyle Musul ve Kerkük üzerine gönderdi. Musul Valisi Çerkez Ahmed Paşa birkaç gün şehri

savunduysa da başarılı olamadı. Kerkük gibi Musul da İran hâkimiyetine geçti, valiliğine de Kāsım Han tayin edildi. Ancak bu hâkimiyet uzun sürmedi. Diyarbekir'den Bağdat üzerine yürüyen Hâfız Ahmed Paşa'nın ordusundaki 500 kişilik öncü kuvvete kumanda eden Sipahi Küçük Ahmed, Musul önünde görününce Kāsım Han şehri terkedip Bağdat'a çekildi. Fakat Şah Abbas'ın karşı harekâtıyla şehir tekrar Safevîler'in eline geçti (1033/1624). Safevîler bu defa da Musul'u uzun süre hâkimiyetleri altında tutamadı. IV. Murad, 1035'te (1625) Vezîriâzam ve Serdârıekrem Hâfız Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerini Bağdat'a sevketti. Ordu Diyarbekir civarında iken 10.000 İran taraftarının Altınköprü mevkiinde toplandığı haberi gelince Karaman Beylerbeyi Çerkez Hasan kumandasında 4000 kişilik öncü kuvvet bunları Kerkük'e kadar kovalayarak Kerkük de dahil bölgeyi kontrol altına aldı.

1039'da (1629) Bağdat üzerine gönderilen Sadrazam Boşnak Hüsrev Paşa, Musul'a gelerek şiddetli yağışlar yüzünden uzun süre burada kaldı ve bu sırada Musul Kalesi'ni takviye etti. Bağdat kuşatması için getirilen topları ve diğer malzemeyi buraya yerleştirdi. Başarısız Bağdat kuşatmasının ardından Hüsrev Paşa, emrindeki kuvvetlerle 7 Cemâziyelevvel 1040'ta (12 Aralık 1630) Musul'a döndü, 18 Cemâziyelâhir'e kadar (22 Ocak 1631) şehirde kaldı. IV. Murad, bizzat ordunun başında çıktığı Bağdat seferi sırasında 28 Cemâziyelâhir 1048'de (6 Kasım 1638) Musul'a ulaştı. Burada bir hafta kadar kaldı, topların bir kısmını ve cephaneyi nehir yoluyla Bağdat'a sevkettirdi. Bağdat'ı zaptettikten sonra dönüşte yine Musul'a uğradı (Ramazan 1048 / Ocak 1639).

Musul XVIII. yüzyılın ilk yarısına kadar nisbeten sakin bir dönem geçirdi. Ancak bu dönemde başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesi Musul'u da etkiledi. Şah II. Tahmasb veziri Nergis Han'ı Musul üzerine gönderdi. Fakat şiddetli direniş karşısında Safevîler geri çekildi (1145/1733). Şâban 1156'da (Ekim 1743) Nâdir Şah ansızın Irak topraklarına saldırdı. Kerkük ve Erbil'i işgal edip Musul müftüsüne mektup göndererek şehrin kan dökülmeden teslimini istedi. İsteği yerine getirilmeyince şehrin etrafında on iki tabya ile birtakım metrisler yaptırdı. Karargâhını şehrin önüne nakledip 390 toptan oluşan on dört batarya ile şehri ve kaleyi top ateşine tuttu. Nâdir Şah'ın on iki hücumundan en şiddetlisi 15 Şâban'da (4 Ekim 1743) oldu. Buna rağmen çetin bir direnişle karşılaşınca ertesi gün kuşatmayı kaldırdı.

Musul’a yönelik son İran saldırısı 1191’de (1777) gerçekleşti. Kerim Han Zend’in kumandanlarından Sine hâkimi Hüsrev Han Musul civarına geldiyse de Musul Valisi Hasan Paşa tarafından bozguna uğratıldı. Bu olayın ardından Musul bölgesinde başka bir çarpışmaya rastlanmaz. Öte yandan Musul’da halk ile idareciler arasında bazı

ciddi problemler ortaya çıkmış ve 1771, 1785, 1809, 1828 yıllarındaki isyan hareketleri şehri sarsmıştır.

I. Dünya Savaşı öncesi Musul bölgesi özellikle petrolleri dolayısıyla İngiltere, Fransa, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri arasında rekabet konusu oldu. Savaşın sonlarına doğru 11 Mart 1917’de Bağdat İngilizler tarafından işgal edildi. 30 Ekim 1918’de Mondros Mütarekesi imzalandığında Musul Türkler’in elindeydi. İngilizler, ateşkes antlaşmasına ve devletler hukuku kurallarına aykırı olarak 8 (veya 10) Kasım 1918’de Musul’a girdi. 15 Kasım’da buradaki Türk kuvvetleri geri çekilmek zorunda kaldı. Lozan barış görüşmelerinde Musul konusu üzerinde anlaşma sağlanamadı. Türkiye ile İngiltere arasında yapılan ikili görüşmelerde de bir sonuç alınamayınca konu Milletler Cemiyeti’ne intikal etti. 5 Haziran 1926’da Türkiye ile İngiltere arasında imzalanan antlaşma ile bugünkü Türkiye-Irak sınırı çizildi ve Musul Irak sınırları içinde kaldı.

Fizikî Yapı ve Nüfus. Musul’un ilk nüvesini, Dicle nehrinin kıyısında milâttan önce 1080’lerde inşa edilen Aburi Kalesi oluşturur. Yerleşme bu kale etrafında gelişmiştir. Aburi Kalesi’nin dışında Musul’da daha sonraları iki kale daha inşa edilmiştir. Bunlardan biri, şehrin kuzeyinde Dicle nehrine hâkim Aynikibrit denilen yüksek bir yerde kurulan Baştabya Kalesi’dir. Yapılış tarihi tesbit edilemeyen kalenin burçları 1034 ve 1039 (1625 ve 1630) yıllarında yenilenmiş ve tahkim edilmiştir. Safevîler 1156’da (1743) Musul’u kuşatınca Musul Valisi Hüseyin Celil Paşa bu kaleyi kumandanlık merkezi yapmıştır. Kale 1830’da Ahmed Celil Paşa tarafından yeniden onarılmıştır. Musul’da bulunan diğer kale 1034’te (1625) inşa edilen iç kaledir. Bu kaleler, sürekli İran tehdidine açık olan Musul’da önemli bir savunma görevi yaptığı gibi Bağdat ve çevresinin fethi veya savunması için gönderilen silâh, araç gereç ve diğer mühimmatın muhafazasını sağlıyordu. Ayrıca Musul’un etrafını çevreleyen yüksek ve sağlam surlar bulunmaktaydı; bunların uzunluğu 10.000 m. civarındaydı. Surların

etrafında geniş hendekler vardı. Taarruz esnasında Dicle nehrinin suları bu hendeklere akıtılarak savunma yapılmaktaydı. Surlarda on iki kapı vardı. Zamanla tahribata uğrayan surlar değişik tarihlerde onarım görmüştür.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra Musul fizikî açıdan ve nüfus bakımından nisbî bir gelişme gösterdi. 929 (1523) tarihli kayıtlarda Musul'un yirmi mahalleden ibaret olduğu, bunun on yedisinde müslümanların, üçünde gayri müslimlerin (Ermeni ve yahudi) oturduğu dikkati çeker. 946'da (1539-40) mahalle sayısı yirmi yediye yükseldi. 965 (1558) ve 983 (1575) tarihli defterlere göre yirmi beş mahalle vardı. Son iki tarihte daha önceki mahallelerden dördü iki mahalle haline getirilmişti. 1890 ve 1910 yıllarında mahalle sayısı otuz civarındadır. Mahallelerin üçünde hıristiyanlar (Ya'kūbî, Keldânî vb.), birinde yahudiler ikamet ediyordu (Dergâh, Kal'a, Kerkükî, Yahuda). Gayri müslimlerin toplu olarak bulunduğu bu mahallelerde yoğun bir nüfus görülürken daha dağınık yapı gösteren müslüman mahalleleri içerisinde en kalabalık olanını Bâbülırâk oluşturuyordu (nüfusun % 20'si). Burada on dört cami-mescid ve bir türbe vardı. XVIII. yüzyılda şehrin nüfusu Meydan semtine kaydı. Bunun sebebi yanı başındaki pazar bölgesinin ekonomik faaliyetiydi. Bu alanda yeni yapılar ortaya çıktı.

Bu mahallelerde 929'da (1523) 1328 hâne ve 129 mücerred (bekâr) müslüman, 552 hâne ve 65 mücerred gayri müslim mevcuttu. Bu da şehrin 10.000 dolayında bir nüfusa sahip olduğunu gösterir. 946'da (1539-40) bu sayının en fazla 12.000 civarına eriştiği (müslüman hânesi 1476, mücerred 276, gayri müslim hânesi 780) tahmin edilebilir. 965-983 (1558-1575) yıllarında nüfusun daha da kalabalıklaştığı anlaşılmaktadır. Bu yıllarda şehir nüfusunun 15.000'i aştığı dikkati çeker (965/1558'de 797'si gayri müslim toplam 2583 hâne; 983/1575'te 963'ü gayri müslim 2881 hâne). Nüfus artış seyri (1540'tan 1575'e % 30) Musul'un ekonomik ve fizikî kapasitesindeki gelişmenin işareti olmalıdır. Ancak bunun dışarıdan kaynaklanan bir göçe dayandığı da düşünülebilir.

Nüfus artışı bazı ekonomik sektörlerdeki canlanmayla da kendini gösterir. Bez boyamacılığından toplanan vergi 1540'ta 39.600 akçe iken 1575'te 80.000 akçeye çıkmıştır. Ticarette de buna paralel bir gelişme olduğu açıktır. XVII. yüzyıldaki savaşlar muhtemelen nüfusta azalmaya yol

açmıştır. Ancak bu dönemde şehir askerî bir üs özelliği kazanmıştır. Nitekim XVI. yüzyılda burada altmış dokuz muhafız görev yaparken 1631'de 3000 civarında asker bulunuyordu. Savaşlardan sonra bu sayı 340'a düşmüştür. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler şehrin durumunu tam olarak açıklığa kavuşturmaz. Evliya Çelebi, Hüsrev Paşa'nın Musul Kalesi'ni yeni baştan tamir ettirdiğini, daha sonra buranın tekrar Safevîler'in eline geçtiğini ve IV. Murad'ın Bağdat seferi sırasında geri alındığını yazdıktan sonra Musul Kalesi'ni tasvir ederek içinde 1700 asker bulunduğunu belirtir ve birkaç cami ile mescidden söz eder, ancak mahalle sayısı ve nüfus hakkında bilgi vermez (Seyahatnâme, V, 346-353).

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Musul'un nüfusunda artış oldu. 1720'li yıllardan itibaren savaş dolayısıyla askerî gruplar şehre geldi. 1740'larda burada 10.000 asker vardı. Bu dönemlerde Musul'da yerli eşraf güçlendi. 1809'da seyyah Oliver şehrin 64.000'e ulaşan nüfusundan söz ederse de bu rakamın mübalağalı olduğu açıktır. Mehmed Hurşid, Seyahatnâme-i Hudûd'unda 1848-1849 yıllarında Musul'da toplam 28.586 erkek nüfusun bulunduğunu yazar.

Kadınlarla birlikte bütün nüfus 55.000 dolayındadır. 1881-1883 genel nüfus sayımına göre şehirde 27.881 müslüman, bir Rum, kırk beş Ermeni, 2809 Katolik, 692 yahudi ve yetmiş dört Protestan olmak üzere toplam 31.502 erkek nüfus vardır. 1890 tarihli Musul Vilâyeti Salnâmesi'nde şehrin nüfusu 60.000 diye verilir ve bunun 5000'inin hıristiyan, 1000 kadarının yahudi, geri kalanların da müslüman olduğu kaydedilir. Şemseddin Sâmi, Kāmûsü'l-â'lâm'da Musul şehrinin nüfusunu 61.000 olarak gösterir. 1906-1907 sayımına göre şehirde 43.775 müslüman, bir Rum, bir Ermeni, 3882 Katolik, yetmiş dört Protestan, 719 Keldânî, 1024 Ya'kūbî, 2071 yahudi, 2830 Yezîdî olmak üzere toplam 54.421 kişi bulunmaktadır.

Savaşlar dışında tabii âfetler ve salgın hastalıklar Musul'un nüfusunu olumsuz etkiledi. 980'de (1572) şehirde meydana gelen şiddetli deprem birçok binanın yıkılmasına yol açtı. Rebîülevvel 1077'deki (Eylül 1666) deprem ise şehir merkezinin yanı sıra birçok köyde büyük hasara sebep oldu. 1123'te (1711) ekili alanlar çekirge istilâsına uğradı ve kıtlık yaşandı. Bundan dolayı halkın bir kısmı burayı terketti. 1186'da (1772) Musul ve

çevresinde veba salgını çıktı, şehir önemli sayılabilecek nüfus kaybına uğradı. Bâbülcedîd mevkiinde sadece bir günde 120 kişinin öldüğü kaynaklarda belirtilir. 1879'da Bağdat ve Musul vilâyetlerinde erzak kıtlığı oldu. 1898'de Musul'da tekrar kıtlık görüldü.

İslâm hâkimiyetinin ilk dönemlerinden itibaren ticarî faaliyetler bakımından gelişme kaydeden, Emevî ve Abbâsî devirlerinde önemli bir ticaret merkezi sayılan Musul kervanların konaklama merkezi durumundaydı. Burada toplanan kervanlar doğuda İran ve Hindistan'a, kuzeyde Anadolu, Ermenistan ve Azerbaycan'a, batıda Suriye ve Mısır'a kadar uzanıyordu. Musul'un bu ticarî önemi Osmanlılar döneminde de sürdü. Basra-Bağdat istikametinde süregelen kervan yolunun bir kolu Musul-Mardin-Diyarbekir üzerinden Trabzon'a, diğer bir kolu da Musul-Mardin-Urfa üzerinden Halep'e kadar varıyordu.

XVI. yüzyılda şehirde bulunan on altı kapalı çarşı, otuz üç han, 250 civarında dükkân, bir kervansaray, bir darphane, bir boyahane, bir macunhâne ve bir debbâğhâne sanayi ve ticarî faaliyetlerin boyutuna işaret eder. Pamuk ticareti Musul ekonomisinde önemli bir yere sahipti. Ticaretteki büyüme XVI. yüzyıldaki gümrük vergi rakamlarından da anlaşılır. 1540'larda 330.000 akçe olan bu rakam 1570'lerde 650.000'e çıkmıştı. XVII. yüzyılda bez boyamada kullanılan mazı ticareti öne çıktı. Avrupalı tüccarlar mazının başlıca alıcıları arasında yer alıyordu. 1766'da Musul-Mardin-Urfa-Halep kervan yolundan geçen seyyah Carsten Niebuhr kervanda meşe mazısı, çeşitli Hint ve İran kumaşları ve kahve taşıyan 1465 deve, 500-600 kadar yüklü at, katır ve merkep, 150 muhafız ve 400 yolcu bulunduğunu anlatır. Bu da kervan yolunun XVIII. yüzyılda da canlılığını sürdürdüğünü gösterir.

Şehir halkının ihtiyacı olan mal ve eşya ya şehirde imal ediliyor ya da çevreden sağlanıyordu. XVI. yüzyılda çeşitli iş kollarından oluşan otuz beş esnaf grubu mevcuttu. Bu sayı XIX. yüzyılın ikinci yarısında kırk ikiye yükselmiştir. Musul'da yerli sanayi, özellikle dokuma sanayii pek ileri bir seviyede idi. Çok ince bir dokuma ile imal edilen kumaş şehrin isminden dolayı "muslin" adıyla meşhur olmuştur. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan Avrupa malları önünde rekabet gücünü kaybetmiş ve dokuma sanayiinde büyük gerileme olmuştur. Bununla birlikte Musul'da

XIX. yüzyılın sonlarında pamuklu bez, çarşaf, oda döşemesi, hamam takımı, havlu, kuşak, kilim, seccade, aba, çul ve tiftikle deve tüyünden bazı dokumaların imalinin devam ettiği görülmektedir.

XX. yüzyıl başlarında Musul bölgesinde dış ticaret genellikle Avrupa ülkeleri, Hindistan ve İran'la yapılmaktaydı. Hindistan'a Arap atı; Avrupa'ya tatlı palamut, mazı, deri, yapağı, tiftik, pamuk; Halep ve Şam'a koyun ve deve; Trabzon'a peçe, çarşaf; Diyarbekir ve Mardin'e yün ve ipek; Bağdat'a buğday, arpa, inşaat tahtası ve mazı ihraç ediliyordu. Buna karşılık Halep ve Şam'dan sabun; Trabzon'dan kumaş; Diyarbekir ve Mardin'den tahta ve mazı; Süleymaniye ve Kerkük'ten koyun, yün, deri; Bağdat'tan hurma, şeker ve iplik alınıyordu. Böylece Musul geniş ticaret ağının bir parçası durumuna gelmişti. Bu özelliğini Osmanlı idaresinin sonuna kadar sürdürdü.

Musul'da pek çok dinî ve sosyal yapı mevcuttu. 929-983 (1523-1575) döneminde şehirde üç cami ve kırk yedi mescid vardı. 1890 yılında ise 129 cami ve mescidin olduğu tesbit edilmiştir. XVI. yüzyılda ulucami (el-Câmiu'n-Nûrî), el-Câmiu'l-Ümevî (1839'da yerine yenisi inşa edilmiş ve Musaffî / Musaffâ adını almıştır) ve el-Câmiu'l-Mücâhidî'ye önemli vakıf gelirleri ayrılmıştır. Bunlardan ulucami 55 m. yüksekliğinde silindir gövdeli minaresiyle meşhurdur. Ayrıca Dicle'nin doğu yakasında şehrin karşısında Nebî Yûnus Camii, Yenicami ile (Nûrî Camii) Bâbülcisr arasındaki Nebî Circîs Camii de önemlidir. Bunlar Osmanlı döneminde birkaç defa onarılmıştır.

Musul'da 1523-1575 devrinde iki medrese, dört hamam kaydı mevcuttur. 1890 yılında medrese sayısının on ikiye, hamam sayısının otuz ikiye yükseldiği görülür. Aynı

tarihte Musul'da yirmi üç han, 2677 dükkân ve mağaza, kırk beş kahvehane, on beş lokanta, otuz kırk boyahane, bir mektebi rüşdiyye, bir Keldânî, bir Süryânî ve bir Mûsevî okulu, yirmi fırın, 135 değirmen, üç matbaa, yetmiş iki ambar, on sekiz mektep, on üç kilise ve manastır, üç kışla, dokuz karakolhane, bir patrikhane, bir hükümet konağı, bir telgrafhane ve bir hastahane mevcuttu. Ayrıca şehrin içinde ve dışında Hz. Şît, Yûnus, Circîs ve Dânyâl gibi bazı peygamberlerin makamları ile elli

dolayında sâdâtın türbesi bulunur.

İdarî Teşkilât. Musul, Osmanlı hâkimiyetine alındıktan sonra 923-994 (1517-1586) yıllarında sancak statüsüyle idare edildi. 923-940 (1517-1534) arasında Diyarbekir eyaletine, 1534'te Luristan'a, ardından Bağdat'a, bir ara (1563-1566 ile 1571-1573) Şehrizor eyaletine bağlı idi. Musul sancağının 929'da (1523) Musul ve Ayn-Safna adlı iki nahiyesi ve bu nahiyelere bağlı 108 köyü mevcuttu. 1540-1586 yılları arasında Musul sancağı Musul, Ayn-Safna, Deyr-Maklûb ve Acuz nahiyelerinden oluşur. Köy sayısı 1540'ta 133, 1558'de 146 ve 1575'te 132'dir. Şehir 1586'da eyalete dönüştürülmüş ve beylerbeyiliğine Melek Ahmed Paşa getirilmiştir. 995 (1587) yılında Musul eyaleti sekiz sancaktan oluşmaktaydı. Bunlar Musul (Paşa sancağı), Erbil, Nusaybin, Sincar, Bâcvân, Ağca Kal'a (Akçakale), Zaho ve eski Musul'dur. 1018'de (1609) sancaklar Musul, Bâcvânlı, Tikrit, eski Musul, Horun (Hârun) ve Bâne'dir. Kâtib Çelebi, Musul eyaletinin Musul, Bâcvânlı, Tikrit, Hârubâne ve Kara Dasni sancaklarından oluştuğunu belirtir. 1063'te (1653) eyalet Kerkük, Tikrit, Bâcvânlık (Bâcvânlu), Huden (Hârun) ve Bâne sancaklarından müteşekkildi. Musul eyaleti 1701-1702'de Musul, Hârun, Tikrit, Zaho ve Deyr sancaklarından ibaretti. 1717-1730 yıllarında Tikrit ve Maklûb sancakları buraya bağlıydı.

1138 (1726) yılından itibaren Musul'un idaresi yerli ailelerden ve eşraftan Abdülcelil ailesine mensup valilere verilmeye başlandı ve ilk olarak Abdülcelilzâde İsmâil Paşa vali tayin edildi. Celîlî ailesi Musul'da önemli gelir kaynaklarını kontrol ediyordu. Bunlar, XVIII. yüzyıl boyunca Musul'da ve Musul'un kırsal kesiminde sahip oldukları mukātaaları yaygınlaştırdılar. Ailenin nüfuzuna karşı şehirde bazı tepkiler ortaya çıktı. 1165-1185 (1752-1771) yıllarında aile üyeleri arasındaki anlaşmazlık Meydan ve Bâbülırak semti halkını karşı karşıya getirdi. İç çatışmanın son dönemi Celilzâde Yahyâ Paşa'ya karşı isyanla başladı. 1826-1834 arası karışıklıklarla geçti. Bu durum, 1834'te Mehmed Bayrakdar Paşa tarafından Celîlî ailesine son verilmesiyle nihayete erdi. Musul Valisi Mehmed Bayrakdar Paşa ile Bağdat Valisi Ali Rızâ Paşa'nın iş birliği neticesinde Musul vilâyetindeki bazı Kürt emirlikleri ortadan kaldırıldı. 1834'te Revândiz'deki Soran, 1839'da İmâdiye'deki Behdiyan hâkimliklerine son verildi. 1842'de Bağdat valisi olan Mehmed Necib Paşa ile 1845'te Musul

valisi olan Hâfız Ahmed Paşa'nın iş birliğiyle 1850 yılında Süleymâniye'deki Baban Emirliği ortadan kaldırıldı ve merkezîleşme tam anlamıyla sağlanmış oldu.

Tanzimat dönemi yenilikleri Musul'da 1847'den itibaren uygulanmaya başlandı. Musul eyaleti 1851'de sancak statüsünde Bağdat'a bağlandı. 1878 yılından itibaren Şehrizor'u da içine alan bir vilâyete dönüştürüldü ve Osmanlı Devleti'nin elinden çıktığı 1918'e kadar bu konumda kaldı. 1892-1910 yılları arasında Musul vilâyeti Musul, Kerkük ve Süleymâniye sancaklarından oluşmaktaydı. Musul sancağının kazaları Akra, Zibar, Dıhok, Zaho, Sincar ve İmâdiye'dir. Kerkük sancağı Revândiz, Erbil, Köysancak, Salâhiye ve Râniye kazalarından meydana gelmektedir. Süleymâniye sancağının kazaları ise Gülanber, Bazyan, Merge, Şehribâzâr ve Ma'mûretülhamîd'dir. Günümüzde Bağdat ve Basra'dan sonra Irak'ın üçüncü büyük şehri olan Musul'da 1999 yılında 650.000 nüfus bulunuyordu. Hayvan ve tarım ürünleri ticaretinin canlı bir pazarı durumundaki şehir önemli bir dokumacılık, deri ve gıda sanayii merkezi ve Irak'ı oluşturan on sekiz idarî birimden biri olan Ninevâ muhafazasının merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 195, s. 12-147; nr. 308, s. 16-192; nr. 660, s. 20-279; nr. 998, s. 60, 72-90; BA, KK, nr. 229, s. 67; nr. 262, s. 131, 247-248, 265; nr. 266, s. 107-108; BA, MAD, nr. 29, s. 282; nr. 563, s. 104-105; nr. 18011, s. 34; BA, MD, nr. 5, hk. 1083, 1452; nr. 10, s. 325; nr. 14, s. 950; nr. 60, s. 283, 286; nr. 61, s. 68-69; nr. 64, s. 107; TK, TD, nr. 282, s. 19-55; Musul Vilâyeti Salnâmesi (1308), tür.yer.; Musul-Kerkük ile İlgili Arşiv

Belgeleri (1525-1919), Ankara 1993; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279, I, 321; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 32; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 433; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), V, 346-353; J. B. Tavernier, Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier en Turquie, en Perse et aux indes, Paris 1677, II, 192; Naîmâ, Târih, II, 851-852; C. Niebuhr,

Voyage en Arabie, Amsterdam 1780, s. 291, 374; G. A. Oliver, Voyage dans l'empire ottoman, l'Egypte et la Perse, Paris 1801, IV, 276; J. S. Buckingham, Travels in Mesopotamia, London 1827, II, 36-39; Helmut von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 171; Mehmed Hurşid, Seyahatnâme-i Hudûd (haz. Alâattin Eser), İstanbul 1997, s. 219-230; F. Sarre - E. Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet, Berlin 1919, s. 204, 227, 235, 289-303; İmâd Abdüsselâm Raûf, el-Mevṣıl fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Necef 1395/1975; Abdüsselâm Uluçam, Irak'taki Türk Mimarî Eserleri, Ankara 1989, s. 46, 51, 59, 85, 88, 132, 134, 137, 144, 171, 175; Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, s. 73; Fahameddin Başar, Osmanlı Eyalet Tevcihâtı, Ankara 1997, s. 23-24, 140-141; Sinan Marufoğlu, Osmanlı Döneminde Kuzey Irak (1831-1914), İstanbul 1998, s. 37-39, 211, 218-219; Nilüfer Bayatlı, XVI. Yüzyılda Musul Eyaleti, Ankara 1999; Ahmet Gündüz, Osmanlı İdaresinde Musul (1523-1639), Elazığ 2003; Dina Rızk Khoury, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul 1540-1834 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2003; Saîd Dîvecî, "Sûru'l-Mevṣıl", Sumer, III, Bağdad 1947, s. 118; a.mlf., "Câmiʿu'n-Nûr fi'l-Mevṣıl", a.e., V (1949), s. 276; a.mlf., "H̱ıṭatü'l-Mevṣıl fi'l-ʿahdi'l-Ümevî", a.e., VII (1951), s. 223; a.mlf., "Ṣınâʿiyyetü'l-Mevṣıl ve ticâretühâ fi'l-ḳurûni'l-vüsṭâ", a.e., VIII (1951), s. 88-98; a.mlf., "Ḳalʿatü'l-Mevṣıl fî muẖtelifi'l-ʿuṣûr", a.e., X (1959), s. 95-96; Halil Sahillioğlu, "IV. Murad'ın Bağdad Seferi Menzilnâmesi", TTK Belgeler, II/ 3-4 (1965), s. 11-24; Alpay Bizbirlik, "XVI. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Musul Vakıfları", VD, XXVI (1997), s. 61-64; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4480-4483; Besim Darkot, "Musul", İA, VIII, 741-744.

Ahmet Gündüz

Musul Meselesi.

Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı tarihte (30 Ekim 1918) Musul vilâyetinin önemli bir kısmı Osmanlı birliklerinin denetimi altındaydı. Ancak mütarekenin 7. maddesine dayanılarak İngiltere tarafından işgal edildi. Türk tarafı bu oldu bittiyi reddedip Musul'u, İstanbul'daki son Meclisi Meb'ûsan'ın kabul ettiği ve Ankara hükümetinin Kurtuluş

Savaşı'nın hedefler beyannâmesi olarak benimsediği Mîsâk-ı Millî'ye dahil etti. Mîsâk-ı Millî'nin 1. maddesine göre, Mondros Mütarekesi imzalandığı sırada İngiliz işgali altında bulunan topraklardaki Araplar'ın kendi geleceklerini belirleme hakkı tanınırken mütareke hattının içinde ve dışında kalan diğer müslümanların ayrılmaz bir bütün olduğu vurgulanarak Anadolu ile bütünleşmesi öngörülüyordu. Sevr Antlaşması'nı tanımayan Ankara hükümeti, Mîsâk-ı Millî'de tesbit edilen sınırlar üzerinde bir barış için Kurtuluş Savaşı'nın sonuna kadar ısrarcı oldu. Bu dönemde Ankara hükümeti, Musul'daki aşiretleri kendi tarafına çekmek suretiyle İngiltere karşısında avantaj sağlamak için askerî boyutları da olan birtakım teşebbüslerde bulundu. Fakat Musul kurtarılamadan Mudanya Ateşkes Antlaşması'nın imzalanması ile meselenin halli Lozan Barış Konferansı'na kaldı.

Lozan'a giden İsmet Paşa başkanlığındaki Türkiye Büyük Millet Meclisi heyetine verilen tâlimata göre Süleymaniye, Musul ve Kerkük livâları (Musul vilâyeti) istenecek, İngilizler'i ikna etmek için gerekirse petrolden hisse önerilecekti. Türk heyeti Lozan'da Musul vilâyetinin etnik, hukukî, tarihî, iktisadî, coğrafî, siyasî, askerî ve stratejik sebeplerle Türkiye'ye ait olduğunu savundu. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan ve yüzyıllardır bir arada yaşayan bölge halkının Türkiye'ye bağlı kalmak isteğini belirterek bölgede bir halk oylaması yapılmasını teklif etti. Musul'un Irak'ın sınırları içinde kalmasını savunan Lord Curzon'un başkanlık ettiği İngiliz tarafına göre ise vilâyet İngiliz manda rejimi altında bulunan Irak Krallığı'na ait bir toprak parçasıydı ve mesele sadece Türkiye-Irak sınırının nereden geçtiğini belirlemekten ibaret bulunuyordu. Halk oylaması teklifini de kabul etmeyen Curzon, bölge halkının sosyal ve kültürel durumu göz önüne alındığında herhangi bir oylamanın anlamsız olacağını savunuyordu.

Türk tarafı, bütün kararlılığına ve ısrarına rağmen İngiliz heyetini Musul'un Türkiye'ye bırakılması hususunda ikna edemedi. Musul meselesi üzerinde bir uzlaşma sağlanamayacağı ve bunun konferansın genel gidişini sekteye uğratacağı anlaşılınca taraflar meselenin hallinin konferans sonrasına bırakılması hususunda anlaştı. Lozan Antlaşması'nın 3. maddesinin 2. fıkrasına göre Türkiye ile Irak arasındaki sınır bu antlaşmanın yürürlüğe girdiği tarihten başlayarak dokuz ay içinde Türkiye ile İngiltere arasında dostça bir çözüm yoluyla belirlenecekti. Öngörülen sürede iki hükümet bir

anlaşmaya varamazsa mesele Milletler Cemiyeti'ne götürülecekti. Sınır çizgisi konusunda alınacak karar beklenirken Türk ve İngiliz hükümetleri, geleceği bu karara bağlı olan toprakların şimdiki durumunda herhangi bir değişiklik yapacak nitelikte bir harekette bulunmamayı taahhüt etmişti. Ardından meselenin çözümü için öngörülen süreç işlemeye başlayınca 19 Mayıs - 5 Haziran 1924 tarihlerinde İstanbul'da Haliç Konferansı (İstanbul Konferansı) toplandı. Fethi Bey (Okyar) başkanlığındaki Türk heyeti daha önce Lozan'da sunulan tezleri tekrar tartışmaya açmışken İngiliz heyetinin Musul'dan başka Nestûrîler için Hakkâri'yi de istemesi üzerine konferans dağıldı.

Bunun üzerine mesele 24 Eylül 1924 tarihinden itibaren Milletler Cemiyeti'nde görüşülmeye başlandı. İngiltere temsilcisi, problemin Musul vilâyetinin kime ait olduğuna karar vermek değil sadece Türkiye-Irak sınır hattının belirlenmesinden ibaret olduğunu iddia ederek bunun için Milletler Cemiyeti'nin bir komisyon oluşturmasını teklif etti. Fethi Bey ise meselenin Musul vilâyetinin geleceğini ilgilendirdiğini, dolayısıyla belirlenecek olan sınırın bu topraklarda yaşayan insanların isteklerine uygun olması gerektiğini söyleyerek en iyi çözümün halk oylaması olduğu konusunda ısrar etti. Sonuçta Milletler Cemiyeti, İngiltere'nin görüşü doğrultusunda tarafsız devletlerden müteşekkil üç kişilik bir komisyon kurma kararı aldı. Macar Kont Teleki, Belçikalı Albay Poulis ve İsveçli A. Wirsen'den oluşan bu komisyon Londra ve Ankara'da temaslarda bulunduktan sonra 1925 yılının Ocak ayı sonlarına doğru Musul vilâyetinde çalışmalarına başladı. Bu sırada Milletler Cemiyeti'ni ve komisyonu baskı altına alan İngiltere bölgede Türkiye aleyhine teşebbüslerde bulunmaktaydı. Komisyon hazırladığı raporu 16 Temmuz 1925'te Milletler Cemiyeti'ne sundu. Meseleyi coğrafî, etnik, tarihî, ekonomik, stratejik ve siyasî açılardan değerlendiren rapor belli bazı şartlara bağlı olarak Musul vilâyetinin Irak'a verilmesini öneriyordu.

Milletler Cemiyeti, bu rapor doğrultusunda Türk temsilcisinin protesto ederek katılmadığı 16 Aralık 1925 tarihindeki toplantısında Musul vilâyetinin Irak'a ait olması yönünde karar verdi. Bu karar Türkiye'de büyük tepkiyle karşılanmasına ve Türkiye'nin kararı tanımadığını açıklamasına rağmen dönemin siyasî şartları Türkiye'yi bunu kabul etmek mecburiyetinde bıraktı. Meseleyi nihaî çözüme kavuşturmak amacıyla 5

Haziran 1926'da Türkiye, İngiltere ve Irak arasında imzalanan Ankara Antlaşması ile (Türk-Irak Sınırı ve İyi Komşuluk Antlaşması) Milletler Cemiyeti tarafından 29 Ekim 1924'te statüko hattı olarak tesbit edilen çizginin Türkiye

lehine yapılan küçük bir değişiklikle Türkiye ile Irak arasında sınır olacağı kabul edildi.

Musul meselesinin askerî ve diplomatik boyutu yanında petrolle ilgili bir yönü de vardı. 1912'de Musul ve Bağdat vilâyetlerinde petrol arama ve işletme imtiyazı almak için İngiliz ve Alman şirketlerinin ortaklığıyla Türk Petrol Şirketi kuruldu. Bu şirket, Osmanlı hükümetinden imtiyaz almak üzereyken I. Dünya Savaşı başladığından bütün çabalar sonuçsuz kaldı. Savaş sonrasında Almanya sahneden çekilince İngiltere ve Fransa 1920'de yeni bir anlaşma yaparak Türk Petrol Şirketi'ni Irak'ta petrol arama ve işletme imtiyazı elde etmek için yeniden faaliyete geçirdiler. Ancak Amerikan hükümetinin itirazı üzerine Lozan Barış Konferansı boyunca devam eden uzun pazarlıklar sonucu bu ortaklığa 1924'te Amerikan şirketleri de katıldı. Sonunda, İngiliz manda rejimi altında bulunan Irak hükümetiyle İngiliz-Amerikan-Fransız petrol çıkarlarının temsil edildiği bir konsorsiyum olan Türk Petrol Şirketi arasında 14 Mart 1925'te yetmiş beş yıl süreyle petrol imtiyaz sözleşmesi imzalandı. Bu imtiyaz, hiç şüphesiz Musul'un Irak'a bırakılması yönündeki kararı da etkileyen bir faktör oldu. Nitekim 1926'da yapılan antlaşmanın 14. maddesiyle Irak hükümetinin petrol gelirlerinin % 10'u yirmi beş yıl süreyle Türkiye'ye bırakıldı. Yapılan hesaplamaya göre Türkiye'ye bu dönemde ödenmesi gereken miktar 5.500.000 sterlindir; bunun 3.500.000 sterlini 1954 yılına kadar çeşitli aralıklarla ödendi. Geri kalan kısmın görüşmeleri devam ederken Irak'ta 1958 darbesi olunca görüşmeler kesildi. Tahsil edilemeyen bu alacak 1986 yılına kadar bütçede ayrı bir madde olarak gösterildi. O tarihten itibaren diplomatik gerekçelerle bütçeden çıkarılmasına rağmen Türkiye'nin Irak'tan petrol alacağı konusu zaman zaman kamuoyunda tartışılmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

S. H. Longrigg, Oil in the Middle East: Its Discovery and Development, London 1968; Lozan, 1922-1923, Ankara 1973, s. 30-35; Olaylarla Türk Dış Politikası, 1919-1973, Ankara 1974, s. 75-82; Ömer Kürkçüoğlu, Türk-İngiliz İlişkileri, 1919-1926, Ankara 1978, s. 275-289; Kemal Melek, İngiliz Belgeleriyle Musul Sorunu, 1890-1926, İstanbul 1983; Mim Kemal Öke, Musul Meselesi Kronolojisi, 1918-1926, İstanbul 1987; Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar, Belgeler (trc. Seha L. Meray), İstanbul 1993, 2. takım, I, 343-366; Hikmet Uluğbay, İmparatorluktan Cumhuriyete Petropolitik, Ankara 1995, s. 260-263; Uğur Sipahioğlu, The Mosul Question and Anglo-Turkish Relations, 1922-1926 (doktora tezi, 1995), University of Cambridge; Misak-ı Milli ve Türk Dış Politikasında Musul Kerkük ve Erbil Meselesi Sempozyumu, Ankara 1998; Mesut Aydın, Türkiye ve Irak Hududu Meselesi, Ankara 2001; Mustafa Budak, İdealden Gerçeğe: Misak-ı Milli'den Lozan'a Dış Politika, İstanbul 2002; Türk Dış Politikası: 1919-1980 (haz. Baskın Oran), İstanbul 2003, I, 259-271; Zekeriya Türkmen, Musul Meselesi: Askeri Yönden Çözüm Arayışları, 1922-1925, Ankara 2003.

Uğur Sipahioğlu

MUSUL ATABEGLERİ

(bk. ZENGÎLER).

MUSULLU OSMAN DEDE

(bk. OSMAN DEDE EFENDİ, Musullu).

MUŞ

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Muş ovasının güney kenarı ile bu ovanın güneyini izleyen Güneydoğu Toroslar dizisinin temas sahasında eğimli bir yüzey üzerinde bulunur. Şehrin nüvesini teşkil eden kale, güneydeki dağlık kesimi dar bir boğaz halinde yararak ovaya inen Çar deresiyle bu dereye sol taraftan kavuşan Karni çayı arasında kalan ve bu iki vadiye dik bir şekilde inip dış saldırılara karşı nisbeten güvenli bir alan oluşturan sırt üzerinde kurulmuştur. Buranın önündeki geniş ova (Muş ovası, Doğu Anadolu'nun Iğdır ovasından sonra ikinci büyük ovasıdır) çeşitli tarımsal ürünleriyle şehrin yiyecek ihtiyacını karşılayabilecek durumdadır. Muş ovasının çevresini kuşatan yüksek dağlar ulaşıma imkân vermez gibi görünse de bunların arasındaki nisbeten alçak eşikler ve tabii koridorları oluşturan vadiler Muş'un uzak çevreye bağlanmasını kolaylaştırır. Ovanın doğusundaki Nemrut dağı (2935 m.) ve güneyindeki yüksek dağlar arasında (Muş güneyi dağları, birçok doruk 2600 metrenin üzerindedir) 1800 metrelik bir eşik (Rahva düzü) Muş'u Van gölünün batı kıyısındaki Tatvan'a bağlar ve Van gölü havzası aracılığıyla daha doğudaki bölgelerle irtibatlandırır. Rahva düzünde Başhan mevkiinde ayrılan yol Bitlis deresi tabii koridorunu izleyerek Güneydoğu Toroslar engelini aşar ve bu suretle

Muş'u Bitlis üzerinden Dicle havzasına ve bu havzanın önemli şehri Diyarbakır'a kavuşturur. Şehri batıya bağlayan karayolu (Muş'u Bingöl-Elazığ üzerinden Ankara'ya ve İstanbul'a bağlayan yol), Muş ovasının kuzeybatısındaki Şerafettin dağlarının (2388 m.) güneye uzanan alçalmış kesimlerindeki Buğlan Geçidi'ni (1640 m.) takip eder. Şehir ayrıca batıdaki büyük merkezlere 1955'ten beri demiryolu ile bağlıdır. Murat nehrinin Muş'un karşısında ovanın kuzey kenarında açtığı vadi de Varto-Hınıs üzerinden Erzurum'a ulaşan güzergâhı meydana getirir.

Şehrin temelini oluşturan kalenin ilk defa ne zaman kurulduğu ve ilk sakinleri hakkında bilgiler yetersizdir. İslâm öncesi dönemlere ait kaynaklarda Muş ovası ve çevresi Taraunitis, Taraun veya Daron adlarıyla

anılır. Bu ad Ortaçağ’da Taran şeklini almıştır. İslâmî devirde Tarûn biçiminde hem bölgenin hem şehrin adı olarak kullanılmıştır (Yâkūt, IV, 37). Şehrin bugünkü isminin kökenine dair bilgiler de çelişkilidir. Bazı rivayetlere göre Muş adı suların bolluğunu ifade eden Süryânîce “muşa” kelimesinden gelir, bazılarına göre ise şehri kurduğu söylenen Muşet adlı bir kişiden kaynaklanır.

Şehrin ve çevresinin Eskiçağ dönemi hakkında genel bilgiler tekrarlanır ve bölgenin Asurlular, Urartular, Med ve Persler, Büyük İskender ve halefleri (Selevkoslar), daha sonra Roma ve Bizans hâkimiyetinde kaldığı belirtilir. Bu yöreye erken sayılabilecek bir tarihte Hz. Ömer zamanında (634-644) ilk Arap ordularının ulaştığından söz edilir. Ermeni kaynaklarında Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî kumandasındaki 18.000 kişilik bir İslâm ordusunun 640 yılında Muş ve civarındaki yerleri haraca bağladıktan sonra karargâhına döndüğü rivayet edilir (İpek, s. 64). Komşu şehirlerle birlikte Muş’un da 19-21 (640-642) yılları arasında İslâm hâkimiyeti altına alındığı anlaşılmaktadır. Fakat bu hâkimiyet sürekli olmamıştır. Muş ve çevresinde İslâm hâkimiyeti Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdülmelik b. Mervân döneminde yeniden kuruldu. Abdülmelik zamanında Muhammed b. Mervân yöreyi Diyarbekir âmilliğine bağladı. Şehir 210-236 (825-851) yıllarında Bağratî ailesinden Bağrat adlı prensin yönetimindeydi. Bağratîler Krallığı döneminde Muş şehri krallığın Tarûn idarî biriminin merkeziydi.

Bağratîler zaman zaman Abbâsî halifesinin, zaman zaman Bizans’ın vasalı olduğundan Muş ve çevresi de Bizanslılar’la müslümanlar arasında sık sık el değiştirdi. Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın İrmîniye Valisi Yûsuf b. Muhammed 237 (851-52) yılının kış mevsimini Muş’ta geçirdi. Her tarafın karla kaplı olduğu bir gün âniden saldırıya geçen Ermeniler, Yûsuf ve maiyetindekileri katlettiler. Bunun üzerine Mütevekkil, Boğa el-Kebîr’i Muş üzerine göndererek bu katliamın intikamını aldı (Taberî, IX, 187-188). Muş bazan da müslüman maceraperestlerin eline geçti (X. yüzyılda Hamdânî emîri olan Seyfüddevle döneminde olduğu gibi). Şehrin isminin Muş olarak İslâmî kaynaklarda görülmeye başlaması da bu devreye tesadüf eder. IV. (X.) yüzyıl İslâm coğrafyacısı Makdisî’nin Aḥsenü’t-teḳāsîm adlı eserinde merhaleler verilirken Muş’un adı da zikredilir (s. 150).

XI. yüzyıldan itibaren Türk akınları bu havaliye de yöneldi. Daha Malazgirt

Savaşı'ndan önce Tuğrul Bey zamanında Sel-çuklu birlikleri Muş yöresine akınlarda bulunmuştu. İbrâhim Yinal'ın kumandasındaki Selçuklu ordusu 1049'da Muş'a kadar geldi. 1055-1056 yıllarında merkezî idareyle anlaşmazlığa düşen bazı Selçuklu beyleri Muş Valisi Theodoros ile iş birliği yaptılar. Tuğrul Bey, Theodoros'a haber gönderip beylerin iadesini istedi. Theodoros'un bu teklifi reddetmesi üzerine Selçuklu kuvvetleri Muş'a bir sefer düzenleyerek valiyi öldürdüler. Muş'un Selçuklular tarafından kesin olarak ele geçirilmesi Malazgirt zaferinden (1071) az sonra Sultan Alparslan döneminde gerçekleşti. Muş ve çevresi Emîr Sanduk'a iktâ edildi. XII. yüzyılın başlarında Ahlatşahlar (Sökmenoğulları) Devleti'nin kurucusu ve ilk beyi olan Sökmen devrinde (1100-1122) Muş bu beyliğin sınırları içinde bulunuyordu. XIII. yüzyılın başlarında Ahlatşahlar'ın zayıflamasından yararlanarak bu hânedana son veren Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Evhad Necmeddin Eyyûb o sırada Ahlat'a bağlı olan Muş'u kuşattı. 607-626 (1210-1229) yılları arasında Ahlat ve ona bağlı olan Muş da muhtemelen Eyyûbîler'in hâkimiyeti altına girdi. 625'te (1228) Van gölü bölgesine inen Celâleddin Hârizmşah Muş ovasındaki köyleri yağmaladı.

XIII. yüzyılın ilk yarısındaki Moğol istilâsı sırasında şehir tamamıyla tahrip edildi. XIV. yüzyıl ortalarında buraya gelen Hamdullah el-Müstevfî'nin şehrin durumu hakkında verdiği bilgiler bu tahribatın izlerinin bir asır sonra bile silinmediğini gösterir. Moğol döneminin ardından Karakoyunlu yönetimine geçen Muş, 789'da (1387) Karakoyunlu topraklarına sahip olan Timur'un idaresi altına girdi. Arkasından Akkoyunlular'ın eline geçti. Bu dönemde Uzun Hasan'ı ziyaret eden Venedik elçisi Barbaro Muş'a uğramış, şehrin kalabalık ve kalesinin sağlam olduğunu kaydetmiştir (Turan, s. 126). Ayrıca Akkoyunlu kaynaklarında buradan ve onun önündeki ovadan sıkça söz edilir.

Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Fâtih Sultan Mehmed'e Otlukbeli Savaşı'nda (1473) yenilmesinin ardından Muş ve çevresi Akkoyunlular'ın idaresinde kalmaya devam etti. Şehrin Osmanlı idaresine kesin olarak geçişi Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran zaferinden (1514) sonradır. Çaldıran Savaşı'nın ardından Diyarbekir'in fethi öncesinde bölgedeki mahallî beyler Osmanlılar'la birlikte hareket ederek Muş ve çevresindeki Safevî kuvvetlerini uzaklaştırdılar (921/1515), böylece şehirde Osmanlı idaresi kuruldu (Hoca Sâdeddin, II, 301-302). Burası Osmanlılar'a bağlı Bitlis

ocaklık beyliği içinde yer aldı. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde, Osmanlılar'a iltica eden Azerbaycan Valisi Ulama Paşa (937/1531), Bitlis beylerbeyiliğine getirilince Bitlis hâkimi Şeref Bey, bölgesindeki diğer kaleler gibi Muş Kalesi'ni de Rujeki ağalarının muhafazasına verip Safevîler'e sığındı. Bu sebeple Safevî Şahı Tahmasb, Muş Kalesi'ni de kendi toprağı saydı. Şehir bu dönemdeki Osmanlı-Safevî savaşlarından etkilendi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın ikinci İran seferinden (1548) dönüşünde Şah Tahmasb, Van fethinin intikamını almak için çevredeki başka yerlerle birlikte Muş yöresine de saldırarak burayı yakıp yıktı ve yağmaladı (20 Receb 955 / 25 Ağustos 1548). Bunun üzerine Adilcevaz'a yönelen Kanûnî, Şah Tahmasb'ı takip etti, onu bulamayınca Muş'a gelip bir süre burada konakladı. Ramazan 959'da (Eylül 1552) Ahlat Kalesi önüne gelen Şah Tahmasb'ın Bitlis sancağına karşı gönderdiği kuvvetleri Muş Kalesi'ne kadar her yeri yakıp yıktı. 962 (1555) Amasya Antlaşması sonrası bu yörede huzur yeniden sağlandı. XVI. yüzyıl ortalarına ait tahrir kayıtlarında şehrin fizikî durumu hakkında bilgi verilmemekle birlikte gelir kaynakları tahsisinden hareketle buranın küçük bir kasaba durumunda olduğu tesbit edilebilir. 961'de (1554) Muş şehrinin vergi gelirleri Adilcevaz sancak beyi hassına dahildi. Ayrıca kasabanın çevresi bağ ve bahçelerle çevriliydi (Kılıç, XVI. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat, s. 179).

Muş, Osmanlı mülkî idare teşkilâtında önceleri Van eyaletine bağlı ocaklık statüsündeki Bitlis sancağının bir parçasıydı. Daha sonra doğrudan Van'a bağlı sancak merkezi haline getirildi. 976'da (1568)

burası Ulama Bey oğlu Bahâeddin Bey'in idaresindeydi. Bu durumunu XVII. yüzyıl başlarına kadar korudu. IV. Murad tarafından tekrar Bitlis ocaklığına bağlandı. Aynı yüzyıla ait kaynaklardan Cihannümâ'da da Muş'un küçük bir yerleşme yeri olduğu zikredilir. Daha sonraki yüzyıllarda şehrin biraz daha geliştiği görülür. Bitlis Hanlığı'nın ortadan kaldırılmasının ardından Muş, Erzurum eyaletine bağlı bir sancak merkezi oldu.

XIX. yüzyılın başlarında Osmanlılar'ın Yunan isyanıyla (1821) uğraşmaları sırasında İran Şahı Feth Ali Şah'ın oğlu ve Azerbaycan Valisi Abbas Mirza, Doğu Anadolu'nun birçok yerine saldırırken Muş'u da işgal etti ve şehre zarar verdi. Ancak kolera salgını çıkınca çekilmek zorunda kaldı. Bu yüzyıla ait şehir nüfusu hakkında bilgi veren kaynaklar birbirinden farklı

rakamlar içerir. 1838'de Muş'u ziyaret eden Brant burada 700 müslüman ve 500 Ermeni ailesi bulunduğundan, bundan kısa bir süre sonraya ait (1846) bilgi veren Koch ise 1000 müslüman ve 415 Ermeni ailesinden söz eder. Yüzyılın ikinci yarısına dair nüfus rakamlarından şehrin daha da kalabalıklaştığı görülür. Tozer'in 1881 yılında 5000 müslüman ve 1800 Ermeni ailesi yaşadığına dair verdiği bilgiyi Lynch mübalağalı bularak nüfusun 20.000 kişiyi aşmadığını zikreder. Şemseddin Sâmi ile V. Cuinet aynı rakamı kaydedip XIX. yüzyılın son on yılı içinde nüfusun 37.000 olduğunda birleşir. Bir Rus raporunda şehirdeki ev sayısı 2700 diye verilmiş, bunun 1500'ü müslüman, 1200'ü Ermeni olarak gösterilmiştir (1899). XIX. yüzyılda dış etkenlerle kışkırtılan Ermeni isyanları Muş şehrinin gerilemesinde önemli rol oynamıştır. 1894'te ilk defa Muş'un yakınındaki Sasun'da başlayan Ermeni baş kaldırısının ardından 1895 yılında hükümetin bu konuyla ilgilenmek üzere kurduğu bir heyet Muş'ta toplandı. Erzurum'daki Fransa, Rusya ve İngiltere konsolosları da bu toplantı için Muş'a gelip istişarede bulundu. 1901 ve 1905 yıllarında Ermeni çetelerinin isyanları tekrarlandı ve bunlar şehre önemli ölçüde zarar verdi. 3 Mayıs 1903'teki deprem (fay hattı Muş ovasından doğu-batı doğrultusunda geçer) çevre köylerle birlikte şehirde de hasara yol açtı (bu fayın 1946 ve 1966 Varto depremlerinde yeniden harekete geçmesi Muş şehrine de zarar vermiştir). Muş, 1879 Berlin Antlaşması'nın Doğu Anadolu'nun idarî yapısında yeni bir ıslahat yapılmasını öngören maddesi gereği aynı yıl oluşturulan Bitlis vilâyetine bir sancak merkezi halinde bağlandı. Bu durum Cumhuriyet dönemine kadar sürdü.

Muş hakkında XX. yüzyılın başlarında I. Dünya Savaşı öncesine ait bilgiler veren E. Banse şehrin nüfusunu 20.000 olarak kaydeder. I. Dünya Savaşı içinde Doğu Anadolu'nun birçok şehri gibi Muş da Rus işgaline uğradı. 18 Şubat 1916 tarihindeki işgal kısa sürdü, aynı yılın 26 Temmuzunda şehir kurtarıldı. Türk kuvvetleri 9 Ağustos'a kadar burada kaldı. Ardından Ruslar Muş'u tekrar ele geçirdiler. 1 Mayıs 1917 tarihinde şehir kesin olarak Rus işgalinden kurtarıldı. Bu savaştan tamamen harap olmuş bir vaziyette çıkan Muş ancak Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra toparlanmaya başladı.

Cumhuriyet döneminin başlarında il merkezi durumuna getirilen Muş'ta ilk nüfus sayımında (1927) sadece 4227 nüfus bulunuyordu. Bu sayı daha sonraki dört nüfus sayımında da 10.000'e erişemediği gibi arada düşüşler de

gösterdi (1935’te 5158, 1940’ta 5681, 1945’te 5040, 1950’de 7050). 1955 yılında demiryolunun buraya ulaşması, ayrıca Muş’u çevreye ve uzak yörelere bağlayan karayollarının düzgün hale getirilmesiyle şehirde gelişme emareleri baş gösterdi ve nüfusu ilk defa 1955 sayımında 10.000’i aşabildi (10.888). Bundan sonraki bir önemli nüfus sıçraması da 1966 Varto depreminden sonra çok sayıdaki Vartolu’nun Muş’a yerleştirilmesi sonucu 1970 sayımında görüldü ve şehrin nüfusu 23.058’e ulaştı. Bu artış daha sonraki yıllarda da sürdü. 1980’de 40.000’i aşan nüfus (40.977) 2000 sayımında 70.000’e yaklaştı (67.977).

Günümüzde Muş şehrinin çekirdeğini tarihî kalesinin bulunduğu dar ve dolambaçlı sokakların yer aldığı kesim oluşturur. Bu kesimde bulunan Kale, Muratpaşa, Minare ve Dere mahalleleri şehrin en eski mahalleleridir. Bunlardan Kale mahallesi 1360 m. yüksekliğiyle aynı zamanda şehrin en yüksek kesimidir. Şehir buradan kuzeydoğuya, doğuya ve kuzeye doğru gittikçe alçalarak devam eder. Muş meteoroloji istasyonunun bulunduğu kesimde 1283 metreye inen yükseklik, Tepebağ semtinde 1210 metreye düşer, 1950’li yıllara gelinceye kadar (o tarihlerde şehirde beş mahalle içinde 1200 ev bulunuyordu) şehrin en alçak kesimini burası teşkil ediyordu. Bu tarihten sonra ovadaki düzlüklere ve 1955’te kavuştuğu demiryolu istasyonuna doğru genişledi. Bu büyüme, şehrin ana caddesi olan güneybatı-kuzeydoğu doğrultulu Atatürk Bulvarı’yla (daha aşağı kesimlerde adı İstasyon caddesi olur) ikinci önemli şehiriçi ekseni olan ve Atatürk Bulvarı’na paralel uzanan Cumhuriyet caddesinin iki yanında kurulan ya da ikisinin arasında (Kültür ve Sunay mahalleleri bu durumdadır) bulunan mahallelerle gerçekleşmiştir. Yeni mahallelerden Zafer ve Sunay 1966 yılından sonra kurulmuş ve Varto depreminden dolayı buraya göç edenler yerleştirilmiştir. Daha yeni mahalleleri ise kuruluşları 1990’lı yıllardan sonra olan kuzeydoğudaki Yeşilyurt, kuzeydeki Zafer ve doğuya doğru gelişen Saray’dır. Şehrin belediye sınırları içinde önemli sanayi kuruluşu yoktur (1983’te üretime geçen Muş Şeker Fabrikası belediye sınırları dışındadır). Saray mahallesi içinde küçük bir sanayi sitesi vardır. 2005 yılı başlarında şehir yaklaşık 1100 hektarlık bir alana yayılıyor ve bu alan içinde on mahalle bulunuyordu.

Şehirdeki en önemli eserler arasında yapım tarihi bilinmeyen kale ile Şeyh Muhammed Mağribî tarafından inşa edildiği söylenen Muş Ulucamii (XIV.

yüzyıl) sayılabilir. 1571 tarihli vakıf defterinde bu camiden Ferhad Bey Camii diye de bahsedilir. Cami, Ferhad Bey'in Muş sancak

beyliği sırasında tamir ettirildiği için onun adıyla anılmış olmalıdır. Ayrıca günümüzde Hacı Şeref Camii diye anılan mescidin 1571'de de adı geçer. Hacı Şeref, muhtemelen Selçuklu döneminden kalma bir camiyi ihya ederek vakıflar tahsis etmiştir (Kılıç, Osm.Ar., sy. 24 [2004], s. 251-253). XVIII. yüzyıldan kalan Alâeddin Camii ile Selçuklu devrine ait Aslanlı Han diğer önemli âbidelerdir.

Muş şehrinin merkez olduğu Muş ili Erzurum, Ağrı, Bitlis, Batman, Diyarbakır ve Bingöl illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçe dışında Bulanık, Hasköy, Korkut, Malazgirt ve Varto olmak üzere beş ilçeye ayrılmıştır. 8059 km² genişliğindeki Muş ilinin 2000 yılında yapılan sayıma göre nüfusu 453.654, nüfus yoğunluğu ise elli altı kişi idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2005 yılı istatistiklerine göre Muş'ta il ve ilçe merkezlerinde seksen beş, kasabalarda kırk dört ve köylerde 369 olmak üzere toplam 498 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı kırk birdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, II, 324, 489; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 187 vd.; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 150; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1987, VIII, 406; a.e. (trc. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XII, 164, 180, 228-229, 314; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 37; V, 258; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 106; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 125, 185; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyarbekriyye (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2001, s. 70, 329; Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 22; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 301-302; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 415-417; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III,

228; IV, 88; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1971, I, 302, 340, 405-406, 427; Cuinet, II, 571-587; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolunun Fethi, İstanbul 1944, s. 53, 136, 146; Danişmend, Kronoloji, II, 259; III, 107, 332-334, 431; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 878-882; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 87-88; M. Sykes, The Caliphs' Last Heritage, New York 1973, s. 407; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 23, 105-106, 126; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 121, 129, 130, 190, 215; Ahmet Tabban, Kentlerin Jeolojisi ve Deprem Durumu, Ankara 1980, s. 266; M. Salih San, Doğu Anadolu ve Muş'un İzahlı Kronolojik Tarihi, Ankara 1982; Halit Bingöl, Muş'un Kültür Hayatına Toplu Bakış, İstanbul 1987; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 107, 118, 125, 134, 138; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 21, 69, 73, 80; Ali İpek, İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan: 632-750 (doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 64-65; Orhan Kılıç, XVI. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat (1534-1605), Ankara 1999, s. 179; a.mlf., "1571 Tarihli Mufassal Evkaf Tahrir Defterine Göre Erciş, Bargiri (Muradiye) ve Muş Vakıfları", Osm.Ar., sy. 24 (2004), s. 251-253; R. Grousset, Başlangıçtan 1071'e Ermeniler'in Tarihi (trc. Sosi Dolanoğlu), İstanbul 2005, bk. İndeks; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4478; Besim Darkot, "Muş", İA, VIII, 744-747; J. H. Kramers - [C. E. Bosworth], "Mūs̠h̠", EI² (Fr.), VII, 665-666.

Metin Tuncel

MÛŞKÂNİYYE

(موشكانيّة)

Milâdî VIII. yüzyılda İran’da ortaya çıkan ve Şâzkâniyye olarak da bilinen yahudi mezhebi

(bk. YAHUDİLİK).

MUT‘A

(bk. MÜT‘A).

MUTABAKAT

(المطابقة)

Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek için kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesi anlamında mantık terimi

(bk. DELÂLET).

MUTABAKAT

(المطابقة)

Bir cümlede iki zıt unsurun kullanılmasını ifade eden edebî/bedîî sanat

(bk. TEZAT).

MUTAFFİFÎN SÛRESİ

(سورة المطفّفين)

Kur'ân-ı Kerîm'in seksen üçüncü sûresi.

Adını ilk âyetinde geçen "mutaffifîn" kelimesinden alır. Sözlükte "ölçü ve tartıda hile yapmak" anlamındaki tatfîf kökünden türeyen mutaffif "hile yapan" demektir. Sûre ayrıca Tatfîf olarak da anılır. Mutaffifîn sûresinin Mekke'de veya Medine'de, ilk dört âyetinin Hz. Peygamber'in Medine'ye varışından hemen sonra, diğerlerinin Mekke'de nâzil olduğu şeklinde rivayetler mevcuttur (Âlûsî, XXX, 384). Mekkeliler'in özellikle ticaretle, Medineliler'in tarımla uğraşması, Mekke'de inen diğer bazı âyetlerde de ölçü ve tartıya hile karıştırmanın kötülüğüne işaret edilmesi, sûrenin muhtevası ve üslûbu, özellikle son âyetlerinde yer alan, kâfirlerin inananlarla alay ettikleri yolundaki beyanlar (âyet 29-33) dikkate alındığında sûrenin Mekke döneminde indiğini benimseyen görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Muhtemelen Resûl-i Ekrem hicretinin hemen ardından Medineliler'e söz konusu âyetleri okumuş, bu durum daha sonra, âyetlerin Medine'de nâzil olduğu şeklindeki görüşün ortaya çıkmasına sebep teşkil etmiştir. Sûre otuz altı âyet olup fâsılası م، ن harfleridir.

Mutaffifîn sûresinin muhtevasını iki bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde ölçü ve tartıda hile yapanların, meşru sınırları aşanların, yaratana ve yaratılmışlara karşı suç işleyip bunun hesabını verecekleri âhiret gününe inanmayanların durumu anlatılır (âyet 1-17). İkinci bölümde itaatkârların âhirette kavuşacakları mutlu hayatın tasviri yapılır ve buna karşılık dünyada kendileriyle alay edenlerin aşağılanacağı bildirilir (âyet 18-36).

Sûre ölçü ve tartıda hileye sapanları kınayan âyetlerle başlar. Burada mutaffifîn kelimesi müteakip âyetlerde açıklanır ve mutaffifîn diye nitelendirilen kimselerin bir şeyi satın alırken ölçü ve tartıyı tam yaptıkları, başkalarına satarken bunu eksik bıraktıkları ifade edilir (âyet 2-3). Kişileri bu tür davranışlara sevkeden en önemli faktörün, onların bütün insanların

huzûr-i ilâhîde divan duracakları büyük hesap gününe inanmaması olduğu belirtilir (âyet 4-6). Bunların temel davranış biçimi ise insanın medenî, şuurlu ve onurlu bir canlı oluşunu sağlayan sınırları aşma, ayrıca uyarılmaları halinde bu tür söylemlerin eskilerin masallarından ibaret olduğu cevabını

verme şeklinde belirlenir. Bu arada ebedî hayatta barınacakları yerin cehennem olacağı da vurgulanır (âyet 7-17).

Sûrenin ikinci bölümü, Allah'a ve resulüne itaat edenlerin amel defterlerinin Allah'a yakın kulların müşahede edebileceği mûtena bir yerde (illiyyîn) bulunacağını haber veren âyetlerle başlar (âyet 18-21). Ardından bunlar için cennette hazırlanan mutlu hayatın tasvirine yer verilir (âyet 22-28) ve özellikle cennet ehline sunulacak misk kokulu bir nevi meşrubattan söz edilirken Allah'a yakın kullara (mukarrebîn) tesnîm katkılı bir içecek verileceği belirtilir. Tesnîm, bazı müfessirlerce "mahiyeti bilinmeyen bir içecek" diye nitelendirilirken bazıları bunu "yukarıdan akıp gelen en değerli kaynak" diye yorumlamıştır (Taberî, XXX, 134-136; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 101). Bölümün son kısmında, İslâmiyet'in Mekke'de geçen ilk dönemlerinde fıtrî-insanî duyguları körelmiş ve işledikleri günahlar yüzünden kalpleri kararmış (âyet 14) küstah kimselerin zayıf durumda bulunan müminlerle alay ettikleri, kıyamet gününde ise bu iki zümrenin konum değiştireceği ve müminlerin kâfirlerle alay edeceği bildirilir (âyet 29-36).

Mutaffifîn sûresinde, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren ortaya çıkıp süregelen hak ehli ile bâtıl taraftarları arasındaki mücadelenin Asr-ı saâdet'te cereyan eden bazı sahnelerine temas edilmekte, her iki zümrenin âhiretteki âkıbetleri hakkında kısa tasvirler yapılmaktadır. Dünya hayatının sonuna kadar devam edeceği şüphesiz olan bu mücadele genel karakteri itibariyle zamanımızda da sürmekte ve basiret sahibi müminler bu durumu müşahede etmektedir.

Bazı kaynaklarda yer alan, "Allah, Mutaffifîn sûresini okuyan kişiye kıyamet gününde ağzı mühürlenmiş lezzetli bir içecek ikram eder" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 233) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, II, 726). Musa Öziş Mutaffifîn

Sûresi Tefsiri adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṭff” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 134-136; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 253; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 233; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XXXI, 101; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, IV, 483-487; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 726; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut 1421/2000, XXX, 384; İlyas Üzüm, “İlliyyîn”, DİA, XXII, 123-124.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUTAFZÂDE AHMED EFENDİ

(bk. AHMED EFENDİ, Mutafzâde).

MUTAHHARÎ, Murtazâ

(مرتضى مطهّري)

(1920-1979)

İran İslâm Devrimi'nin gerçekleşmesinde önemli rolü olan Şiî âlimi.

2 Şubat 1920'de Meşhed'e bağlı Ferîmân'da doğdu. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra 1932'de Meşhed'e gidip klasik medrese tahsili gördü. 1937'de Kum'a geçerek Havza-i İlmiyye'ye kaydoldu. On beş yıl kadar devam eden öğrenimi süresince Hüccet Kûhkamerî, Muhammed ed-Dâmâd, Mehdî el-Âştiyânî, Mirzâ Ali eş-Şîrâzî, Ahmed el-Hânsârî, Rızâ el-Gülpâyigânî ve Seyyid Sadreddin es-Sadr gibi âlimlerden ders aldı. 1941 yılından itibaren Humeynî'nin derslerine katılmaya başladı ve ondan fıkıh, felsefe, tasavvuf (irfan) alanlarında istifade etti. Şiî düşüncesi açısından önemli olan Molla Sadrâ'nın el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye (el-Esfârü'l-erbaʿa) ve Hâdî-i Sebzevârî'nin Şerḥ-i Manẓûme'si gibi temel metinleri okudu. Ayrıca Burûcirdî'den fıkıh tahsil ederek müctehid payesine ulaştı. 1950'lerde Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ile temas kurdu; başta İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eseri olmak üzere klasik İslâm felsefesiyle ilgili önemli metinleri inceledi ve bu metinlerin tartışıldığı programlara katıldı.

Temel İslâmî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerde de yetişen Mutahharî 1952'de Kum'dan ayrılıp Tahran'a geldi. Burada bir taraftan Uṣûl-i Felsefe adlı eserinin telifine devam ederken diğer taraftan Mervî Medresesi'nde ders okuttu. 1954 yılında Tahran Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi'nde İslâm düşüncesi alanında ders vermeye başladı. Bu yıllarda Tahran, Şîraz, Meşhed ve Abadan gibi şehirlerde konferanslara katıldı, yeni nesillere İslâmî konuları daha açık bir üslûpla anlatmaya çalıştı. Bu konuşmaların çoğu kitap halinde yayımlanarak geniş kitlelere ulaştırıldı. Mutahharî'nin İran şahı ve rejimi karşısındaki ilk kesin tavrı 15 Hurdâd ayaklanmasında (6 Haziran 1963) görüldü. Humeynî'nin tutuklanması üzerine başta Tahran ve Kum olmak üzere İran'ın büyük şehirlerinde halkın yaptığı gösteriler esnasında şah aleyhinde ateşli bir konuşma yaptı ve o akşam birçok âlimle

birlikte tutuklandı. Kırk üç günlük hapis hayatından sonra daha da güçlenmiş olarak mücadeleye devam etti. Devrimin taban bulmasında önemli faaliyetler gerçekleştiren Hüseyniyye-yi İrşâd teşkilâtıyla temasa geçti; 1965'lerde bu kurumun önde gelen isimlerinden biri oldu. Ancak kurumun diğer bir önemli ismi olan Ali Şeriatî ile fikrî ve siyasî anlaşmazlığı yüzünden ilişkilerini zaman içinde kesti. Humeynî'nin siyasî çizgisi etrafında mücadelesini sürdürdü. 1966 yılından itibaren zamanın değiştiği ve İslâm'ın bütün dönemleri kuşatan bir yapıya sahip olduğu düşüncesi etrafındaki sohbetleri büyük ilgi gördü ve kitap halinde basıldı. Mutahharî'nin 1965'te Necef'e gönderilen Humeynî ile ilişkilerini devam ettirmesi Humeynî'nin en önemli temsilcilerinden biri olarak anılmasına yol açtı. Humeynî'nin önderliğinde gelişen siyasî faaliyetin halk içinde giderek destek bulmasında konferans, yazı ve derslerinin büyük etkisi oldu. Devrimden birkaç ay önce Paris'te Humeynî'yi ziyareti esnasında Şûrâ-yı İnkılâb-ı İslâmî'yi kurma teklifi aldı. Gerek

şûranın kurulması gerekse devrimin başarıya ulaşması ve Humeynî'nin İran'a dönmesi sürecinde Humeynî ile devlet kurumları arasında koordinatör olarak görev yaptı. Murtazâ Mutahharî 1 Mayıs 1979 tarihinde devrim muhalifi Furkān grubu üyelerince girişilen suikast sonucu öldürüldü ve Kum şehrinde toprağa verildi (geniş bilgi için bk. Cevle, s. 141-190).

Ali Şeriatî ile birlikte İran İslâm Devrimi'nin fikrî şahsiyeti olarak kabul edilen Mutahharî, Havza-i İlmiyye ile üniversite, nazarî bilgilerle pratik hayat ve dinî ilimlerle aklî ilimler arasında bağlantı kurmayı başarmış bir âlimdir. Küçük yaştan itibaren felsefeye özel ilgi duymuş, yeni felsefî akımların yanı sıra eski İslâm filozoflarının metinlerini inceleyerek geniş bir birikim elde etmiştir. Bu birikimi fikrî ve irşadî nitelikli bütün eserlerine yansıtmıştır. Klasik İslâm felsefesinin eski Grek düşüncesinin devamı olmadığını ifade eden Mutahharî, bunun aksini iddia edenlerin İslâm felsefesinin kaynaklarını bilmediklerini söylemektedir. Mutahharî, felsefî ekoller olarak Meşşâîlik ve İşrâkīliğin yanında kelâm ekollerini ve tasavvufî hareketleri de zikretmektedir. Ona göre İslâm düşüncesindeki bu dört ekolü Molla Sadrâ kendi felsefesinde birleştirmiş ve buna Hikmeti Müteâliye adını vermiştir (İslâm İlimleriyle Tanışma, s. 161-174). Felsefî anlayışında Molla Sadrâ'nın çizgisini takip etmiştir. Bu sebeple bazı müellifler onun felsefeyle ilgili çalışmalarının iyi bir derlemeden ibaret olduğunu

söylemektedir (Zekî el-Mîlâd, s. 196).

Mutahharî'nin öne çıkan özelliği toplumsal problemlere karşı gösterdiği duyarlılıktır. Yirmi yıldan fazla süren yazı hayatında temel gayesinin İslâm'la ilgili olarak ortaya çıkan problemlere ve sorulara cevap vermek olduğunu söyleyen Mutahharî bir taraftan iyi yetişmiş kimselerin eksikliği, diğer taraftan Batı emperyalizminin tesiriyle dinin doğru biçimde anlatılamadığını, kendisinin bütün faaliyetinin bu alanda yoğunlaştığını belirtmektedir (ʿAdl-i İlâhî, s. 9-10). Onun bu çabası inanç, amel ve siyaset eksenli bütün yazılarında görülmektedir. Nitekim materyalizmle ilgili kitabında, konuyu teorik çerçevede ele almak yerine materyalizmin İran'da güçlenmesi karşısında duyduğu rahatsızlığı dile getirir ve eserini bu fikirleri çürütmek üzere telif ettiğini söyler (ʿİlel-i Girâyiş be Mâddîgerî, s. 1-5). Mutahharî çeşitli konuşmaları sırasında kendisine sorulan kader, şer problemi, müslüman olmayan iyi insanların uhrevî durumu gibi sorulara verdiği cevaplardan oluşan kitabında Şîa kelâmından yararlanmakla birlikte daha çok felsefî bakışı merkeze almış, belli bir esneklik içinde muhatapları geleneksel çizgi doğrultusunda aklî ve naklî açıdan ikna eden bir yöntem kullanmıştır (el-İnsân ve'l-ḳader, s. 62-65; ʿAdl-i İlâhî, s. 16-32, 151 vd., 307 vd.).

Toplumdaki değişim dinamikleriyle İslâm'ın değişmez ve değişebilir hükümleri arasındaki ilişkiler üzerine tahliller yapan Mutahharî, Caʻferî mezhebinin usulü çerçevesinde aklın şerʻî delillerden biri olduğunu, ictihad müessesesini canlı tutmak gerektiğini, vahyi gönderenle tabiattaki kanunları koyanın aynı yaratıcı olduğunu, dinin insanın temel ihtiyaçlarına uygun hükümler koyduğunu, bütün bunlar dikkate alındığında İslâm'ın ferdî ve içtimaî meseleleri çözmeye yeteceğinin anlaşıldığını belirtmiştir (Hâtemiyyet, s. 123-135). Siyasî düşünceleri itibariyle Mutahharî velâyet-i fakīh görüşünü benimsemiş ve Humeynî'nin önderliğinde bu görüşün yönetimde uygulanması sürecine önemli katkılar yapmıştır. Ona göre adalet, ancak İslâm'ın evrensel ilkeleriyle dengelenmiş durumdaki özgürlüklerin sağlanmasıyla gerçekleşir. Müctehidler, hayatın akışı içinde ortaya çıkan ihtiyaçları göz önünde bulundurarak gerekli çözüm yollarını bulmakla yükümlüdür. Diğer taraftan İslâm'ın ekonomik anlayışı sosyalizmden ve kapitalizmden farklı karakterde olup özel mülkiyete imkân veren fakat toplumsal adaleti de temin eden prensiplere sahiptir (geniş bilgi

için bk. Pîrâmûn-ı İnḳılâb-ı İslâmî, s. 23 vd., 77 vd., 122 vd., 140 vd.; ayrıca bk. Eliaçık, III, 247-251).

Eserleri. Devrimin merkezî şahsiyetlerinden biri olması sebebiyle Mutahharî'nin eserleri İran İrşad Bakanlığı bünyesinde oluşturulan tercüme heyeti tarafından Avrupa, Asya ve Afrika dillerine çevrilmiştir. Bu çevirilerin en azından bir kısmında Şiî unsurlarının azaltılması yönünde bir tasarruf görülmektedir. Başlıca çalışmaları şunlardır: 1. Uṣûl-i Felsefe ve Reviş-i Realisim. Felsefenin temel konularının ele alındığı bölümlerle Tabâtabâî'nin derslerindeki felsefî tartışmaların aktarıldığı bir kitaptır (I-IV, Kum 1332-1350 hş.). Eserin ilk bölümleri Türkçe'ye çevrilmiştir (Felsefe Dersleri, trc. Ahmet Çelik, I-II, İstanbul 1995-1999). 2. Dâstân-ı Râstân. Daha çok Şiî hadis kaynaklarından hareketle dikkat çekici olayların güzel bir üslûpla yorumlandığı bir kitaptır (I-II, Kum 1342 hş.; Doğruların Öyküsü, trc. Mehmet Kanar, baskı yeri yok, 1977; Tahran 1983). Esere 1966 yılında UNESCO tarafından ödül verilmiştir. 3. Niẓâm-ı Ḥuḳūḳ-ı Zen der İslâm. Bu çalışmada evlenme, boşanma, miras, geçici nikâh gibi konular etrafında gelişen tartışmalar aklî temellendirme çerçevesinde ele alınmaktadır (Kum 1345 hş.; Tahran 1369 hş., Arapça tercümesi Ḥuḳūḳu'l-merʾe fi'n-niẓâmi'l-İslâmî, trc. Haydar Âl-i Haydar, Küveyt 1406/1986). 4. ʿAdl-i İlâhî. Şîa'nın iman esaslarından biri olan adl ilkesiyle felsefedeki şer problemini tahlil eden bir eserdir (Kum 1349 hş.; Tahran 1372 hş.; Adl-i İlâhî, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1988). 5. ʿİlel-i Girâyiş be Mâddîgerî. İran'da materyalizme yönelme sebeplerini ele alan eser bu akımı aklî, felsefî ve dinî delillerle eleştirmektedir (Kum 1350 hş.; Materyalizme Eğilim Nedenleri, trc. Kasım Seyyidoğlu, İstanbul 1991). 6. Muḳaddime ber Cihânbînî-yi İslâmî. İslâm'ın sosyal yönünü tevhid temeli üzerinde ele alan bir çalışmadır (I-III, Kum 1357 hş.; Tahran 1372 hş.; Tevhidî Dünya Görüşü, I-II [mütercimi gösterilmemiş], İstanbul 1981). 7. İslâm ve Muḳteziyyât-ı Zamân. Müellifin İslâmî hükümlerin zamanla sınırlı olup olmadığı konusundaki sohbetlerinin kitap haline getirilmiş şeklidir (Tahran 1362 hş.; İslâm ve Değişim, trc. Burhanettin Dağ, Ankara 2000). 8. Mesʾele-i Ḥicâb. Kadının örtünmesine dairdir (Tahran 1368 hş.; Hicâb, trc. Mücteba Âmir, İstanbul 1999). 9. Ḥamâse-i Ḥüseynî. Kerbelâ Vak'ası ile ilgili halk arasındaki yanlış bilgilere dikkat çeken bir çalışmadır (Tahran 1368 hş.; Hüseynî Yiğitlik, trc. Hasan Kanaatlı, İstanbul 1991). 10. Âşinâyî be ʿUlûm-i İslâmî (Tahran 1369 hş.). Eserin mantık ve felsefeye ayrılan iki

bölümü Türkçe’ye çevrilmiştir (İslâm İlimleriyle Tanışma, trc. İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Grubu, Tahran 1997). 11. Ḫatm-i Nübüvvet. Bazı baskılarında Ḫâtemiyyet olarak da anılan eserde peygamberlik müessesesinin Hz. Muhammed’le sona ermesine bağlı olarak ortaya çıkan konular ve ulemânın dindeki rolü ele alınmaktadır (Tahran 1370 hş.; Hâtemiyyet, trc. Şamil Öcal, Ankara 1989). 12. İnsân ve Îmân (Tahran 1371 hş.). 13. Târîḫ ve Câmiʿa (Tahran 1372 hş.; Tarih ve Toplum, trc. Arif İrfanoğlu, İstanbul 1985). 14. Aḫlâḳ-ı Cinsî der İslâm ve Cihân-ı Ġarbî (Tahran 1372 hş.; İslâm’da ve Batı’da Cinsel Ahlâk, trc. M. Selâm, Tahran 1406/1985). 15. Felsefe-i Aḫlâḳ (Tahran 1372 hş.; Ahlâk Felsefesi, trc. Elmas-M. Recai, İstanbul 1990). 16. İnsân der Ḳurʾân (Tahran 1373 hş.; Kur’an’da İnsan, trc. Bahri Akyol, Tahran 1997). 17. Seyrî der

Eʾimme-i Eṭhâr ʿaleyhimüsselâm (Tahran 1373 hş.). 18. İnsân-ı Kâmil (Tahran 1373 hş.). 19. Taʿlîm ve Terbiyet der İslâm (Tahran 1373 hş.). 20. Cihâd (Tahran 1373 hş.). 21. Naẓarî be Niẓâm-ı İḳtiṣâd-ı İslâmî (Tahran 1374 hş.; İslâm İktisadının Felsefesi, trc. Kenan Çamurcu, İstanbul 1995). 22. Pîrâmûn-ı İnḳılâb-ı İslâmî. Müellifin İran İslâm Devrimi’yle ilgili yazı ve konuşmalarının bir araya getirilmiş şeklidir (Tahran 1374 hş.; İslâm Devrimi, trc. Ali Emiroğlu, İstanbul 1981). 23. ʿİrfân-ı Ḥâfıẓ. Hâfız-ı Şîrâzî’nin tasavvufî yorumlarını aktaran bir eserdir (Tahran 1374 hş.; Hâfızda İrfân, trc. Nihal Çankaya, İstanbul 1997). 24. İmdâdhâ-yi Ġaybî der Zengî-i Beşer. Dört konuşma ile gazetede yayımlanmış bir makalesinden oluşmaktadır (Tahran, ts.; Gaybi Yardımlar, trc. Fuat Alaybeyoğlu, İstanbul 1993). 25. Seyrî der Sîre-i Nebevî (Tahran 1378 hş.; eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yâdnâme-i Üstâd-i Şehîd, s. 435-552).

BİBLİYOGRAFYA

Murtazâ Mutahharî, ʿİlel-i Girâyiş be Mâddîgerî, Kum 1350 hş., s. 1-5; a.mlf., el-İnsân ve’l-ḳader (trc. M. Ali et-Teshîrî), Tahran 1404, s. 62-65; a.mlf., Ḥuḳūḳu’l-merʾe fi’n-niẓâmi’l-İslâmî (trc. Haydar Âl-i Haydar), Küveyt 1406/1986, s. 41 vd., 119 vd., 233 vd.; a.mlf., ʿAdl-i İlâhî (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1988, s. 9-10, 16-32, 151 vd., 307 vd.; a.mlf.,

Hâtemiyyet (trc. Şamil Öcal), Ankara 1989, s. 123-135; a.mlf., Pîrâmûn-ı İnḳılâb-ı İslâmî, Tahran 1374 hş., s. 23 vd., 77 vd., 122 vd., 140 vd.; a.mlf., İslâm İlimleriyle Tanışma, Tahran 1997, s. 161-174; a.mlf., Hicâb (trc. Müctebâ Âmir), İstanbul 1999, s. 17 vd., 65 vd., 132 vd.; M. Vâizzâde Horâsânî, "Seyrî der Zindegî-yi ʿİlmî ve İnḳılâbî-yi Üstâd-i Şehîd Murtażâ Muṭahharî", Yâdnâme-yi Üstâd-i Şehîd Murtażâ Muṭahharî (nşr. Abdülkerîm Sürûş), Tahran 1360 hş./1981, s. 319-380; "Fihristi Âşâr-i Üstâd-i Şehîd Murtażâ Muṭahharî", a.e., s. 435-552; Cevle fî ḥayâti'ş-şehîd Muṭahharî, Beyrut 1413/1992, s. 141-190, ayrıca bk. tür.yer.; Ali Rızâ Tahrânî, Tems̱îlât ve Teşbîhât der Âs̱âr-ı Üstâd-i Şehîd Muṭahharî, Kum 1375 hş., tür.yer.; Ali Devvânî, Ḫâṭırât-ı Men ez Üstâd-i Şehîd Muṭahharî, Tahran 1375 hş., tür.yer.; Ali Bâkī Nasrâbâdî, Remz-i Muvaffaḳıyyet-i Üstâd Muṭahharî, Kum 1377 hş., tür.yer.; a.mlf., Fihristi Mevżûʿî-yi Kütüb-i Üstâd Muṭahharî, Kum 1377 hş., tür.yer.; R. İhsan Eliaçık, İslâm'ın Yenilikçileri, İstanbul 2002, III, 234-259; Zekî el-Mîlâd, Mine't-türâs̱ ile'l-ictihâd, Dârülbeyzâ 2004, s. 173-199; J. G. J. Haar, "Murtaza Mutahharī (1919-1979): An Introduction to His Life and Thought", Persica, XIV (1991-92), s. 1-20; Hamid Algar, "Muṭahharī", EI[2] (İng.), VII, 762-763.

İlyas Üzüm

MUTARRAF

(المطرّف)

Secileri aynı olan kelimeler arasında vezin farklılığı bulunan seci türü

(bk. SECİ).

MUTARRİF b. ABDULLAH

(مطرّف بن عبد الله)

Ebû Abdillâh Mutarrif b. Abdillâh b. eş-Şıhhîr el-Haraşî el-Âmirî el-Basrî (ö. 95/713-14)

Muhaddis tâbiî.

Kardeşi Yezîd b. Abdullah'ın, kendisinin 21'de (642) doğan Hasan-ı Basrî'den on yaş büyük olduğunu, ağabeyi Mutarrif ile kendi arasında da on yaş fark bulunduğunu söylemesinden Mutarrif'in 2 (624) yılı civarında doğduğu anlaşılır. Babası, Benî Âmir b. Sa'saa'nın bir kolu olan ve halkının çoğu Basra'da yaşayan Benî Harîş'e mensup bir sahâbî idi. Resûl-i Ekrem'in huzuruna ilk defa Benî Âmir b. Sa'saa heyetiyle birlikte gelmiştir (Müsned, IV, 25). Resûlullah'ın arkasında namaz kılmış ve ondan hadis rivayet etmiştir. Kardeşi Yezîd b. Abdullah da Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden hadis nakletmiş ve rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Diğer kardeşi Hânî, Hânî'in oğlu Abdullah ve kendi oğlu Abdullah da makbul birer hadis râvisidir.

Mutarrif, Basra'nın meşhur kārii Âmir b. Abdükays'tan hıfzını tamamladı. Babasından başka Hz. Âişe, Hz. Ali, Hz. Osman, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zer el-Gıfârî, İmrân b. Husayn, Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Übey b. Kâ'b'dan olan rivayetleri ise mürseldir. Kendisinden kardeşi Yezîd, yeğeni Abdullah b. Hânî, Hasan-ı Basrî, Sâbit el-Bünânî, Katâde b. Diâme gibi tâbiîn muhaddisleri rivayette bulundu. İbn Sa'd Mutarrif'in sika, takvâ ve üstün edep sahibi, akıllı bir kimse; Ebü'l-Hasan el-İclî sika, tâbiînin en hayırlılarından biri, sâlih bir adam; İbn Hibbân el-Büstî ise Basra'nın âbid ve zâhidlerinden biri olduğunu söyler. Zehebî'ye göre Mutarrif İslâmiyet'in önemli şahsiyetlerinden biridir; ilim ve amelde önder, gönülleri etkileyen mânevî bir liderdir. Onun gönülleri etkilemesinde yaşama tarzı kadar vaazları da etkili olmuştur. Mutarrif b. Abdullah 95'te (713-14) vefat etti. 86 (705) yılında ve daha başka tarihlerde öldüğü de zikredilmiştir.

Mutarrif b. Abdullah, İslâm tarihinde büyük kargaşanın meydana geldiği bir dönemde yaşamakla birlikte bu tür olaylardan hep uzak durmuştur. Toplumu sarsan hadiseler ortaya çıktığında halkı uyarır, kendisi de evine çekilir, ortalık yatışıncaya kadar cuma namazına bile gitmezdi. Varlıklı bir kimse olan Mutarrif güzel söz söylemekle de ünlüydü. Kaynaklarda kendisine bu tür bazı sözler atfedilir: “İnsanların aklı yaşadıkları zamana göredir”; “Bana göre ilim ibadetten daha üstündür; dindarlığın en üstünü de vera‘dır”; “Bütün gece uyuyup sabahleyin bundan dolayı pişmanlık duymak sabaha kadar ibadet edip sabahleyin yaptığıyla övünmekten daha iyidir”; “Bütün dünya karşılığında bir defa bile yalan söylemek istemem”; “Âfiyette olup şükretmeyi belâya uğrayıp sabretmeye tercih ederim.” Mutarrif’e göre bir kimse kendini yüksek bir yerden aşağıya atıp, “Ne yapayım, kaderim böyleymiş” dememelidir. Kötülüklerden sakınıp iyi şeyler yaptığı halde istenmeyen bir durumla karşılaştığında ise Allah’ın yazdığından başka bir şeyin başına gelmeyeceğini bilmelidir. Esasen kul Allah ile şeytan arasında bir yerde durur. Eğer Allah Teâlâ kulunu tehlikelerden kurtarmak isterse kurtarır; eğer onu şeytana bırakırsa şeytan onu alıp götürür (Ebû Nuaym, II, 201-202).

Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Mutarrif’in babasından olan nakilleri Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde bulunmaktadır (IV, 24-26). İbn Hacer el-Askalânî el-İṣâbe’de onun biyografisine Hz. Peygamber zamanında doğan çocuklar bölümünde yer vermiştir (III, 478-479).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 24-26; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 141-146, 244-245; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 396-397; Müslim b. Haccâc, Ricâlü ʿUrve b. ez-Zübeyr (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî, MMLADm., XLIV/1 [1979] içinde), s. 140-141; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 80-84; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 198-213; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), III, 274-275; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 187-195; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 64-65; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 173-174; a.mlf., el-İṣâbe, III, 478-479; Ali

Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1978, III, 122-126; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, I, 299-323.

M. Yaşar Kandemir

MUTARRİF eş-ŞİHÂBÎ

(مطرّف الشهابي)

Mutarrif b. Şihâb b. Amr b. Abbâd eş-Şihâbî (ö. 459/1067)

Yemen’de kendi adıyla anılan Zeydî fırkasının kurucusu.

San‘a’nın güneybatısındaki Beytühanbas’ta dünyaya geldi. 390 (1000) yılında hocası Ali b. Mahfûz’dan ders aldığına göre IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında doğduğu söylenebilir. Hayatının ilk dönemlerini köyünde çiftçilikle geçirdi. Ardından San‘a’da

temel İslâmî ilimleri tahsil etti. Daha sonra Reyde’ye geçerek Zeydî âlimlerinden Ali b. Mahfûz’un yanında Zeydî kelâmı ve fıkhını öğrendi. Başlıca itikadî konularda Zeydî imamı Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in görüşlerini benimsedi. Bazı konularda mezhebin önde gelenleriyle tartışmalara girdi ve çok defa onları mağlûp etti.

Bir taraftan ilmî birikimini arttırırken diğer taraftan farklı düşünen çevrelerle fikrî mücadelelere giren Mutarrif, 401 (1010) yılı başlarında Mehdî-Lidînillâh unvanıyla imâmetini ilân eden Hüseyin b. Kāsım el-İyânî’ye ilk biat edenler arasında yer aldı ve onun evinde kalarak mücadelelerine destek verdi. Ancak imamın vefatından (404/1014) sonra kardeşi Ca‘fer’in Hüseyin el-İyânî’nin ölmeyip gaybete çekildiğini iddia etmesi üzerine onunla irtibatını kesti. Reyde’ye dönüp ders vermeye başladı ve çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Muhtemelen 420 (1029) yılından sonra dinî düşüncelerini başka bölgelere yaymak amacıyla hicret geleneğini başlattı. Kendisi de Senâ‘a giderek burada taraftarları için büyük bir cami ile bir külliye yaptırdı. Suleyhî Devleti ile mücadele eden Mutarrif, 445’te (1053-54) Ali b. Muhammed es-Suleyhî’nin Senâ‘ı ele geçirmesine sert tepki gösterdi. Hükümdarın gönlünü alma yönündeki tutumuna itibar etmediği gibi benimsediği İsmâilî-Fâtımî çizgi dolayısıyla onu kâfir ilân etti. Hayatının sonuna kadar Senâ‘da kaldı ve burada da birçok talebe yetiştirdi. Mutarrif’in çok dindar olduğu, zühd ve takvâya büyük önem verdiği

belirtilmektedir (Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, III, 94-101; Gochenour, s. 186-191).

Mutarrif eş-Şihâbî'nin, itikadî fikirleri temelde Zeydî imamı Hâdî-İlelhakk'a dayanmakla birlikte bizzat geliştirdiği farklı düşünceleri de bulunmaktadır. Bu düşüncelerin zümreleşmiş yapısını ifade eden Mutarrifiyye fırkası, Yemen Zeydîliği'nin tâli bir kolunu teşkil eder. Her ne kadar bazı müellifler fırkanın İmam Hâdî-İlelhakk'ın fikirlerini sistemleştirmesi bakımından Ali b. Mahfûz'a dayandığını, dolayısıyla fırkanın kurucusu olarak onun kabul edilmesi gerektiğini söylüyorsa da (Ahmed Abdullah Ârif, s. 178) İbn Mahfûz'un başarılı bir öğrencisi olması, yetiştirdiği talebelere bu bilgileri geliştirerek aktarması ve takvâya dayalı bir yaşayışla düşüncelerinin yayılmasında birinci derecede rol oynaması sebebiyle Mutarrif'in fırkaya adını vermeyi hak edecek bir konumda olduğu muhakkaktır.

Mutarrifiyye 150 yıldan fazla bir süre varlığını devam ettirmiştir. Ahmed eş-Şâmî fırkanın müstakil bir grup olarak 450 (1058) yıllarında ortaya çıktığını, 610'dan (1213) sonra bilhassa Zeydî Devleti'nin hükümdarlarından Mansûr-Billâh'ın aldığı sert tedbirlerle tarih sahnesinden çekildiğini ifade etmektedir (Târîẖu'l-Yemeni'l-fikrî, III, 97). Bu süre zarfında Mutarrifiyye, aralarında İbrâhim b. Ebû Heysem, Muhammed b. Alyân, Müsellim el-Lahcî, Yahyâ b. Hüseyin gibi âlimlerin de bulunduğu iki nesil boyunca Yemen'in değişik bölgelerinde birçok taraftar bulmuştur. Suleyhîler döneminde yoğun bir şekilde Fâtımî-İsmâilî propagandasına mâruz kalan ülkede Mutarrifî âlimler dâîlerin fikirlerini etkisiz hale getirmiş, Kur'an'ın açık âyetlerine dayanarak onların "zâhir-bâtın" teorilerini çürütmüş ve halkın Zeydî-i'tizâlî anlayışı benimseyip muhafaza etmesine önemli katkılar sağlamıştır. Gochenour, Mutarrifiyye'nin Zeydî düşüncesine yaptığı katkının üç açıdan önem taşıdığını söyler. Birincisi, Suleyhîler ile birlikte güçlü siyasî desteğe sahip bulunan İsmâilî dâîlerine karşı verdikleri etkili mücadele, ikincisi Zeydî doktrininin Yemen'in uç bölgelerine kadar ulaşmasına vesile olmaları, üçüncüsü de toplumun zayıf kesimini teşkil edip basit kabile hayatının içinden gelen ve aşağılanan kimseleri kazanmalarıdır (The Penetration of Zaydi Islam, s. 188).

Kelâm konularında diğer Zeydî grupları gibi Mu'tezile'ye dayanan

Mutarrifiyye ilâhî sıfatlar, cevher-araz, rızık ve ecel gibi meselelerde daha çok Bağdat Mu‘tezilesi’nin anlayışını benimsemiştir. Ahmed eş-Şâmî, Mutarrifiyye’nin kendine has kelâmî görüşlerini akıl anlayışı, rızık ve kelâmullah olmak üzere üçe ayırır. Buna göre akıl, Allah’ın idrak edilecek şeyleri algılamak üzere insanın kalbine koyduğu araz değil bizzat bu yeteneğin kendisidir. Kişinin gayri meşrû yoldan elde ettiği mallar onun için rızık olmayıp bir çeşit gasptır; dolayısıyla âsi için mal söz konusu değildir. Kur’an harf ve ses olmaksızın Allah’ın meleğe ilkā ettiği bir mânadır (Târîḫu’l-Yemeni’l-fikrî, III, 102-103). Diğer taraftan fırkanın kişinin değerinin soyuna değil ameline bağlı olduğu düşüncesine vurgu yaptığı, Mu‘tezile’nin Cübbâiyye kolu tarafından savunulan biçimiyle atom nazariyesini reddettiği, bazı Zeydî gruplarınca hastalıkların imtihan vesilesi sayılması gerektiği şeklindeki değerlendirmeyi benimsemeyip bunları kişinin içinde yaşadığı şartların tabii sonucu olarak gördüğü nakledilmektedir (Mevsûʿatü’l-Yemeniyye, II, 871-872).

Kaynaklarda Mutarrifiyye’nin önemli şairler yetiştirdiği, fırkanın ileri gelenlerinin dünyevî hırs ve arzulardan uzak olduğu, fırka mensupları arasında şefkat ve dürüstlüğü esas alan bir dayanışma ruhunun hâkim bulunduğu, kelâmî konuların doğru anlaşılmasına önem verdikleri, diğer taraftan o günkü şartlarda tabii ilimlere ve bilhassa matematiğe ilgi gösterdikleri belirtilmektedir (Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, III, 98).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Kāsım, Ṭabaḳātü’z-Zeydiyyeti’l-kübrâ: Bulûġu’l-murâd ilâ maʿrifeti’l-isnâd (nşr. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh), Amman 1421/2001, II, 1125; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Târîḫu’l-Yemeni’l-fikrî fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, III, 82-121; Ahmed Abdullah Ârif, Muḳaddime fî dirâseti’l-itticâhâti’l-fikriyye ve’s-siyâsiyye fi’l-Yemen, Beyrut 1411/1991, s. 178-187; Ahmed el-Hüseynî, Müʾellefâtü’z-Zeydiyye, Kum 1413, I, 236; Ali Muhammed Zeyd, “el-Muṭarrifiyye”, Mevsûʿatü’l-Yemeniyye, San‘a 1412/1992, II, 870-873; D. T. Gochenour, The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen (doktora tezi, 1984),

Harvard University, s. 186-201; İsmâil b. Ali el-Ekva‘, Hicerü’l-ʿilm ve maʿâḳılüh, Beyrut 1416/1995, I, 165-169; W. Madelung, “Muṭarrifiyya”, EI^2 (İng.), VII, 772-773.

İlyas Üzüm

MUTARRİFİYYE

(المطرّفيّة)

Mutarrif eş-Şihâbî’ye (ö. 459/1067) nisbet edilen bir Zeydî fırkası

(bk. MUTARRİF eş-ŞİHÂBÎ).

MUTARRİZÎ

(المطرّزي)

Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, sözlükçü.

538 (1143) yılında Hârizm'in merkezi Cürcâniye'de (Gürgenç) doğdu. Hârizmşahlar Devleti'nin parlak döneminde yaşadı. Mutarrizî nisbesi atalarından birinin elbise nakışı, sırma ve sim işlemeciliğiyle meşgul olmasından gelmiştir. el-Muġrib adlı eserindeki bir kayıttan hareketle ("ġvr" md.) Hârizm Türkçesi'ni bildiği ve büyük bir ihtimalle Türk asıllı olduğu sonucuna varılmaktadır. Başta babası olmak üzere Zemahşerî'nin öğrencisi Muvaffak

b. Ahmed el-Mekkî, yine onun öğrencisi Muhammed b. Ebü'l-Kāsım el-Bakkālî'den ve diğer birçok âlimden dil, edebiyat, sözlük, fıkıh, tefsir, mantık alanında dersler aldı. Muhammed b. Ali et-Tâcir'den hadis dinledi. Zemahşerî'nin öldüğü yıl aynı yerde doğduğundan "halîfetü'z-Zemahşerî" diye tanındı (Yâkūt, XIX, 212). İtikadda Mu'tezilî, amelde Hanefî olan Mutarrizî hacca giderken Bağdat'a uğradı (601/1204-1205), burada bir süre kalarak şehrin ileri gelen âlimleriyle tartışmalar yaptı, dil ve edebiyat dersleri verdi. İyi bir eğitimci olduğu anlaşılan ve Arap dilini kolayca öğretmek için eser yazan Mutarrizî oğlu Cemâleddin Ali'ye önce Kur'an'ı ezberletti, ardından Arap dilinde çok geçen kelimelerle eş anlamlılara dair el-İḳnâʿ adlı bir risâle yazıp okuttu. Daha sonra Arap gramerinin temel konularını özlü bir biçimde anlatan el-Miṣbâḥ adlı eserini yine onun için kaleme aldı. Öğrencileri arasında Hanefî fakihi Şemsüleimme el-Kerderî ile nahiv ve fıkıh âlimi Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî bulunmaktadır. 21 Cemâziyelevvel 610 (8 Ekim 1213) tarihinde Hârizm'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Muġrib fî tertîbi'l-Muʿrib. Hanefî fıkıh kitaplarında geçen garîb kelime ve tabirlerin açıklandığı geniş bir çalışması olan el-Muʿrib fî

luġati’l-fıḳh adlı eserinin yeniden gözden geçirilip düzenlenmesi, kısaltılması ve bazı eklemelerin yapılmasıyla meydana getirilmiştir. Zemahşerî’nin Esâsü’l-belâġa’sında olduğu gibi kelimeler köklerinin ilk iki harfine göre alfabetik sıralanmış, kökü üç harften fazla olanlarda son harf de alfabetik dizime tâbi tutulmuştur. Önceden açıklanan kelimelerde atıf yapılmak suretiyle tekrardan kaçınılmıştır. Ancak kökün ilk iki harfine göre atıf yapılması atıf yerini bulma güçlüğü doğurduğu gibi çok defa atıf yerinde bilgi bulunmamaktadır. Nakillerde görüş sahiplerinin isimlerinin açık bir şekilde belirtilmemiş olması sözlüğün eksik yanlarından biridir. Bununla birlikte Lisânü’l-ʿArab ve el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ gibi sözlüklerde yer almayan mânaları içermesi eserin önemini arttırmaktadır. el-Muġrib âyet, hadis, şiir, sahâbe ve fukaha kavilleri, muarreb kelimeler, Farsça kelimeler, yer adları, şahıs isimleri ve emsale dair açıklamaların yoğun şekilde geçmesiyle ansiklopedi niteliği taşıyan bir eserdir. Müellif Halîl b. Ahmed’in el-ʿAyn, İbnü’s-Sikkît’in Iṣlâḥu’l-manṭıḳ, Câhiz’in Kitâbü’l-Ḥayevân, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî’nin en-Nebât, İbn Düreyd’in el-Cemhere, Fârâbî’nin Dîvânü’l-edeb, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa, İbn Fâris’in Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ ve Zemahşerî’nin Esâsü’l-belaġa gibi otuza yakın sözlük, dil, edebiyat ve hadis kitabını kaynak olarak kullanmıştır. Eserin sonunda fakihler için gerekli olan temel gramer bilgilerini kapsayan bir risâleye de (Risâle fi’n-naḥv) yer verilmiştir. Bu yöntemi Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (el-Miṣbâḥu’l-münîr) ve Fîrûzâbâdî de (el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ) kullanmıştır. el-Muġrib, ilk defa Hindistan’da basılmış (I-II, Haydarâbâd 1328) daha sonra Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (I-II, Haleb 1399/1979) ve Dârü’l-kitâbi’l-Arabî de (ts.) neşretmiş, M. Sadi Çöğenli doktora çalışması olarak tahkikini yapmıştır (1986, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi). 2. el-Miṣbâḥ fi’n-naḥv. Oğlu Cemâleddin Ali’ye Arap dilini öğretmek amacıyla Abdülkāhir el-Cürcânî’nin Miʾetü ʿâmil, el-Cümel fi’n-naḥv ve et-Tetimme adlı gramer kitaplarından ihtisar ederek meydana getirdiği bir gramer kitabıdır. Eser nahiv terimleri, lafzî-kıyasî âmiller, semaî âmiller, mânevî âmiller, fusûl fi’l-Arabiyye şeklinde beş bölümden ve bir hâtimeden oluşmaktadır. el-Miṣbaḥ defalarca basılmıştır (Leknev 1261; nşr. Abdülhamîd es-Seyyid Tâlib, Kahire 1970; nşr. Makbûl Ali en-Ni‘me, Beyrut 1414/1993; nşr. Yâsîn Mahmûd el-Hatîb, 1417/1997). Kitabın elli kadar şerh ve hâşiyesiyle birçok manzum şekli mevcuttur (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1710; Brockelmann, I, 294). Bunlardan Tâceddin el-

İsferâyînî'nin el-Miftâḥ adlı şerhinden telhisle kaleme aldığı eḍ-Ḍavʾ şerḥu'l-Miṣbâḥ'ı ile (Leknev 1850) Hasan Paşa Niksârî'nin (İbn Alâeddin el-Esved) el-İftitâḥ fî şerḥi'l-Miṣbâḥ'ı (nşr. Ahmed Hâmid, Nablus 1411/1990; doktora tezi, 1989, Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul) basılmıştır. Tâceddin el-İsferayînî'nin el-Miftâḥ ve Hacı Baba et-Tosyavî'nin Ḫulâṣatü'l-iʿrâb adlı şerhleri ile Muslihuddin Sürûrî'nin şerhi meşhurdur. 3. el-Îżâḥ şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (Tahran 1270; Tebriz 1272; nşr. Hamed b. Nâsır ed-Dahîl, Riyad 1402/1981). Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı Îżâḥu'l-burhân fî ʿilmi'l-meʿânî (Lâleli, nr. 3668/1) adlı eser müstakil bir çalışma olmayıp bu şerhin mukaddimesidir. 4. Zehrü'r-rebîʿ fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Risâle fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân) (Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, I, 205). 5. Beyânü'l-iʿcâz fî sûreti "Ḳul yâ eyyühe'l-kâfirûn" (nşr. Hamed b. Nâsır ed-Dahîl, Riyad 1412/1992). 6. Risâle fî Fesri'l-mevlâ ve ḥaṣri maʿânih ve'l-keşf ʿan ḥaḳīḳati ma ḳīle fîh (nşr. Hamed b. Nâsır ed-Dahîl, Riyad 1412/1991). "Mevlâ" kelimesinin etimolojisiyle çeşitli anlamlarına dairdir. 7. el-İḳnâʿ limâ ḥuviye taḥte'l-ḳınâʿ.

Oğluna Arap dilini öğretmek için yazdığı eş anlamlı kelimeler sözlüğüdür (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2688; Brockelmann, I, 294). Mutarrizî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Muʿrib fî luġati'l-fıḳh, Muḫtaṣaru Iṣlâḥi'l-manṭıḳ, Zehrü'r-rebîʿ fî ʿilmi'l-bedîʿ, er-Risâle (bk. el-Muġrib, "ʿatk" md.), el-Muḳaddimetü'l-Muṭarriziyye fi'l-manṭıḳ. Bu eser Muhammed b. Ali el-Mutarrız'a (ö. 456/1064) ait olan el-Muṭarrize (el-Muḳaddimetü'l-Muṭarriziyye) adlı eserle karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-Muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, "ġvr", "ʿatk" md.leri, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-15; a.e., Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), giriş, s. 5-14; a.mlf., el-Miṣbâḥ fi'n-naḥv (nşr. Makbûl Ali en-Ni'me), Beyrut 1414/1993, s. 47-49, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-34; a.e. (nşr. Yâsîn Mahmûd el-Hatîb), Beyrut 1417/1997, Mâzin Mübarek'in takdimi, s. 5-8, neşredenin girişi, s.

9-27; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 212-213; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 339-340; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 369-371; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 182-183; Bedreddin ez-Zerkeşî, ʿUḳūdü’l-cümân ʿalâ Vefeyâti’l-aʿyân, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4434, vr. 334b; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 79; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 311; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye fî terâcimi’l-Ḥanefiyye, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3391, vr. 433a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1710, 1747-1748, 1804; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 218-219; Brockelmann, GAL, I, 293-294; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, I, 205; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 108; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 454; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 450-451; Îsâ İskender el-Maʻlûf, “el-Muġrib fî tertîbi’l-Muʿrib”, MMİADm., XVI/1-2 (1941), s. 58-65; R. Sellheim, “al-Muṭarrizī”, EI² (İng.), VII, 773-774.

M. Sadi Çöğenli

MUTASARRIF

(متصرّف)

Osmanlı taşra teşkilâtında sancak veya livânın mülkî âmiri için kullanılan unvan.

Osmanlı idarî teşkilâtında “herhangi bir makam, görev veya memuriyeti elinde bulunduran, tasarruf eden” kişi anlamına gelir. Bu tabir ayrıca vekille unvan sahibini birbirinden ayırmak, mâlikâne, has ve timara sahip olmak mânasında sıkça kullanılmıştır. İlmiye teşkilâtında kadılığa bilfiil getirilenler de mutasarrıf şeklinde anılmıştır. Kelimenin “sancağa veya livâya gönderilen idareci” anlamını kazanması XVII. yüzyıl başlarından itibaren meydana gelen gelişmelerle ilgilidir. Sosyoekonomik değişimler taşra idarî yapısının büyük ölçüde farklılaşmasına, yönetimde beylerbeyi *vali ve sancak beyi* mirlivâlardan ayrı olarak mutasarrıf, mütesellim, muhassıl, voyvoda ve âyan gibi yönetim silsilesinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

XVII. yüzyılda hem merkezî idare hem eyalet ve sancak yönetimi klasik şeklinden tamamen farklılaşmaya başladı. Timar sistemi önemini yitirip merkezdeki vezir sayısı artınca sancakların arpalık yöntemiyle vezirlerin tasarrufuna verilmesi uygulaması ortaya çıktı. Buna paralel olarak beylerbeyilik ve sancak beyliğine enderun halkından tayin yapılması usulü gevşedi. Böylece taşra idaresinde yerli âyan ve mütegallibenin etkisi daha da arttı. İdarecilerin emrinde bulunan kapı halkı sayısındaki sınırlamanın kaldırılması güçlü mahallî idarecilerin ortaya çıkmasına yol açtı. Aynı süreçte merkezdeki vezirler, tasarruf ettikleri sancaklara bizzat gitmek yerine vekil olarak mütesellim / kaymakam göndermeye başladılar. XVIII. yüzyılda bu sistem iyice yaygınlaştı. Yüzyılın başlarından itibaren eyalet ve sancaklar ya mîrî mukātaa haline getirilerek iltizam yoluyla veya arpalık ve mâlikâne uygulamalarıyla verildi. Ortaya çıkan yeni şartlardan dolayı mutasarrıf tabiri sadece sancağı değil aynı zamanda eyaletleri tasarruf eden paşalar için de kullanıldı. Nitekim XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılda eyalet tevcihatında mutasarrıf kelimesine sıkça rastlanır (Başar, s.

34-305). Bilhassa Nizâm-ı Cedîd sürecinde yapılan düzenlemelerle mutasarrıf tabiri taşra idaresinde yerleşti.

Mutasarrıf tayinine dair ilk ciddi düzenleme III. Selim döneminde (1789-1807) gerçekleşti. Eyalet sistemindeki aksamaları yakından takip eden padişah öncelikle idarecilerin bizzat görev yerlerine gitmeleri hususu üzerinde durdu ve vezir sayısıyla eyalet sayısı arasındaki orantısızlığın giderilmesi için uğraştı; vali ve mutasarrıf tayinlerindeki iltimas ve rüşvetle mücadele ederek tayinlerde câize uygulamasını sınırlamaya çalıştı. Sık sık görev yeri değiştirme usulünü terkedip en az üç, en fazla beş yıl görevde kalma esasını koydu (Karal, s. 109-121). II. Mahmud çoğunluğu önce mukātaat, ardından mansûre hazinesine bağlı olan sancakların yönetimine mutasarrıf veya onun yerine mütesellim, bazı sancaklara da muhassıllar gönderdi. Doğuda meselâ Muş gibi sancaklarda klasik dönemden itibaren süregelen yurtluk-ocaklık sistemi muhafaza edilerek mutasarrıflığa ekber evlât tayini âdeti sürdürüldü (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 3392, 6681; BA, HH, nr. 23039).

Padişahın onayıyla tayin edilen mutasarrıflar için her yıl tevcihat defterleri hazırlanır, ibkā, azil ve yeni tayin muameleleri gerçekleştirilirdi. Birden çok sancağı tasarruf eden mutasarrıflar yerlerine merkezî hükümetin tasdikiyle mütesellim gönderebilirdi (BA, MD, nr. 214, s. 8, 23, 55). Tayinler yapılırken bölgenin özel şartları, sancağın güvenliği, mutasarrıfın önceki görevinde gösterdiği başarılar ve halka karşı tavırları dikkate alınırdı. Islahat dönemlerinde mutasarrıf tayinlerinde yeni kriterler ortaya çıktı. Meselâ Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulacağı sancak mutasarrıfının, yeni ordu ve Kaptanpaşa eyaleti sancaklarından birine tayin edilecek mutasarrıfın donanma konusunda bilgili olması gerekiyordu (BA, MD, nr. 234, s. 50; nr. 240, s. 306, 365-366).

Mutasarrıfın veya mütesellimin tayin emri yörenin önde gelenlerine okunur ve mahkeme siciline kaydedilirdi. Mutasarrıflar maaş ve personel giderlerini sancak ahalisinden imdâd-ı hazariyye, imdâd-ı seferiyye ve âidât-ı muayyene isimleri altında tahsil ettikleri vergiden karşılar, ancak bazan belirlenenden fazlasını toplayıp halka zulmetmeleri şikâyetlere sebep olurdu. Tayin edilen mutasarrıfın hemen görev yerine gitmesi istenir ve ihmali görülenler hakkında soruşturma açılırdı. Mutasarrıflar görevlerini

“saray” denilen konaklarında görürlerdi. Sancak divanı toplantılarının yapıldığı bu sarayların inşası, tamiri ve bazı giderleri için gerekli para ahaliden toplanırdı. Mutasarrıfların devlet merkezindeki işleri kapı kethüdâları tarafından görülürdü. Yaş haddinden veya başka sebeplerle emekli olan mutasarrıflara aylık tahsisi yapılırdı. Mutasarrıfların öncelikli görevi asayişi temin etmek ve vergileri toplamaktı. Ayrıca emlâk-i hümâyunu idare etmek, sancağı şenlendirmek, halka iyi muamele etmek, bölgesini düşmandan korumak ve sefer durumunda maiyetiyle birlikte savaşa katılmak diğer önemli vazifelerindendi. Sancaklardaki inşaat ve bayındırlık işleri, bazı dinî ve içtimaî yapıların ve su yollarının tamiri de görevleri arasındaydı.

Tanzimat’tan sonra mutasarrıflardan Tanzimat usulünün eksiksiz tatbiki ve her sınıf ahaliye eşit muamele etmeleri istendi. 28 Kasım 1852 tarihli bir fermanla düzenlenen vali ve mutasarrıfların yetkileri 22 Eylül 1858 tarihli tâlimatla genişletildi (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2299). Tanzimat’la beraber müstakil mutasarrıflık sistemi

yaygınlık kazandı. Bir eyalete bağlı bulunmayan ve mutasarrıf tarafından yönetilen sancaklar doğrudan merkeze bağlıydı. 1864’te vilâyet düzenlemesine kadar muhtelif tarihlerde Sivas, Amasya-Çorum, Rumeli, İşkodra, Üsküp, İzvornik, Hersek, Tuzla, Niş, İskenderiye, Tırhala, Ankara, Biga, Karesi, Canik, Bozok, Kudüs, Basra, Lazistan, Musul, Bağdat, Kars, Kıbrıs, Maraş, Yemen, Filibe, Sofya, Kocaeli, Rakka, Edirne, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Adana, Kastamonu, Harput, Şehrizor, Tulçı, Van, Vidin, Yenipazar, Erzincan, Bingazi, Prizren ve Hudâvendigâr müstakil mutasarrıflık olarak yönetildi. Müstakil mutasarrıflar valilerin yetkilerini haizdi (Onar, II, 697-715). 1861’de teşkil edilen ve hıristiyan bir mutasarrıfça yönetilen Cebelilübnan mutasarrıflığıyla 1878’de oluşturulan Şarkî Rumeli vilâyeti bünyesindeki sancak mutasarrıflıkları farklı statüdeydi. Bu tür mutasarrıflıklar eyâlât-ı mümtâze sistemi içerisinde ele alınmalıdır (Ortaylı, s. 51-53).

Sancak idarecisi olarak mutasarrıflığın kesin biçimde kurumsallaşması 1864 Vilâyet Nizamnâmesi ile oldu ve eyalet yerine vilâyet sistemine geçildi (Düstur, Birinci tertip, I, 608-624). Sancağın idaresi mutasarrıfa verildi (BA, A.MKT.MHM, 386/57; BA, İ.MVL, 25823). 1867’de yapılan

düzenlemeden sonra yeni mutasarrıflıklar oluşturuldu (BA, A.MKT. MHM, 387-A/35). Bu dönemde mutasarrıfların merkezdeki işlerini gören kapı kethüdâları dâimî memur statüsüne geçirildi (Lutfî, XI, 100-101). 1871'de neşredilen nizamnâmeyle 1864 nizamnâmesi geliştirildi ve bilhassa maaş ve harcırah konusu yeniden düzenlendi. İstanbul'a bağlı olmak üzere özel idareye sahip Beyoğlu, Üsküdar, Çatalca ve İzmit mutasarrıflıkları kuruldu (Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi [1290], s. 133; [1297], s. 179-180). Kānûn-ı Esâsî'nin ilânının ardından 1877'de yeni bir yönetim yapılanması öngörüldüyse de uygulanamadı. Ancak toprak kayıpları sebebiyle mülkî taksimat yeniden düzenlenip bütün sancaklar Dâhiliye Nezâreti'ne bağlandı. 1908'de vilâyetlerde tensikata gidilerek bazı mutasarrıflıklar lağvedildi (BA, DH. MUİ, 13/2/25, 15/1/34). Sancaklar nüfuslarına göre sınıflandırıldı ve mutasarrıf maaşları buna göre belirlendi (BA, DH. EUM. MH, 81/78, 82/17; BA, DH. MUİ, 10/1/12).

1913'te yayımlanan vilâyetlere dair geçici bir kanuna göre (Düstur, İkinci tertip, V, 186-216) müstakil mutasarrıflıklar Urfa, İzmit, İçel, Eskişehir, Bolu, Teke (Antalya), Canik, Çatalca, Cebelilübnan, Zor, Asîr, Kudüs, Karesi, Kal'a-i Sultâniyye, Kayseri, Karahisarısâhib, Kütahya, Menteşe (Muğla), Maraş, Niğde ve Medîne-i Münevvere idi (Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, [1333-1334], s. 724-814). 1914'te Cebelilübnan'ın imtiyazları kaldırıldı.

Tanzimat'tan sonra livâda valinin temsilcisi ve umumi idare ve asayişten birinci derecede sorumlu olan mutasarrıflar yemin ederek göreve başlardı. Vali Dahiliye Nezâreti'nden mutasarrıfın azlini isteyebilirdi. Nezâret azil gerekçesini yeterli görmezse konuyu bir ay içerisinde Şûrâ-yı Devlet'e havale ederdi. Burada dosyanın iki ay zarfında sonuçlandırılması zorunluydu. Vali azil talebine bir ay içerisinde cevap alamazsa mutasarrıfı azledebilirdi (BA, DH. MUİ, 104/1/24). Görevinden ayrılan mutasarrıf yaptığı icraatlar ve yapılması gerekenler hakkında nezârete bir rapor sunardı (BA, DH. İD, 32/1/10).

Mutasarrıflar çok zaruri durumlar hariç doğrudan merkezle yazışamaz, ancak vali aracılığıyla haberleşebilirdi. Validen aldığı emir ve tâlimatı livâda uygular ve yeni kanun ve nizamları ilân ederdi. İhtiyaç duyduğu bazı memurları tayin edebilir, maiyetindeki memurları cezalandırabilir veya

azledebilirdi. Her yıl livâyı teftiş eder ve sancağın meselelerinin tesbit edildiği ve masrafların devletçe karşılandığı bu teftişin zamanını valiyle birlikte belirlerdi (BA, DH. EUM. LVZ, 51/52). Sancak dahilindeki belediyelerin teftişi de mutasarrıfın göreviydi. Mutasarrıf sancağın bütçesini hazırlar, vilâyet vasıtasıyla merkeze yollar ve onaylanıncaya kadar eğitim ve sağlık gibi âcil ihtiyaçlar dışında harcama yapmazdı. Sancakta tahsisatı gerçekleşen her türlü inşaat ve tamirata nezaret eder, ayrıca sancakta meydana gelen vukuatın istatistiğini düzenli biçimde Dahiliye Nezâreti'ne yollardı.

Mutasarrıfın başkanlığında toplanan ve istişârî niteliği bulunan livâ idare meclisi mutasarrıfın havale ettiği evrak hakkında mütalaa beyan ederdi. Meclisin tabii üyeleri mutasarrıf, nâib, muhasebeci, tahrirat müdürü, nâfia mühendisi, ziraat memuru, müftü ve gayri müslim cemaatlerin ruhanî liderleriydi. Ayrıca dört yıl müddetle görev yapmak üzere seçilen dört üyesi daha vardı. Livâda güvenliği jandarma ve polis sağlardı. Mutasarrıf, bunların yeterli olmaması durumunda valiye bilgi vermek şartıyla askerî kuvvete başvurabilirdi (Muslihuddin Âdil, s. 411-417; Mustafa Şeref, s. 108-120).

1921 Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu ile kazada kaymakam idaresi benimsendi (Düstur, Üçüncü tertip, I, 139). Bununla birlikte müstakil mutasarrıflıklar bir süre daha varlığını sürdürdü (BA, DH. EUM. VRK, 24/54). Cumhuriyet'in ilânından sonra vilâyet teşkilâtına dair yapılan düzenlemelerle mutasarrıf tabirinin idarî mânada kullanımına son verilmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 214, s. 8, 23, 27, 44, 55; nr. 234, s. 50; nr. 238, s. 67; nr. 240, s. 306, 365-366; nr. 253, s. 4, 5, 19, 21, 22, 31, 35-36, 78, 113; nr. 254, s. 37, 38; nr. 256, s. 16-17, 53, 136-137; nr. 257, s. 20, 23, 37, 77, 164; nr. 260, s. 42, 242, 243; nr. 262, s. 21-22, 23, 28, 57; nr. 263, s. 25, 32; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 866, 895, 906, 949, 990, 1135, 1154, 1200, 1201, 1221, 1253,

1271, 1296, 1306, 1377, 1408, 1420, 1750, 2299, 2315, 2529, 2651, 2707, 2823, 3323, 3392, 3543, 3609, 3699, 3820, 4932, 4934, 5363, 5527, 5602, 6681, 8144, 13120, 15665, 17203; BA, Cevdet-Maliye, nr. 7977, 7839; BA, HH, nr. 16849, 21821, 23039, 23342, 23561, 23635, 23656, 25147, 26708/A, 29195; BA, İrâde-Dahiliye, nr. 44126; BA, A. MKT. MHM, 386/57, 387-A/35; BA, DH. EUM, 156/6; BA, DH. EUM. 7. Şb., 2/56; BA, DH. EUM. AYŞ, 11/132, 60/15; BA, DH. EUM. LVZ, 39/106, 47/103/C, 51/52; BA, DH. EUM. MEM, 43/47; BA, DH. EUM. MH, 81/78, 82/17, 207/21, 225/15, 233/2; BA, DH. EUM. VRK, 24/54; BA, DH. İD, 32/1/10, 185/1/158; BA, DH. KMS, 44/1/2, 59/1/49, 60/1/3; BA, DH. MB. HPS, 10/18, 31/64; BA, DH. MUİ, 10/1/12, 13/2/25, 15/1/34, 104/1/24; BA, DH. UMVM, 26/26, 61/75, 77/32, 86/16, 93/41, 93/49, 93/53, 159/71,159/73; BA, İ.MVL, 25823; BA, MV, 213/66; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1290), s. 133; (1297), s. 179-180; (1333-1334), s. 724-814; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 608-624, 625-651; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1332, V, 186-216; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1953, I, 139; Cuinet, I-IV, tür.yer.; Lutfî, Târih, IX, tür.yer.; X, 100-101; XI, 100-101; a.e. (haz. Yücel Demirel), İstanbul 1999, VI-VIII, 1059-1204; Muslihuddin Âdil, Mukayeseli Hukūk-ı İdâre Dersleri, Selânik 1327, s. 411-417; Mustafa Şeref, Hukūk-ı İdâre-i Vilâyet, İstanbul 1329, s. 108-120; Sıddık Sami Onar, İdare Hukukunun Umumî Esasları, İstanbul 1966, II, 697-715; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Weisbaden 1976, s. 25-274; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete, 1550-1650, İstanbul 1978, s. 29-124; Musa Çadırcı, “Osmanlı İmparatorluğunda Eyalet ve Sancaklarda Meclislerin Oluşturulması (1840-1864)”, Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur’a Armağan, Ankara 1985, s. 257-277; a.mlf., Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 10-27, 34-72, 190-197, 203-272; a.mlf., “II. Mahmut Döneminde Mütesellimlik Kurumu”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1970), s. 287-296; a.mlf., “Tanzimat’ın İlânı Sıralarında Türkiye’de Yönetim (1826-1839)”, TTK Belleten, LI/201 (1988), s. 1215-1240; Enver Ziya Karal, Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları, Ankara 1988, s. 109-121; Tuncer Baykara, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu’nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 81-143; Fahameddin Başar, Osmanlı Eyalet Tevcihâtı, Ankara 1997, s. 34-305; Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında

Osmanlı Devletinin İdari Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, s. 23-41; Ahmet Şerif, Anadoluda Tanin (haz. M. Çetin Börekçi), Ankara 1999, I, tür.yer.; İlber Ortaylı, Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880), Ankara 2000, s. 51-53, 63-64, 80-84; C. E. Farah, “Necip Paşa and the British in Syria 1841-1842”, Ar.Ott., II (1970), s. 15-153; Yücel Özkaya, “XVIII. Yüzyılda Mütesellimlik Müessesesi”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1970), s. 369-385; a.mlf., “Kaymakam”, DİA, XXV, 84; R. B. Satloff, “Prelude to Conflict: Communal Interdependence in the Sanjak of Alexandretta 1920-1936”, MES, XXII/2 (1986), s. 150-151; Halil Sahillioğlu, “Osmanlı Döneminde Irak’ın İdarî Taksimatı” (trc. Mustafa Öztürk), TTK Belleten, LIV/211 (1991), s. 1233-1257; C. K. Neumann, “Selânik’te Onsekizinci Yüzyılın Sonunda Masarif-i Vilâyet Defterleri: Merkezî Hükûmet, Taşra İdaresi ve Şehir Yönetimi Üçgeninde Malî İşlemler”, TED, sy. 16 (1998), s. 69-97; Sabahattin Özel, “Milli Mücadele’de İzmit Mutasarrıflarının Faaliyetleri”, a.e., sy. 16 (1998), s. 121-158; Gülden Sarıyıldız, “Tanzimat ve Osmanlı Bürokrasisinde Yemin Müessesesi”, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, I/ 1, İstanbul 2002, s. 251-265; J. Deny, “Sancak”, İA, X, 186-189; C. V. Findley, “Muṭasarrif”, EI^{2} (İng.), VII, 774-775; Özcan Mert, “Âyan”, DİA, IV, 195-196; Halil İnalcık, “Eyalet”, a.e., XI, 549-550.

Ali Fuat Örenç

MUTASAVVIF

(المتصوّف)

Tasavvufî hayat tarzını benimseyen ve bu yolla Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kişi.

II. (VIII.) yüzyılda bazı âbid ve zâhidlere sûfî denilmeye başlanmıştır. İlk defa bu sıfatla tanınan kişinin Ebû Hâşim el-Kûfî olduğu kaydedilmektedir. Aynı yüzyılın sonlarına doğru âbid ve zâhidlerin tuttuğu yolu belirtmek için sûfî kelimesiyle aynı kökten türeyen tasavvuf kelimesinin kullanımı yaygınlık kazanmış, bu yolun mensuplarına genellikle ehl-i tasavvuf, bazan da mutasavvıf adı verilmiştir. İlk sûfî müelliflerden Kelâbâzî, eserinin adında geçen "ehl-i tasavvuf mezhebi" ibaresini "tasavvuf yolunu tutanların görüşleri" anlamında kullanmış, bu kullanım tarzı Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî gibi diğer sûfî müelliflerin eserlerinde de devam etmiştir. Bu müellifler sûfî ve mutasavvıfın yanı sıra aynı mânada fakîr, garîb, sâih gibi kelimeler de kullanmışlar, ancak bunlar arasında mutasavvıf yaygınlık kazanmıştır. İlk dönemlerde mutasavvıf kelimesine temas edilmeyip daha çok sûfî ve tasavvuf kelimeleri üzerinde durulmuştur. Bu devirlerde mutasavvıf sûfî ile eş anlamlı kabul edilirken daha sonraları ikisi arasında fark görülmeye başlanmış, sûfî "Hakk'ın yakınlığını kazanan kimse", mutasavvıf ise "Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kişi" olarak tanımlanmıştır (Hücvîrî, s. 115). Hücvîrî sûfî ile mutasavvıfı bu şekilde birbirinden ayırt ettikten sonra ayrıca mustasviften bahseder. Ona göre mustasvif, tasavvuf yoluna inanmadığı halde mevki ve itibar sahibi olmak için mutasavvıfa benzemeye ve tasavvufu bir çıkar aracı olarak kullanmaya çalışan kişidir. Sûfîler tasavvuf yoluna inanan ve ehline yakınlık duyan, onların hayat tarzına özenen kişileri, "Bir kavme benzeyen onlardandır" hadisine işaretle (Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) bir bakıma mutasavvıf saymış ve onlara "müteşebbih" adını vermişlerdir. Şehâbeddin es-Sühreverdî müteşebbihin iman sahibi, mutasavvıfın imanla birlikte ilim sahibi, sûfînin ilim ve imanın yanında ayrıca zevk sahibi olduğunu söyler. Ona göre tasavvuf yolunun iyi ve doğru bir yol olduğuna inanmak bir mertebedir. Bu mertebede bulunan kişiye müteşebbih denir. Müteşebbihin bu yola girip

Hakk'ın yakınlığına ermek için çabalaması gerekir; o zaman mutasavvıf mertebesine yükselebilir. İman ve amelin semerelerini devşirip ilâhî huzura ermenin zevkini yaşamak ise sûfînin mertebesidir. Müteşebbih mücahede, mutasavvıf murakabe, sûfî müşahede sahibidir (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 49-53).

Biri Irak'ta, diğeri Horasan'da eş zamanlı olarak ortaya çıkan tasavvufla Melâmetîlik ve mutasavvıfla Melâmetî arasındaki farklar da kaynaklarda belirtilmiştir. Melâmetîler ihlâsı gerçekleştirmeye ve riyadan uzaklaşmaya önem verir; bundan dolayı hırka, farklı kıyafet ve semâ üzerinde durmaz, sıradan bir mümin gibi yaşamayı esas alırlar. Mutasavvıflar da ihlâsa ve riyadan kaçınmaya önem vermekle beraber ihlâsı ve riyayı Melâmetîler'den farklı algılar ve yorumlarlar. Mutasavvıflara göre sâlik nefsinden o kadar çok fâni ve Hak'ta o kadar çok bâki olmalıdır ki aklına Hak'tan başka hiçbir şey, hatta kendi varlığı bile gelmemelidir. Böyle bir şuur ve idrak halinde bulunan kişide halk ve mâsivâ (Hakk'ın gayri) bulunmayacağından riya da söz konusu olmaz. Genellikle tasavvufî kaynaklarda Melâmetîler muhlis (ihlâsa eren), mutasavvıflar ise muhlas (ihlâsa erdirilen) olarak nitelendirilmiştir. Bu iki kelime Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir (el-Bakara 2/139; es-Sâffât 37/40, 44, 128, 160, 169; ez-Zümer 39/2, 11, 14). Mutasavvıflar, kendi konumlarını bu şekilde açıklayarak Melâmetîler'in karşı olduğu hırka, taç, semâ, toplu zikir ve bunlarla ilgili âdâb ve erkânın riya vesilesi olmayacağını savunmuşlardır. Gafil âlimlerin yanında cahil mutasavvıfların da bulunduğunu belirten sûfîler bunların tasavvuf yoluna vereceği zararlara da dikkat çekmişler, samimi bile olsa cahil mutasavvıftan hayır gelmeyeceğini özellikle vurgulamışlardır.

Dünyevî ve maddî maksatlarla mutasavvıf görünenlerin dışında başka bir din veya mezhebe yahut herhangi bir ilhâd hareketine mensup olduğu halde mutasavvıf gibi davranan kimseler de vardır. Sûfî müellifler mülhid dedikleri bu tür kişilere dikkat çekmişlerdir. Meselâ Hücvîrî, dönemindeki on iki tasavvuf hareketinden ikisinin kabul edilemez olduğuna işaret ederek tasavvuf ehlini uyarmıştır. Gazzâlî de hayat tarzları İslâm'la uyuşmayan, fakat kendilerini mutasavvıfe olarak adlandıran birtakım zümrelerden bahseder (İḥyâʾ, III, 393). Şer'î hükümler çerçevesinde yaşanan mânevî ve dinî hayat tarzına tasavvuf, bu hayatı yaşayanlara mutasavvıf denilmekle birlikte şer'î hükümlere uymaları söz konusu olmaksızın kendilerini

tasavvufî inanış, düşünüş ve duyuş şekline nisbet eden herkese geniş anlamda mutasavvıf, tuttukları yola da tasavvuf adı verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 53-54; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 45, 516; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 113, 467; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 77; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 115-116, 180; Herevî, Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye, Tahran 1351, s. 6-10; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 393; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳı’l-ḥaḳ, Kahire 1288, II, 13, 21; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Kahire 1939, s. 49-53, 54-65; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 352; III, 44; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 14-15.

Süleyman Uludağ

MU‘TASIM et-TÜCÎBÎ

(المعتصم التجيبي)

Ebû Yahyâ el-Mu‘tasım-Billâh Muhammed b. Ma‘n b. Muhammed b. Ahmed b. Sumâdıh et-Tücîbî (ö. 484/1091)

Meriye hükümdarı (1051-1091).

429’da (1038) doğdu. Babası, mülûkü’t-tavâiften Tücîbîler’in Meriye’de (Almeria) Benî Sumâdıh kolunu kuran Ma‘n b. Sumâdıh et-Tücîbî’dir (1042-1051). Dedesi, Endülüs Emevi hâcibi İbn Ebû Âmir

el-Mansûr’un kumandanlarından Veşka (Huesca) Valisi Muhammed b. Ahmed b. Sumâdıh et-Tücîbî idi. Babasının ölümü üzerine Mu‘tasım-Billâh lakabıyla amcası Ebû Utbe İbn Sumâdıh’ın üç yıl süren nâibliği altında tahta çıktı. Bastırdığı sikkelerde Vâsiḳ-Billâh ve Reşîd lakaplarını da kullanan Mu‘tasım’ın kırk yıl devam eden melikliği komşularıyla mücadele içinde geçti. Saltanatının ilk yıllarında Gırnata’nın (Granada) Zîrî Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs ile babası zamanındaki dostane ilişkileri sürdürdü. Dayısı Belensiye Meliki Abdülazîz b. Ebû Âmir’in Lûrka (Lorca) hâkimi İbn Şebîb isyan etti (443/1051). Mu‘tasım bu isyanı bastırıp topraklarına tekrar sahip oldu. Abdülazîz’den sonra oğlu Abdülmelik el-Muzaffer ile mücadeleye devam eden Mu‘tasım, Bâdîs’in yardımıyla onun üzerine yürüdüyse de bir başarı kazanamadı (452/1060). Ardından Gırnata’yı istilâ etmeye niyetlendi; ancak bunu da başaramadı. O tarihte Lûrka, Ceyyân (Jaen) ve Beyyâse de (Baeza) Meriye Devleti’nin hâkimiyeti altında bulunuyordu. Bâdîs’in ölümünden sonra torunu Abdullah b. Bulukkîn ile savaşmaya başlayan Mu‘tasım nihayet onunla bir anlaşmaya vardı. Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn Endülüs’e geçtiğinde (483/1090) Mu‘tasım artık yaşlandığı için oğlu Muizzüddevle ile Yûsuf b. Tâşfîn’e kıymetli hediyeler ve ordusuna yardımcı bir birlik gönderdi; bu askerler Zellâka savaşına (479/1086) ve Aledo kuşatmasına katıldı.

Cömertliğiyle meşhur olan Mu‘tasım Endülüs’ün her tarafından Meriye’ye

gelen âlim, edip ve şairleri himaye eder, onlara sarayında ilgi gösterip ihsanlarda bulunurdu. Bunlar arasında şair İbn Ubâde, İbn Şeref, Es‘ad b. Billîta, İbnü’ş-Şehîd, coğrafyacı İbnü’d-Delâî el-Uzrî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî sayılabilir. Kendisi gibi oğulları Muizzüddevle, Refîuddevle, Reşîdüddevle ve kızı Ümmü’l-Kirâm da devrin ünlü şairlerindendi; yazdıkları şiirlerden bir bölümü çeşitli kaynaklarda yer almıştır. Mu‘tasım Meriye’nin imarı için büyük gayret göstermiş, şehre temiz su getirmek amacıyla kanallar açtırmış, çeşitli bina ve saraylar yaptırmıştır. Bunlardan Sumâdıhiyye Sarayı’nın çok güzel bir botanik bahçesi vardı. Yûsuf b. Tâşfîn’in büyük bir devlet adamı olarak takdirini kazanan Mu‘tasım, ölümünden (22 Rebîülevvel 484 / 14 Mayıs 1091) bir süre önce halefi Muizzüddevle’ye İşbîliye (Sevilla) Murâbıtlar’ın eline geçtiği takdirde Meriye’yi onlara bırakıp Hammâdîler’in hâkimiyetindeki Mağrib topraklarına sığınmasını vasiyet etti ve oğlunun bu vasiyete uyarak üç gemiyle Bicâye’ye (Bougie) gitmesi üzerine Benî Sumâdıh hânedanı sona erdi (Ramazan 484 / Ekim-Kasım 1091). Diğer bir rivayete göre ise Mu‘tasım hastalığına rağmen şehri kuşatan Murâbıt kuvvetlerine şiddetle karşı koymuş, ancak içeri girmelerini önleyememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’d-Delâî, Terṣîʿu’l-aḫbâr (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 84-85; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân, Bulak 1283, s. 47; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I/2, s. 729-734; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1993, s. 34 vd.; İbnü’l-Ebbâr, el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963-64, II, 81; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 39-45; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 195-198; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 167-168, 174, 192; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 190-192; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, tür.yer.; R. Dozy, Recherches sur l’histoire et la littérature des arabes d’Espagne, Leiden 1881, I, 241-274; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 83, 147; J. A. Tapia, Almería Musulmana I (711-1172), Almería 1986, s. 217-261; J. Bosch Vilá, “al-Mariyya”, EI² (İng.), VI, 576; E. Lévi-Provençal, “Ma’n”,

İA, VII, 273; a.mlf., “Mûtasım”, a.e., VIII, 749-750; a.mlf., “Tucibîler”, a.e., XII/1, s. 479.

Jorge Lırola

MU‘TASIM-BİLLÂH

(المعتصم بالله)

Ebû İshâk el-Mu‘tasım-Billâh Muhammed b. Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî-Billâh el-Abbâsî (ö. 227/842)

Abbâsî halifesi (833-842).

Hârûnürreşîd'in Soğd asıllı bir câriyesinden 10 Şâban 180'de (18 Ekim 796) Bağdat'ta dünyaya geldi. 179 (795) yılında doğduğu da rivayet edilir (Taberî, IX, 119). Çocukluk yıllarında gerekli eğitimi alamadığı ve bu sebeple ilim açısından zayıf kaldığı kaydedilmektedir. Kardeşleri Emîn ile Me'mûn arasında cereyan eden iktidar mücadelesi sırasında Bağdat'ta kalıp siyasî hadiselerden uzak durdu. İlk resmî görevi 200 (816) yılında yaptığı hac emirliğidir. Ülkeyi Merv'den yönetip Bağdat'a dönmeyen Me'mûn'a karşı Bağdat'ta halife ilân edilen İbrâhim b. Mehdî'nin emriyle 202'de (817) Mehdî b. Ulvân el-Harûrî liderliğindeki bir Hâricî isyanını bastırdı (a.g.e., VIII, 558). 213 (828) yılında Me'mûn tarafından Mısır ve Suriye valiliğine tayin edildi ve Türkler'den askerî birlikler teşkil etmekle görevlendirildi. Başlangıçta Bağdat'ta kalmaya devam eden Mu‘tasım, Mısır'da bazı Arap kabilelerinin isyan edip onun gönderdiği âmili öldürmesi üzerine (Rebîülevvel 214 / Mayıs 829) Mısır'a gitti ve isyanı bastırdıktan sonra Bağdat'a döndü (215/830). Ertesi yıl da Abdûs el-Fihrî bazı âmilleri öldürünce Halife Me'mûn bizzat Mısır'a giderek Afşin'in (Haydar b. Kâvûs) yardımıyla isyanı bastırdı (217/832).

Valiliği döneminde Mu‘tasım, Halife Me'mûn'un Bizans seferlerine katılarak önemli başarılar elde etti. Onun 216 (831) yılındaki Anadolu seferinde otuz kale fethettiği rivayet edilir (a.g.e., VIII, 625). Mu‘tasım, 218 (833) yılındaki Bizans seferi için de geniş hazırlıklar yaptı ve halife ile birlikte yola çıktı. Me'mûn'un Bedendûn (Pozantı) suyu yakınlarında vefat etmesi üzerine (18 Receb 218 / 9 Ağustos 833) bazı kumandanlar oğlu Abbas'a biat etmek istedilerse de özellikle Afşin başta olmak üzere Türk kumandanları Me‘mûn'un kardeşi Ebû İshak Muhammed'in halife olmasını

istiyordu. Anlaşmazlığın hallinden sonra Abbas b. Me'mûn muhtemelen Türkler'in baskısıyla amcasına biat edince Ebû İshak Muhammed el-Mu'tasım-Billâh unvanıyla halife ilân edildi. Me'mûn'un, daha önce Mu'tasım'ı veliaht tayin ettiğine dair rivayetler şüphe ile karşılanmakta veya böyle bir tayinin Me'mûn'un ölümüne sebep olan hastalığı sırasında Türk kumandanlarının etkisiyle yapıldığı ileri sürülmektedir (Yıldız, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, s. 23).

Mu'tasım-Billâh, siyasî açıdan ortaya çıkabilecek bir istikrarsızlığın önüne geçmek düşüncesiyle Bizans seferine devam etmeyip Bağdat'a döndü (1 Ramazan 218 / 20 Eylül 833) ve başşehirde düzenlenen biat merasimiyle taç giydi. Mu'tasım'ın halife olmasıyla Arap ve İranlı unsurlardan sonra devlet yönetimi Türkler'in eline geçmeye başladı. Câhiz, Türkler'i iyi tanıyan Mu'tasım'ın onlara ihsanda bulunup etrafına topladığını kaydeder (Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri, s. 76). Bu olay Türk tarihi açısından da önemlidir. Mu'tasım-Billâh sayesinde Abbâsîler'in hizmetine giren Türk askerleri, Tolunoğulları ve İhşîdîler'in kuruluşunda olduğu gibi Türkler'in kitleler halinde İslâmiyet'e girmesinde de önemli rol oynadı.

Kendisine vezir olarak ilk önce Fazl b. Mervân'ı seçen Mu'tasım-Billâh, geniş yetkiler verdiği vezirin bir süre sonra yüksek miktarda haksız kazanç elde ettiğini öğrenince mallarına el koydu ve onu hapse

attırdı (220/835). Yerine Ahmed b. Ammâr el-Horâsânî'yi, kısa bir süre sonra da kendisine ölünceye kadar vezirlik yapacak olan Muhammed b. Abdülmelik İbnü'z-Zeyyât'ı getirdi. İbn Ebû Duâd'ı Me'mûn devrinde olduğu gibi kādılkudâtlık görevinde bıraktı.

Mu'tasım-Billâh'ın Bağdat'a dönmesinin ardından Cibâl, Hemedan ve İsfahan bölgelerinden kalabalık bir grup Hürremiyye hareketine katılarak isyan etti. Halifenin görevlendirdiği Hâşim b. Bâtîcûr'un isyanı bastırmakta başarısız kalması üzerine Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim b. Mus'ab, Cibâl bölgesine vali tayin edilerek bu işle görevlendirildi. Zilkade 218'de (Kasım 833) Bağdat'tan hareket eden İshak b. İbrâhim Hemedan civarında toplanan isyancıların büyük bir kısmını kılıçtan geçirdi (Zilhicce 218 / Aralık 833) ve esirlerle birlikte Bağdat'a döndü (11 Cemâziyelevvel 219 / 24 Mayıs 834). 219 (834) yılında Hz. Ali evlâdından Muhammed b. Kāsım b. Ömer el-

Hüseynî hilâfet iddiasıyla Tâlekān'da ayaklandıysa da Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir tarafından yakalanarak Bağdat'a gönderildi ve hapse atıldı.

Basra ile Vâsıt arasında yaşayan Hint asıllı Zutlar'ın Me'mûn devrinde olduğu gibi yağmacılık yapmaya devam etmeleri ve bilhassa nehir yoluyla Bağdat'a giden eşya ve erzaka el koymaları yüzünden Mu'tasım-Billâh, Ahmed b. Saîd el-Bâhilî kumandasında birlikler sevketti. Bunlar başarısız kalınca Uceyf b. Anbese 5000 kişilik bir ordu ile Zutlar'ın üzerine gönderildi. Aylarca süren mücadele sonunda Zutlar teslim olmak zorunda kaldılar. Kadın ve çocuklarla beraber 10 Muharrem 220'de (14 Ocak 835) Bağdat'a getirilen Zutlar, Bizans sınırındaki bazı kalelere gönderildi. Böylece Basra ve çevresinde meydana gelen karışıklıklar önlenmiş oldu.

Me'mûn gibi çeşitli Türk bölgelerinden birlikler getirmeye devam eden ve ordunun büyük bölümünü Türkler'den oluşturan Mu'tasım-Billâh, 221 (836) yılında Bağdat'ın yaklaşık 100 km. kuzeyinde Sâmerrâ şehrini kurdu ve oğlu Hârûn'u (Vâsiḳ-Billâh) Bağdat'ta vali bırakarak Türk birlikleriyle beraber hilâfet merkezini oraya taşıdı. Bu onun Türkler'e karşı duyduğu güveni açıkça göstermektedir. Böylece Abbâsî tarihinde Sâmerrâ devri başladı. Mu'tasım'ın desteklediği Türk kumandanları devlet yönetiminde büyük ölçüde söz sahibi oldular. Bu kumandanlar arasında Afşin, Eşnâs et-Türkî, İnâk et-Türkî ve Boğa el-Kebîr en meşhurlarıdır.

Mu'tasım-Billâh döneminin en önemli başarılarından biri, Azerbaycan'da ciddi tehlike arzeden ve devleti uzun süre uğraştıran Hürremiyye hareketinin lideri Bâbek'in ortadan kaldırılmasıdır. Me'mûn zamanından itibaren bastırılamayan isyanın devlet için tehlikeli bir hal aldığını gören Mu'tasım-Billâh, 220 (835) yılında Türk kumandanı Afşin'i Cibâl ve Azerbaycan bölgelerine vali tayin ederek isyanı bastırmakla görevlendirdi. Arkasından gönderdiği yardımcı kuvvetlerle Afşin'i destekledi. Bâbek'le iki yıl mücadele eden Afşin, Ramazan 222'de (Ağustos 838) Bâbek'in karargâhı olan Bez şehrini ele geçirdi. Bâbek Bez'den kaçmayı başardıysa da bir süre sonra yakalandı ve Sâmerrâ'ya götürülerek idam edildi (3 Safer 223/4 Ocak 838).

Ordunun Bâbek isyanı ile meşgul olmasını fırsat bilen Bizans İmparatoru

Theophilos 223 (838) yılında Zibatra'ya (Doğanşehir) saldırarak katliam yaptı ve şehri tahrip etti. Ardından Malatya'yı kuşattı. Bunun üzerine Halife, Afşin'in Azerbaycan'dan dönmesinin ardından büyük bir ordu ile Sâmerrâ'dan bugünkü Afyon Karahisar yakınlarında bulunan Ammûriye'ye (Amorion) hareket etti (2 Cemâziyelevvel 223 / 1 Nisan 838). Halife Tarsus'tan Anadolu'ya geçerken Malatya taraflarından Bizans topraklarına giren Afşin de kuzeye doğru ilerliyordu. İki ordu Ankara'da birleştikten sonra Ammûriye'ye yürünecekti. İmparator Theophilos önce Afşin tehlikesini bertaraf etmek için harekete geçtiyse de Şâban 223'te (Temmuz 838) Kazova'da yapılan savaşta yenilerek İstanbul'a döndü. Halife, Afşin ile Ankara'da buluşarak Ammûriye üzerine yürüdü. Bizans'ın İstanbul'dan sonra ikinci büyük şehri olan Ammûriye 17 Ramazan 223 (12 Ağustos 838) tarihinde fethedildi. Ammûriye'nin fethi İslâm dünyasında büyük coşkuyla karşılanmış ve şiirlere konu olmuştur. Bu zaferi "fethu'l-fütûh" (fetihler fethi) olarak vasıflandıran Ebû Temmam'ın "es-seyfü esdaku enbâen mine'l-kütüb" diye başlayan kasidesi meşhurdur.

Mu'tasım döneminde Türkler'in nüfuz sahibi olmasını hazmedemeyen bazı Araplar ve İranlılar, Abbas b. Me'mûn'u halife yapmak için faaliyete geçtiler. Uceyf b. Anbese'nin başını çektiği muhalefet Amr el-Fergānî, Hâris es-Semerkandî ve Ahmed b. Halîl gibi kişilerden oluşmaktaydı. Ayrıca bunlar, Anadolu seferi esnasında Mu'tasım'ın yanı sıra Afşin ve Eşnâs gibi Türk kumandanların öldürülmesi için bir suikast planı hazırladılarsa da başarılı olamadılar. Ammûriye seferi dönüşünde muhalif grubun teşebbüsü ortaya çıkarılarak elebaşıları tutuklandı. Mu'tasım, Abbas'ı Afşin'e, Uceyf'i İnâk'a, Ahmed b. Halîl'i de Eşnâs'a teslim etti. Abbas Menbic'de hapiste iken öldü. Amr, Nusaybin'de bir çukura atılarak ölüme terkedildi. Diğerleri de işkence ile öldürüldü (223/838).

Taberistan valisi ve Kārinîler'in lideri Mâzyâr b. Kārin ile bağlı bulunduğu Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir'in arasının açılması ve halifenin Abdullah b. Tâhir'in tarafını tutması üzerine Mâzyâr 224 (839) yılında isyan ederek vergiyi göndermedi. Halife ve Abdullah b. Tâhir'in bölgeye ordu sevketmeleri üzerine kardeşi Kûhyâr, Mâzyâr'ı hilâfet ordusuna teslim etti. Mâzyâr'ın sopa cezasının infazı sırasındaki ölümü, kardeşi Kûhyâr'ın da ihanetinden dolayı Deylemli muhafızları tarafından öldürülmesiyle Taberistan'da Kārinîler hânedanı son buldu ve bölge Tâhirîler'in

yönetimine geçti.

Mu‘tasım-Billâh devrinde dikkat çeken olaylardan biri de görevden azledileceğini anlayan Afşin’in kayınbiraderi ve Azerbaycan Valisi Mengü Çûr’un isyana kalkışmasıdır. Halife Boğa el-Kebîr’i Mengü Çûr’a karşı gönderdi. Mengü Çûr yakalanıp Sâmerrâ’ya getirildi ve burada hapsedildi (225/840). Öte yandan halife ve ordu nezdinde büyük nüfuzu olan Afşin’in bu durumu bazı devlet adamları arasında kıskançlığa sebep oluyordu. Abdullah b. Tâhir’in tahrikleri sonucu Afşin 225 (840) yılında tevkif edilip yargılandı ve konulduğu hapishanede Şâban 226’da (Haziran 841) öldü. Mu‘tasım-Billâh döneminin sonlarına doğru Emevî ailesinden geldiğini iddia eden Ebû Harb el-Müberka‘ adlı bir kişi Filistin’de isyan etti. İsyanın giderek yayılması üzerine Recâ b. Eyyûb el-Hıdârî kumandasında gönderilen kuvvetler Ebû Harb’i ele geçirdi (227/842).

Mu‘tasım-Billâh 1 Muharrem 227’de (21 Ekim 841) hastalandı ve 18 Rebîülevvel 227 (5 Ocak 842) tarihinde Sâmerrâ’da vefat etti. Yerine oğlu Hârûn, Vâsiḳ-Billâh unvanıyla halife oldu. Mu‘tasım-Billâh kaynaklarda cesur ve iyi kalpli bir hükümdar olarak tanıtılmaktadır. Yeterli bir eğitim görmemiş olmasına rağmen güçlü bir hitabete sahip bulunduğu ve şiir yazdığı belirtilmektedir. Son derece tutumlu olduğundan geride zengin bir hazine bırakmıştır. Abbas b. Abdülmuttalib’in sekizinci kuşaktan torunu ve sekizinci Abbâsî halifesi olması, sekiz yıl sekiz ay halifelik yapması, sekiz erkek ve sekiz kız çocuğunun olması gibi sebeplerle “müsemmen” diye vasıflandırılır. Onun bilhassa Sâmerrâ’daki

imar faaliyetleri önemli olup burada yaptırdığı el-Cevsaku’l-Hâkānî meşhurdur. Câhiz, Feżâʾilü’l-etrâk adlı eserini Mu‘tasım-Billâh zamanında yazmış, ancak çeşitli sebepler yüzünden ona takdim edememiştir. İshak el-Mevsılî, Fergānî ve Ya‘kūb b. İshak el-Kindî gibi âlimleri himaye eden Mu‘tasım-Billâh’ın kütüphanesinde 10.000 kitap bulunduğu nakledilir. Halifenin oğlu Ahmed’in hocası olan ilk İslâm filozofu Ya‘kūb b. İshak el-Kindî Kitâb fi’l-felsefeti’l-ûlâ adlı eserini ona takdim etmiştir.

Me’mûn devrinde Mu‘tezile’nin resmî mezhep olarak kabul edilmesi ve Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü (halku’l-Kur’ân) benimsemeyen âlimlerin sorgulanıp cezalandırılması (mihne) Mu‘tasım-Billâh döneminde

de devam etmiştir. Nitekim Me’mûn devrinde hapsedilen Ahmed b. Hanbel Mu‘tasım zamanında Kādılkudât İbn Ebû Duâd’ın tahrikiyle işkenceye tâbi tutulmuş, ancak bir süre sonra serbest bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1985, s. 470, 475-478; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler’in Fazîletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 61, 76; İbn Kuteybe, el-Maˁârif (Ukkâşe), s. 392; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 191-192, 246, 276, 302, 426, 487-488, 544, 628; Dîneverî, el-Aẖbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 401-406; Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 464, 469, 471-478; a.mlf., Kitâbü’l-Büldân, s. 255 vd.; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VIII, 541, 545, 558, 620, 624-625, 646-650, 667; IX, 7-123; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 46-64; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, III, 342-347; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâ˒ fî târîẖi’l-ẖulefâ˒ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 104-110; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 25-118; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 314, 341, 409, 419, 421, 428, 432, 439-529; İbnü’t-Tıktakā, el-Faẖrî, s. 229-239; Safedî, el-Vâfî, V, 139-141; D. Sourdel, Le vizirat ˁAbbāside de 749 a 936, Damas 1959, I, 245-269; Hakkı Dursun Yıldız, Mu‘tasım Devrinde Abbâsî İmparatorluğu: 833-842 (doktora tezi, 1965), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., “Mu‘tasım’ın Halife Olmasında Türklerin Rolü”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 19-29; a.mlf., İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 70-104; Tâhir Muzaffer el-Amîd, el-ˁİmâretü’l-ˁAbbâsiyye fî Sâmerrâ˒ fî ˁahdeyi’l-Muˁtaṣım ve’l-Mütevekkil, Bağdad 1976, s. 42-114; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, II, 61-69; Abdel-Rahman Salem, War and Peace in Caliphate and Empire: Political Relations between the ˁAbbāsids and Byzantium, 749-847 (doktora tezi, 1983), University of Birmingham, s. 188-217; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 7, 9, 10, 144, 185, 219, 232, 236; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London-New York 1986, s. 158-168; Abdülazîz ed-Dûrî, el-ˁAṣrü’l-ˁAbbâsiyyü’l-evvel, Beyrut 1988, s. 175-202; Osman Sayyid Ahmad Ismā‘īl al-Bīlī, Prelude to the Generals: A Study of some Aspects of the Reign of al-Mu‘tasım (218-227/833-842),

Katar 1989; a.mlf., “Mu‘tasım and the Turks”, BSOAS, XXIX/1 (1966), s. 12-24; Abdülazîz Muhammed Lümeylim, Nüfûzü’l-Etrâk fi’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye ve es̱eruhû fî ḳıyâmi medîneti Sâmerrâʾ, Beyrut 1411/1991, I-II; D. Ayalon, “The Military Reforms of Caliph al-Mu‘tasim: Their Background and Consequences”, Islam and Abode of War (ed. D. Ayalon), Variorum 1994, s. 1-39; M. Seyyid el-Vekîl, el-ʿAṣrü’z̠-z̠ehebî li’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Dımaşk-Beyrut 1418/1998, s. 422-489; M. S. Gordon, The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Sāmarrā (A.H. 200-275/815-889 C. E.), New York 2001, s. 47-140; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 100-101, 257-258; Mehmet Azimli, Abbasiler Dönemi Babek İsyanı, Ankara 2004, s. 94-122; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 298-300; J. B. Bury, “Muʿtasim’s March through Cappadocia in A. D. 838”, The Journal of Hellenic Studies, XXIX, London 1909, s. 120-129; K. V. Zetterstéen, “Mûtasım”, İA, VIII, 748-749; C. E. Bosworth, “al-Muʿtaṣim-Bi’llāh”, EI^2 (İng.), VII, 776; A. Northedge, “Sāmarrāʾ”, a.e., VIII, 1039-1041.

Casim Avcı

MU‘TASIM-BİLLÂH es-SA‘DÎ

(bk. ABDÜLMELİK b. MUHAMMED).

el-MUTAVVEL

(المطوّل)

Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgatla ilgili bölümü için Hatîb el-Kazvînî'nin kaleme aldığı TelÅîṣü'l-Miftâḥ üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan şerh

(bk. MİFTÂHU'l-ULÛM).

MUTAVVİF

(المطوّف)

Hac rehberi, delil.

Sözlükte “tavaf eden” anlamına gelen ve hadis kaynaklarında da bu anlamda kullanılan mutavvif kelimesi (Buhârî, “Şürûṭ”, 15) daha sonra “tavaf ettiren” mânasını kazanmış ve hacıların kalacak yerleri, yeme içme, sağlık vb. meseleleriyle ilgilenen, haccın rükünlerini yerine getirmelerine yardımcı olan kişiler için bir görev unvanı haline gelmiştir. Bu anlamda ayrıca delîl, muallim ve şeyhü’l-hac tabirleri de kullanılmaktadır. Eski mutavvifler hakkında daha çok seyahatnâmelerden bilgi edinilmektedir.

Hac maksadıyla Mekke’ye gelenlerin ödediği ücret şehir halkı için mutavvifliği cazip hale getirmiş, özellikle bazı aileler bunu bir geçim vasıtası olarak seçmiş, böylece bir meslek grubu oluşmuştur. Mutavvifliğe çocuk yaşta çıraklıkla başlanırdı. XIX. yüzyılın başlarına ait bir seyahatnâmede çocukların hacılara nasıl yardım ettikleri ayrıntılı biçimde anlatılır (Ali Bey, II, 61). Mutavvif adayı, belli bir süre tecrübe kazandıktan sonra Ahîlik’teki çıraklıktan ustalığa geçişi hatırlatan bir merasimle bütün mutavviflerin huzurunda mesleğe girer ve yeni üye tarafından davetlilere verilen “muallimiye” adlı ziyafetin ardından merasim Kur’an okunmasıyla sona ererdi. Mutavvifler dışa, hatta birbirine kapalı “tâife” denilen alt gruplara ayrılmışlardı. Her tâifenin başında tayinle gelmiş bir şeyhü’l-mutavvifîn, bütün teşkilâtın başında da bu şeyhlerin kendi aralarından seçtikleri bir şeyhü’l-meşâyih bulunurdu. Mutavvifler arasından görevini kötüye kullanan ve hacılara kaba davrananlar çıkabilirdi; bunlar şeyhleri tarafından cezalandırılır ve kendilerine meslekten el çektirilirdi (İbrahim Rifat Paşa, II, 71-72).

Suûdîler devrinde zaman zaman yapılan şikâyetler üzerine yeni düzenlemelere gidilmiştir. 1965’te yayımlanan bir krallık genelgesinde hac görevlilerinin uygun fizikte ve yaşta, yeterli bilgiye sahip, hacılara iyi davranan kimseler arasından seçilmesi istenmiştir. Bu dönemde hacılara ve

umre yapanlara hizmet eden ve mutavvifler, vekiller (vükelâ), deliller (edillâ), zemzemîler (zemâzime) denilen dört grup söz konusudur. Mutavvifler, rehberlik ettikleri hacıların dikkatini üzerlerinde toplayabilmek için başlarına sarı renkte büyük bir sarık sararlar, bellerine sarı, yeşil veya kırmızı geniş bir kemer kuşanırlar, süslü ceketler giyer ve ellerinde bir sopanın ucuna takılmış renkli bez alemler taşırlardı. Kalabalıkta seslerini duyurabilmek için aynı zamanda gür sesliler arasından seçilen mutavvifler Kâbe'yi tavaf eden hacıların önünde yer alır ve her şavtta okunan duaları onlara tekrarlatırlardı. Mina'ya ve Arafat'a gidişlerinde de onlara refakat ederlerdi. Mutavvifler hacıların ölümü halinde definlerinden ve eşyalarının muhafazasından da sorumluydular. Eskiden her mezhebin ayrı mutavvifleri vardı.

Vekiller mutavviflerin Cidde'deki temsilcileri durumundaydı. Bunlar limanda hacı adaylarını karşılar, gümrük işlerinde ve diğer hususlarda kendilerine yardım ederlerdi. Hacı adaylarının Mekke'ye nakledilmesinden ve hac sonrası tekrar limana

ulaştırılmasından genellikle onlar sorumluydu. Vekiller birden fazla mutavvifle çalışabilirdi. Deliller hacılara Medine'de refakat ederdi. Bunlardan özellikle ziyaret yerlerini gezdirenlere "müzevvir" denilirdi. Zemzemîler ise Mekke, Mina ve Arafat'ta hacılara zemzem dağıtmakla görevliydiler.

Mutavvifler hizmetlerinin karşılığında iyi bir ücret alır ve bir hac mevsiminde ailelerinin yıllık nafakasını sağlayabilirlerdi. Ancak kazandıkları paranın bir kısmını şeyhlerine vermek zorundaydılar. Yakın zamanlara kadar Cidde'ye gelen hacılardan toprakbastı parası yanında bir de delil parası alınırdı. Mutavviflerin ücretleri son yıllarda hükümet tarafından tesbit edilmiştir. Günümüzde hacı kafilelerine daha çok kendi ülkelerinden gönderilen din görevlileri yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte geleneksel mutavviflik müessesesi varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Şürûṭ”, 15; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥveẕî (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketebî), Kahire 1964, III, 606; Ali Bey, Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, London 1816, II, 61; Hicâz Vilâyeti Salnâmesi, Mekke 1306, s. 214; J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, s. 94; Gaudefroy-Demombynes, le Pélerinage à la Mekke, Paris 1923, s. 201 vd.; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, II, 71-72; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 29; D. E. Long, The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage, New York 1979, s. 17, 27 vd., 34, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 55, 60, 93; F. E. Peters, The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places, Princeton 1996, s. 112, 242-248, 275-279, 305, 350-352, 359; P. Paret, “Muṭawwif”, EI² (İng.), VII, 782.

Nebi Bozkurt

MUTAYYEN

(مطيّن)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdillâh b. Süleymân el-Hadramî (ö. 297/909-10)

Muhaddis ve tarihçi.

Kaynaklarda doğum tarihi zikredilmemekle beraber 297’de (909-10) doksan beş yaşında öldüğüne göre (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 42) Kûfe’de 202 (817-18) yılında doğmuş olmalıdır. “Mutayyen” (çamura bulanmış) ve “Mutayyen el-kebîr” lakaplarıyla anılmaktadır. Çocukluk günlerinde havuzda yüzerken arkadaşlarının onu çamura buladıklarını gören muhaddis Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn’in, “Ey Mutayyen! Niçin ilim meclisine gelmiyorsun?” demesi üzerine bu lakapla şöhret bulduğu rivayet edilir. Hadis öğrenmeye karar verdiği zaman Ebû Nuaym’ın ölmüş olduğunu söyleyen Mutayyen, o döneme göre oldukça ileri bir yaşta (on yedi yaşında) tahsile başlamasına rağmen Ahmed b. Yûnus, Yahyâ b. Bişr el-Harîrî, Saîd b. Amr el-Eş‘asî, Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî, Ebû Bekir ve Osman b. Ebû Şeybe ile Ali b. Hakîm gibi çok sayıda hocadan hadis yazdığını belirtir. Hadis konusunda otoritesini kabul ettirmiş ve hâfız unvanını almıştır. Hadis hâfızı Ebû Bekir İbn Ebû Dârim ondan çok sayıda hadis yazdığını kaydetmektedir. Kendisinden İbn Ukde, Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Neccâd İbnü’l-Kās, İbn Kāni‘, Taberânî, Ebû Bekir el-İsmâilî, Ali b. Abdurrahman el-Bekkâî, Ali b. Hassân el-Cedîlî gibi âlimler hadis rivayet etmiştir. Mutayyen hakkında Dârekutnî “sika”, Halîlî “sika-hâfız”, Zehebî “mütkın” ifadelerini kullanmak suretiyle onun güvenilir olduğunu belirtmişlerdir. Kendisiyle aynı yıl vefat eden Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe’nin onu eleştiren sözlerini Zehebî akranlar arasında sıkça görülen kıskançlığa bağlamış ve bu cerhin kabul görmeyeceğini söylemiştir (a.g.e., a.y.). Mutayyen Rebîülâhir 297’de (Aralık 909 - Ocak 910) vefat etti.

Eserleri. 1. Ḥadîs̱. Millet Kütüphanesi’nde bulunan (Feyzullah Efendi, nr. 507/4, vr. 29a-32b) eser üzerinde Mehmet Âkif Özkiraz el-Mutayyen ve

Cüz'ü adıyla yüksek lisans tezi yapmıştır (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Aḫbâr ve ḥikâyât. Bir nüshası The Chester Beatty Library'de bulunmaktadır (nr. 3849). 3. Kitâbü'ṣ-Ṣahâbe. Sahâbe hakkındaki eserlere kaynaklık ettiği belirtilmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 2; Sezgin, I, 319-320). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh, Kitâbü't-Tefsîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Kitâbü Tefsîri'l-müsned, el-Müsned, et-Târîḫ (Târîḫu Ṣıffîn), Kitâbü'l-Edeb (Âdâb) (İbnü'n-Nedîm, s. 283; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 23; Kehhâle, III, 441).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1994, s. 283, 323-324; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 41-42; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 607; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 233-234; a.mlf., el-İṣâbe, I, 2; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 288; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), II, 164-165; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 23; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 441; Sezgin, GAS (Ar.), I, 319-320; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 93, 144, 259.

Mustafa Ertürk

MU‘TAZID-BİLLÂH

(المعتضد بالله)

Ebü’l-Abbâs el-Mu‘tazıd-Billâh Ahmed b. el-Muvaffak-Billâh Talha (Muhammed) b. Ca‘fer el-Abbâsî (ö. 289/902)

Abbâsî halifesi (892-902).

242 (856-57) veya 243 (857-58) yılında Sâmerrâ’da doğdu. Babası Abbâsî hânedanının nüfuzlu simalarından Muvaffak-Billâh, annesi Rum asıllı bir câriyedir. Halife Mu‘temid-Alellah, Basra’da isyan eden Zencîler’e ve doğuda önemli bir güç haline gelen Saffârîler’e karşı başarılı olabilmek için o sırada Mekke’de bulunan kardeşi Muvaffak’ı Sâmerrâ’ya çağırıp kendisini hilâfet nâibi tayin etti. Oğlu Mu‘tazıd-Billâh ile beraber Basra’ya giden Muvaffak uzun süren mücadeleler neticesinde Zencîler’in isyanını bastırdı (267/880). Muvaffak, daha sonra Mu‘tazıd kumandasındaki Irak ordusuyla bütün Suriye topraklarına hâkim oldu. Bunun üzerine Tolunoğulları Hükümdarı Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun, ordusuyla harekete geçerek Remle-Dımaşk arasındaki Tavâhîn mevkiinde Mu‘tazıd’ın kumandasındaki Abbâsî ordusuyla savaşa girdi. Savaşın başlarında galip durumda olan Mu‘tazıd daha sonra çekilmek zorunda kaldı (271/885). Babasıyla birlikte Saffârîler’den Amr b. Leys’e karşı düzenlenen bir sefere de katılan Mu‘tazıd, emirlerine karşı çıktığı ve Dımaşk’tan ayrılmayı reddettiği için babası tarafından hapse atıldı (275/889). Bunun üzerine kendisine bağlı kumandanlardan bir kısmı Bağdat’ta karışıklıklar çıkardı. Muvaffak ise amacının oğlunu terbiye etmek olduğunu söyleyerek onları yatıştırmayı başardı ve ölümünden bir hafta öncesine kadar (278/891) onu hapiste tutmaya devam etti.

Muvaffak’ın ölümünün ardından kumandanlar Mu‘temid’in oğlu Ca‘fer el-Mufavvaz’a birinci veliaht, Mu‘tazıd’a ikinci veliaht olarak biat ettiler (23 Safer 278 / 6 Haziran 891). Halife Mu‘temid, bir yıl kadar sonra oğlu Mufavvaz’ı veliahtlıktan azlederek yeğeni Mu‘tazıd-Billâh’ı veliaht tayin etti (22 Muharrem 279 / 24 Nisan 892). Mu‘tazıd-Billâh, Mu‘temid’in bu

olaydan altı ay sonra (18 Receb 279 / 14 Ekim 892) beklenmedik şekilde ölümüyle halife oldu. Merkezî idarenin zayıfladığı ve devlet hazinesinin boşaldığı dönemde iktidara gelen Mu‘tazıd-Billâh, ilk iş olarak babasının yardımcılığını yapmış olan Ubeydullah

b. Süleyman b. Vehb'i vezir tayin etti. 1 Safer 280'de (22 Nisan 893) Âmid Emîri Ahmed b. Îsâ'nın üzerine yürüyüp Şeybânîler'i itaat altına aldı.

Uzun süren savaştan yorulan Mısır'daki Tolunoğulları Hükümdarı Humâreveyh gönderdiği hediyelerle Mu‘tazıd'ın gönlünü kazandı. Mu‘tazıd da ona çeşitli hil‘atler ve bir kılıç yolladı ve Fırat ile Berka arasındaki bölgeyi kendisine bıraktı. Humâreveyh, daha önce ödemediği yıllık 200.000 dinarla birlikte bundan sonra her yıl 300.000 dinar ödemeyi kabul etti. Ayrıca kızını halifeyle evlendirdi ve Muharrem 282'de (Mart 895) Bağdat'ta düğün yapıldı.

Saffârîler'den Amr b. Leys'in elçisi Bağdat'a gelerek halifeyi tebrik edip bağlılık arzetmiş (2 Şâban 279 / 28 Ekim 892) ve efendisinin Horasan valiliğini talep eden mektubunu kendisine sunmuş, halife de onu Horasan valiliğine tayin etmek zorunda kalmıştı (Ramazan 279 / Aralık 892). Amr, bir süre sonra bu geniş topraklarla yetinmeyip Mâverâünnehir'e de göz dikmeye başladı. Halife Mu‘tazıd bu isteğini de kabul etti ve Mâverâünnehir'i Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed'den alıp ona verdi (23 Muharrem 285/19 Şubat 898). Fakat Sâmânîler, Amr'ı mağlûp ederek Saffârîler'den daha güçlü ve bölgenin gerçek sahibi olduklarını gösterdiler. Halife bunun üzerine Amr'ın hâkim olduğu bütün yerleri Emîr İsmâil'e verdiğini bildirdi (287/900).

Mu‘tazıd 284 (897) yılında, cuma günleri minberlerde Muâviye b. Ebû Süfyân başta olmak üzere Ümeyyeoğulları'na lânet okunmasını emreden bir mektup yazdırdı. Vezir Ubeydullah, bu uygulamanın yeni bir fitneye yol açabileceğini söylediyse de halifeyi ikna edemedi. Bu defa Kadı Yûsuf, Emevîler'in Ehl-i beyt'e yaptığı kötülüklerin bu mektup vasıtasıyla yayılması halinde halkın tamamen Ali evlâdına meyledeceğini belirtince Mu‘tazıd bu kararı uygulamaktan vazgeçti.

Bu yıllarda Mu‘tazıd merkezî İran'da (Cibâl) hüküm süren Dülefîler'le

uğraşmak zorunda kaldı. Dülefî Hükümdarı Ebû Leylâ Hâris b. Abdülazîz başlattığı isyan sonunda çıkan çatışmada öldürüldü (284/897), böylece Dülefîler'in varlığına son verilmiş oldu. Dülefîler'in toprakları Abbâsî halifeleri tarafından tayin edilen valilerce yönetilmeye başlandı. Bu dönemde Azerbaycan'da hüküm süren Sâcoğulları ile de münasebetler bozuldu. Buna rağmen Mu'tazıd, Muhammed b. Ebü's-Sâc'ın Azerbaycan ve İrmîniye bölgesindeki hâkimiyetini tanıdı ve ona hil'at gönderdi (285/898). Muhammed b. Ebü's-Sâc da halifeye bağlılığını göstermek üzere oğlu Ebü'l-Müsâfir'i kıymetli hediyelerle birlikte Bağdat'a rehine olarak yolladı (7 Muharrem 286 / 23 Ocak 899). Mu'tazıd 286'da (899) Âmid'i Şeybânî Emîri Ahmed b. Îsâ'nın oğlu Muhammed'in elinden aldı. Ardından Hamdânîler'den Hamdân b. Hamdûn'u Mardin Kalesi'nde kuşattı, ancak başarılı olamadı. Daha sonra Türk kumandanlarıyla beraber şehri ikinci defa kuşatınca Hamdan şehri terketmek zorunda kaldı.

Merkezî idarenin duyarsızlığı, mahallî menfaatler ve kırsal bölgelerdeki memnuniyetsizlik yeni bir Şiî ayaklanması için elverişli zemin hazırlamıştı. Karmatîler'in güçlü lideri Ebû Saîd el-Cennâbî, birçok kimseyi etrafında toplayarak kısa zamanda Bahreyn ve çevresindeki geniş alanda hâkimiyet kurdu (286/899). Halifenin Cennâbî'ye karşı gönderdiği 2000 kişilik ordu mağlûp oldu. 287'de (900) Karmatîler, Abbas b. Amr el-Ganevî kumandasındaki Abbâsî ordusunu da yenerek Bahreyn'in merkezi Hecer'i ele geçirdiler. Bu sırada Muhammed b. Ebü's-Sâc'ın önde gelen kumandanlarından Vasîf Malatya üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi ve halifeye mektup yazarak Sugūr bölgesine vali tayin edilmesini istedi. Bunun üzerine Mu'tazıd hemen sefer hazırlıklarına başladı ve 11 Şevval 287'de (9 Ekim 900) Vasîf üzerine yürüdü. Oğlu Müktefî-Billâh'ın da katıldığı bu sefer sonunda Vasîf yakalandı (17 Zilkade 287 / 13 Kasım 900). Mu'tazıd-Billâh, veziri Ubeydullah'ın vefatının ardından onun oğlu Kāsım'ı kendisine vezir tayin etti (288/901). Bu olaydan bir yıl sonra 22 Rebîülâhir 289 (5 Nisan 902) tarihinde Bağdat'ta vefat etti.

Mu'tazıd-Billâh tutumlu, atılgan ve sert mizaçlı bir kimse idi. Sarsılmakta olan Abbâsî hâkimiyetini yeniden sağladığı için kendisine devletin kurucusunun lakabı verilmiş ve "İkinci Seffâh" olarak adlandırılmıştır. Şair İbnü'r-Rûmî bu vasfından dolayı onu övmüş, Yezdicerd b. Mehbendân el-Fârisî Feżâʾilü Baġdâdi'l-ʿIrâḳ adlı eserini ona ithaf etmiştir. Mu'tezile

mezhebine sempati duyan Mu‘tazıd Ehl-i beyt mensuplarına da iyi davranmış, onlara ihsanda bulunmuştur. Abbâsî ordusunda görev yapan Türkler’in nüfuzunu kırmaya çalışmış ve bunu büyük ölçüde başarmıştır. Bağdat’ın doğu yakasında Süreyyâ adıyla büyük bir saray yaptıran halife, sarayını korumak amacıyla Hucriyye isimli birkaç bin kişilik memlük kuvveti teşkil etmişti. Hastalığının ilerlediği bir sırada kumandanlar, Mu‘tazıd’ın oğlu Müktefî-Billâh için yeniden biat alıp hilâfet makamına geçmesini sağladılar. Mu‘tazıd-Billâh’ın diğer oğlu Muktedir-Billâh da ağabeyi Müktefî-Billâh’tan sonra halife olmuştur. Mu‘tazıd adına kesilmiş olan sikkelerden yirmi sekiz tanesi İstanbul Arkeoloji Müzeleri’nde teşhir edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 530, 540, 544, 557-663, 667; X, 8-10, 20-22, 28-89, 94, 128, 133; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 231-274; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 7-9, 18, 21-22, 27, 29, 47-50, 71-72, 86-89, 94; a.mlf., el-Vüzerâʾ ev Tuḥfetü’l-ümerâʾ fî târîḫi’l-vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Baġdâd, IV, 403-407; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 140-149; Reşîd b. Zübeyr, eẕ-Ẕeḫâʾir ve’t-tuḥaf (nşr. Muhammed Hamîdullah), Küveyt 1984, bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 256 vd.; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 463-479; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XXIV, 155-159; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 368-376; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), IV, 325-337; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 114-121; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 143-145; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 360-362; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 178-186, 188; a.mlf., “al-Muʿtaḍid Bi’llāh”, EI² (İng.), VII, 759-760; G. le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, bk. İndeks; Muhammed Sa‘d eş-Şeybânî, Târîḫu’l-

ʿIrâḳ zemene’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye fî Baġdâd ʿale’l-ʿahdi’l-Muʿtażıd-Billâh el-ʿAbbâsî (279-289 H/892-902 M), Kayrevan 1996; Saim Yılmaz, Abbâsîler’de Mu‘tazıd ve Müktefî Dönemi: 279-295/892-908 (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-190; H. Busse, “Das Hofbudget des Chalifen al-Muʿtaḍid billāh (279/892-289/902)”, Isl., XLIII (1967), s. 11-36; C. Melchert, “Religious Policies of the Caliphs”, Islamic Law and Society, III, Leiden 1996, s. 338-342; K. V. Zetterstéen, “Mûtazıd”, İA, VIII, 750-751.

Ali Aktan

MU‘TAZID-BİLLÂH, Ebû Bekir b. Süleyman

(المعتضد بالله أبو بكر بن سليمان)

Ebü’l-Feth el-Mu‘tazıd-Billâh Ebû Bekr b. Süleymân el-Müstekfî-Billâh b. Ahmed el-Hâkim-Biemrillâh el-Abbâsî (ö. 763/1362)

Mısır Abbâsî halifesi (1352-1362).

Halife Müstekfî-Billâh’ın oğludur. Veliahdını belirlemeden ölen kardeşi II. Hâkim-Biemrillâh’ın vefatından sonra onun yakınlarından oluşan Emîr Şeyhûn el-Ömerî

başkanlığındaki bir heyet tarafından alçak gönüllülüğü, hayır severliği ve ilim ehline yakınlığı dolayısıyla tercih edilerek halife seçildi (753/1352). Memlük tarihi kaynakları övgüyle andıkları Mu‘tazıd-Billâh hakkında çok az bilgi vermektedir. Hilâfete geldiği yıl, Halep nâibi ve yandaşlarının isyanını bastırmak amacıyla Suriye’ye doğru sefere çıkan Sultan el-Melikü’s-Sâlih’le birlikte Dımaşk’a giden Mu‘tazıd’ı, Bâbülferec girişindeki Demmâgıyye Medresesi’nde ziyaret ettiğini ve huzurunda bir hadis cüzü okuduğunu söyleyen Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr onu genç ve yakışıklı, güzel konuşan ve keskin zekâlı bir kişi olarak tanımlar (el-Bidâye, XIV, 245). Sultan el-Melikü’s-Sâlih Selâhaddin, el-Melikü’n-Nâsır Hasan (ikinci saltanatı) ve el-Melikü’l-Mansûr Selâhaddin Muhammed dönemlerinde halifelik yapan ve 1353, 1359 yıllarında hacca giden Mu‘tazıd Cemâziyelevvel 763’te (Mart 1362) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, X, 235; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 244-246, 296; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 248; İbn Dokmak, el-Cevherü' s̱-s̱emîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, I, 234-235; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, II, 154-155; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 443; Sehâvî, eẕ-Ẕeylü't-tâm ʿalâ düveli'l-İslâm (nşr. Hasan İsmâil Merve), Küveyt-Beyrut 1413/1992, s. 187-188; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 65-66; a.mlf., Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 500-501; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 548-549, 587; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 382; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 338; Ali Aktan, "Mısır'da Abbâsî Halifeleri", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 628-629.

İsmail Yiğit

MU‘TAZID-BİLLÂH el-ABBÂDÎ

(المعتضد بالله العبّادي)

Ebû Amr Fahrü’d-devle el-Mu‘tazıd-Billâh Abbâd b. Ebi’l-Kāsım Muhammed b. Ebi’l-Velîd İsmâîl el-Lahmî (ö. 461/1069)

Abbâdî emîri (1042-1069).

27 Safer 407’de (5 Ağustos 1016) doğdu. İşbîliye’de (Sevilla) Abbâdîler hânedanını kuran babası Ebü’l-Kāsım İbn Abbâd tarafından, ağabeyi İsmâil’in Muharrem 431’de (Ekim 1039) Gırnata Zîrîler Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs ile yaptığı savaşta öldürülmesi üzerine onun yerine hâcibliğe getirildi; babasının ölümüyle de 1 Cemâziyelâhir 433 (26 Ocak 1042) tarihinde el-Mu‘tazıd-Billâh lakabıyla hânedanın başına geçti. İktidara gelir gelmez hâkimiyet alanını genişletmek amacıyla Endülüs’te çok güçlenen Berberîler’e karşı cephe aldı ve ilk önce babasının Karmûne’nin (Carmona) Berberî Hükümdarı Muhammed b. Abdullah el-Birzâlî’ye karşı açtığı savaşa yoğunluk verdi. Arkasından Mirtûle (Mertola) hâkimi İbn Tayfûr ile Leble (Niebla) hâkimi Muhammed b. Yahyâ el-Yahsubî’yi mağlûp etti. Mu‘tazıd-Billâh’ın bu başarısı karşısında ondan çekinmeye başlayan Batalyevs, Cezîretülhadrâ, Gırnata ve Mâleka emîrleri kendi aralarında bir ittifak kurdular. Ancak Mu‘tazıd-Billâh 436’da (1044-45) Mirtûle’yi, 442’de (1050) Evrebe’yi, 443’te (1051) Şeltiş’i (Saltes), 444’te (1052) Kastâle, Velbe (Huelva), Şentemeriye (Santaver), Şilb (Silves) gibi Batı Endülüs şehirlerini ve 446’da (1054) Cezîretülhadrâ’yı ele geçirdi. Bundan sonra oğlu İsmâil’i Kurtuba üzerine yolladı. Fakat İsmâil bu fırsattan yararlanıp merkezi Cezîretülhadrâ olan yeni bir devlet kurmak istedi. Acımasızlığıyla tanınan Mu‘tazıd oğlunu bizzat öldürerek cezalandırdı. Bâdîs b. Habbûs’a karşı sevkettiği diğer oğlu Muhammed ise (Mu‘temid-Alellah) yenilerek geri döndü. 458 (1066) yılına kadar Batı Endülüs’ün büyük bir kısmını ele geçiren Mu‘tazıd o yıldan sonra doğuya yöneldi ve 459’da (1067) Karmûne’yi aldı; ancak asıl hedefi eski Emevî başşehri Kurtuba’ya hâkim olmak için denediği bütün planlar neticesiz kaldı.

Endülüs İslâm tarihinin en ünlü simalarından biri olan Mu‘tazıd-Billâh 2 Cemâziyelâhir 461’de (29 Mart 1069) vefat etti; bir rivayete göre ise zehirlenmek suretiyle öldürüldü. Zekâsı, hazırcevaplığı, şairliği, özellikle de idareciliği ve imar faaliyetlerindeki başarısıyla temayüz etmişti. Ancak onun asıl bilinen yönü zalimliği ve devlet idaresinde her hileyi meşrû sayması, bu uğurda zillete düşmeyi dahi normal karşılaması idi. Sarayının bahçesinde her gün idam infazı olduğu, önemli kişilerin başlarının bahçenin arkasındaki bir depoda saklandığı rivayet edilir. 445 (1053) yılında kendisine karşı direneceklerini tahmin ettiği Runde (Ronda), Mûrûn ve Erkûş (Arcos) emîrlerini maiyetleriyle birlikte sarayına davet etmiş, verdiği ziyafetten sonra hepsini hamama sokup kapı ve pencereleri ördürmek suretiyle ölüme terkederek topraklarını ele geçirmiştir. 455’te (1063) sınırlarına saldıran Kastilya-Leon Kralı I. Fernando’nun karargâhına bizzat giderek çok kıymetli hediyeler sunmuş ve çeşitli onur kırıcı şartlarla birlikte yıllık haraç ödemeyi kabul etmiştir.

İyi bir şair olan ve divanı iki defa yayımlanan Mu‘tazıd-Billâh (Rızâ es-Sûsî, Mecelletü Külliyyeti’t-terbiyye, IV [Trablus 1974], s. 137-230; Muhammed Mecid es-Saîd, Mecelletü’l-Mevridi’l-Bağdâdiyye, V/ 2 [Bağdat 1976], s. 105-117), israf ve eğlencenin had safhaya ulaştığı sarayını bir sanat merkezi haline getirmiş, bilhassa şairlerle mûsikişinasları himayesi altına almıştır. Şairler kendisini övmek için birbirleriyle âdeta yarışa girmişlerdir. Endülüs şiiri onun döneminde zirveye ulaşmıştır. Devrin meşhur edip ve şairlerinden bazıları şöylece sıralanabilir: Ebû Bekir Muhammed b. Melah, Ebü’l-Velîd İbnü’lMuallim, A‘lem eş-Şentemerî, İbn Ammâr el-Endelüsî, Ebü’l-Velîd el-Bâcî. Onun zamanında telif faaliyetlerinde de büyük bir canlılık görülmektedir. İbn Mesleme el-Kurtubî Ḥadîḳatü’l-irtiyaḥ fî vaṣfi ḥaḳīḳati’r-râḥ, Habîb (Hubeyb) lakabıyla tanınan İsmâil b. Muhammed el-Bedîᶜ fî faṣli’r-rebîᶜ, Ebü’l-Velîd el-Bâcî Kitâbü’l-Münteḳā adlı eserlerini bu dönemde yazmışlardır. İbnü’l-Kattân, Şerḥu’l-eşᶜâr ve Şerḥu’l-Ḥamâse adlı eserlerini onun adına kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 285-288; X, 151-155; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 22-39; ayrıca bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, bk. İndeks; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1934, bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 156-159; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, bk. İndeks; Dozy, Spanish Islam, s. 628-661; A. C. Fierro, al-Motadhid rey de Sevilla, Sevilla 1930; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 263-270; Muhammed b. Abbûd, et-Târîḫu’s-siyâsî ve’l-ictimâʿî li-İşbîliyye, Tıtvân 1983, s. 55-63; a.mlf., “Devletü Benî ʿAbbâd: Taḥlîlü ḳıyâmihâ ve süḳūṭihâ”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 32, Rabat 1401/1981, s. 54-58; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 95, 155-156; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1408/1988, s. 39-58, ayrıca bk. İndeks; E. Lévi-Provençal, “al-Muʿtaḍid Billāh”, EI^{2} (İng.), VII, 760-761.

Câsim el-Ubûdî

MÛTE SAVAŞI

(غزوة مؤتة)

Müslümanların Suriyeli hıristiyan Araplar ve Bizans ordusuyla yaptığı ilk savaş (8/629).

Mûte, Lût gölünün güneyinde Kerek’e 11, Kudüs’e 50 km. uzaklıkta geniş tarım arazilerine sahip bir yerdir. Burada yapılan savaş Hz. Peygamber katılmadığı için bir seriyye olmakla birlikte bazı kaynaklarda “gazve, ba‘s (ordu), yevm”, Resûl-i Ekrem’in

orduyu gönderirken üç kumandan tayin etmesinden dolayı da “ceyşü’l-ümerâ” (ba‘sü’l-ümerâ) diye de adlandırılmıştır.

Gassânî-hıristiyan Arapları’nın reislerinden Şürahbîl b. Amr’ın, Resûlullah’ın bir mektubunu Busrâ-Filistin valisine götürmekte olan Hâris b. Umeyr’i öldürerek kabileler ve devletler arası bir teamülü bozması Hz. Peygamber’i ciddi bir tavır almaya sevketti. Hemen bir ordu hazırlığına girişen Resûl-i Ekrem kısa zamanda ortaya çıkan 3000 kişilik kuvvetin kumandanlığına sırasıyla Zeyd b. Hârise, Ca‘fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha’yı getirdi. Bunlardan biri şehid olduğu takdirde diğeri kumandayı ele alacaktı; hepsi şehid düşerse müslümanlar kendi aralarından birini kumandan seçeceklerdi. Hz. Peygamber ordunun elçinin öldürüldüğü yere kadar ilerlemesini, oradakileri İslâmiyet’e davet etmelerini, kabul ettikleri takdirde savaşmamalarını emretti. Bu arada çocukları, kadınları, yaşlıları, manastırlara çekilmiş insanları öldürmemelerini, hurmalıklara zarar vermemelerini, ağaçları kesmemelerini, binaları yıkmamalarını tembih etti (Vâkıdî, II, 758; İbn Sa‘d, II, 128). Bazı rivayetlerde Resûl-i Ekrem’in müslüman olmadıkları takdirde cizye teklif edilmesini istediği kaydedilmektedir. Ancak bu tarihte cizye âyeti (et-Tevbe 9/29) henüz nâzil olmadığından bu rivayet doğru değildir (Fayda, s. 149).

Ordu Medine’den ayrıldıktan sonra kuzeye doğru ilerleyip Vâdilkurâ’ya ulaştı. Şürahbîl b. Amr, müslümanların gelmekte olduğunu öğrenince

kardeşi Sedûs'u (veya Vebr) bir ordunun başında onlara karşı gönderdi. Sedûs yapılan savaşta öldürüldü. Bunun üzerine Şürahbîl kaleye sığındı. Müslümanlar Maan'a vardılar. Orada ordugâh kurup konakladıkları sırada Bizans İmparatoru Herakleios'un kumandanı Theodoros'un ordusuyla karşılaştılar. Şürahbîl kumandasında hıristiyan Arap kabilelerinin de katıldığı bu ordunun 100.000 veya 200.000 kişiden oluştuğu rivayet edilmektedir.

İslâm kaynaklarında Mûte Savaşı'nın sebebi zikredilirken Bizans ordusundan hiç bahsedilmemekte, ancak savaşın bu orduya karşı yapıldığı anlatılmaktadır. Bizans tarihçileri ise Bizans ordusunun Filistin'de bulunuş sebebini açıklamaktadır. Buna göre Herakleios, Sâsânîler'e karşı zaferle sonuçlanan Ninevâ (Ninova) savaşının (Aralık 627) ardından İstanbul'a dönmüş, bir süre sonra, daha önce Sâsânîler'in Kudüs'ü işgal ettiklerinde alıp götürdükleri büyük haçı yerine koymak üzere Allah'a adamış olduğu ziyareti yerine getirmek için Filistin'e gelmişti (Vasiliev, s. 252; Ostrogorsky, s. 96). İbn Sa'd'ın, Rum kayserinin Sâsânîler'e karşı üstün geldiği takdirde İstanbul'dan Îliyâ'ya (Kudüs) kadar yalın ayak yürümeyi nezrettiği şeklindeki haberi de bu bilgiyi teyit etmektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 259; ayrıca bk. Buhârî, "Cihâd", 102; Fayda, s. 150-151).

Bizans ordusuyla karşı karşıya gelen müslümanlar Maan'da kaldıkları iki gün içinde vaziyeti müzakere ettiler. Bazıları, bu durumu Hz. Peygamber'e bildirip onun vereceği karara göre hareket edilmesini istedi. Bu sırada Abdullah b. Revâha savaş için at, silâh ve sayı üstünlüğünün önemi olmadığını ifade ettikten sonra düşmanla savaşmak gerektiğini belirtti. Bunun üzerine savaşa karar verildi ve Maan'dan ayrılan İslâm ordusu Meşârif'te Bizans ordusuyla karşılaştı. İki ordu Mûte'de savaş düzenine geçti. Birinci kumandan sıfatıyla sancağı taşıyan Zeyd b. Hârise daha savaşın başında şehid düşünce kumanda Ca'fer b. Ebû Tâlib'e geçti. Sağ eli kesilen Ca'fer sancağı sol eline aldı, sol eli de kesilince iki koluyla göğsü arasında tuttu, fakat bir mızrak darbesiyle şehid oldu. Onun ardından sancağı Abdullah b. Revâha aldı. Bir süre sonra o da şehid düştü. Kâ'b b. Umeyr sancağı alıp Sâbit b. Erkam'a verdi. Sâbit Hz. Peygamber'in tâlimatı gereği bir kumandanın seçilmesini istedi. Kendisi kumandanlığı kabul etmeyince sancak Hâlid b. Velîd'e teslim edildi. Bu sırada Resûl-i Ekrem, Mescidi Nebî'de savaş alanında cereyan eden gelişmeleri, kumandanların

birer birer şehid oluşunu nakletmiş ve, “En sonunda sancağı Allah’ın kılıçlarından bir kılıç aldı. Nihayet Allah mücahidlere fethi müyesser kıldı” demiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 44; İbn Hişâm, IV, 23; Tecrid Tercemesi, X, 290 vd.). Hâlid b. Velîd sağ kanattaki askerleri sol kanada, sol kanattakileri sağ kanada, geridekileri öne, öndekileri de geriye almak suretiyle yeni takviye birlikleri gelmiş izlenimi uyandırdı. Geri çekilirken zaman zaman düşmana zarar verip bir miktar ganimet de ele geçirerek İslâm ordusunu Medine’ye getirmeyi başardı (Cemâziyelevvel 8 / Eylül 629).

Mûte Savaşı’nda İslâm askerleri sayıca kendilerinden çok üstün olan düşman ordusuna karşı metanetle savaştılar. Savaşa katılanlardan Abdullah b. Ömer, Ca‘fer’in göğsünde elli kadar kılıç ve ok yarası olduğunu söyler. Hz. Peygamber’in, kesilen iki eline karşılık iki kanatla müjdelediği Ca‘fer daha sonra Ca‘fer-i Tayyâr diye anılmıştır. Hâlid b. Velîd’in, “Mûte Savaşı’nda elimde dokuz kılıç parçalandı, yalnız ağzı enli Yemânî bir kılıcım vardı, elimde o dayanabildi” dediği kaydedilmektedir (Buhârî, “Meġāzî”, 44; İbn Sa‘d, IV, 38; İbn Kesîr, III, 465; Tecrid Tercemesi, X, 289-290).

Müslümanlardan Zeyd b. Hârise, Ca‘fer b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Revâha, Abbâd (Ubâde) b. Kays, Mes‘ûd b. Esved, Vehb b. Sa‘d, Hâris b. Nu‘mân, Sürâka b. Amr b. Atıyye el-Mâzinî, Ebû Küleyb (Kilâb) b. Amr, Câbir b. Amr, Amr b Sa‘d, Âmir b. Sa‘d, Abdullah b. Sa‘d, Süveyd b. Amr ve Mes‘ûd b. Süveyd olmak üzere on beş kişi şehid oldu. Hz. Peygamber şehidlerin ardından ağlamış, ancak ağıt yakıp feryat etmeyi yasaklamış, yakınlarının ve komşularının şehid ailelerine üç gün süre ile yemek götürmesini ve işlerine yardımcı olmasını tavsiye etmiştir. Bizzat kendisi Ca‘fer’in ev halkına üç gün yemek göndermiş, daha sonra oğullarını yanına alarak bakımlarını üstlenmiştir (Vâkıdî, II, 766; İbn Hişâm, IV, 22; İbn Sa‘d, VIII, 282).

İslâm ordusunun sayıca kendisinden çok üstün olan düşmanla planlı şekilde vuruşarak Medine’ye ulaşması bir zafer sayılabilir. Medine’deki müslümanlar arasında İslâm ordusunun bu şekilde dönmesini doğru bulmayanlar olmuşsa da Resûl-i Ekrem bunun bir firar değil toparlanıp düşmanla tekrar karşılaşmayı amaçlayan bir hareket olduğunu bildirmiş, böylece dedikodulara son vermiştir (Vâkıdî, II, 765; İbn Hişâm, IV, 24; İbn

Saʻd, III, 129). Bugün Mûte Savaşı'nın yapıldığı yerde tarihî Mûte Mescidi'nin kalıntıları ve 500 m. yakınında şehid olan üç kumandanın türbeleri bulunmaktadır. Son zamanlarda Mûte şehidlerinin adları bir anıta yazılmış, anıtın yanına bir cami (Câmiu'l-meşhed) inşa edilmiştir. 1981 yılında Mûte'de bir üniversite kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 299, 358; Buhârî, "Cihâd", 102, "Meġāzî", 44; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 757, 758, 759, 760, 765, 766; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 259; II, 128, 129; III, 46, 47, 129; IV, 38; VIII, 282; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 219-220; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 234, 235, 236, 238; İbn Kesîr, es-Sîre, III, 461, 465; Tecrid Tercemesi, X, 289-290, 291; A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, s. 252; D. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1956, s. 53-55; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1971, VIII, 49-90; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 96; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 471-479; Sâmî el-Ânî, "Tecribetü Muʾte", Bilâdü'ş-Şâm

fî ṣadri'l-İslâm (nşr. M. Adnân Bahît), Amman 1987, III, 89-100; Yahyâ el-Cübûrî, Dürûs fi'l-fürûsiyye min maʿreketi Muʾte, Katar 1989, s. 129-158; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 329, 330, 334, 335; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 142-168; Ali el-Atûm, Tecribetü Muʾte, Amman 1406/1986; Serdar Özdemir, Hazreti Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 94-106; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 223-232; Muhammed Ferec, "Yevmü'l-işhâdi'l-ʿaẓîm", ME, XLII/4 (1970), s. 353-359; F. Buhl, "Muʾta", EI² (İng.), VII, 756-757.

Hüseyin Algül

MU‘TED-BİLLÂH

(bk. HİŞÂM III).

el-MU‘TEMED

(المعتمد)

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin (ö. 436/1044) usûl-i fıkha dair eseri.

Tam adı Kitâbü’l-Muʿtemed fî uṣûli’l-fıḳh olan eser, Kādî Abdülcebbâr’ın el-Muġnî’sinin fıkıh usulüyle ilgili bölümünden sonra Mu‘tezile âlimlerinin usulü’l-fıkıh konusundaki görüşleri hakkında günümüze ulaşmış en önemli kaynak olması yanında mütekellimîn metoduyla yazılan fıkıh usulü kitaplarının dayandığı dört temel eserden biridir (diğerleri Kādî Abdülcebbâr’ın el-ʿUmed’i, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Burhân’ı ve Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sıdır). İsnevî, Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl adlı kitabında genellikle Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Muʿtemed’i ile Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sı dışına çıkmadığını, bazan bunlardan nakiller yaptığını, hatta bu iki kitabı ezberlemiş olduğu yönünde bir rivayet bulunduğunu ifade eder (Nihâyetü’s-sûl, I, 4).

Müellif, daha önce hocası Kādî Abdülcebbâr’ın el-ʿUmed adlı eserini şerhettiği halde gerek metnin sistematiğini gerekse ele alınan bazı konuların fıkıh usulü kitaplarında yer almasını tasvip etmediği için yeni bir eser telif etme ihtiyacı duyduğunu belirtir. Ona göre özellikle ayrı bir ilim olan kelâma ait meselelere bu kitaplarda yer verilmesi uygun değildir; zira usûl-i fıkıhla meşgul olacak kimselerin zaten bu ilmi belli bir seviyeye kadar bilmesi gerekir; eğer bu şartı taşımıyorlarsa usul kitaplarına serpiştirilecek kelâm bilgilerinin onlara bir şey kazandırması mümkün değildir (el-Muʿtemed, I, 7).

Kitabın sistematiğini baş tarafta müstakil bir bölümde gerekçeli olarak açıklayan müellif sırayla şu konuları ele almaktadır: Usûl-i fıkhın tarifi ve muhtevası; kelâm (söz) ve taksimi, hakikat, mecaz, edatlar; emir-nehiy; umum-husus, bunlarla bağlantılı bazı yorum kuralları; mücmel-mübeyyen; mükelleflerin fiilleri ve Hz. Peygamber’in fiillerine bağlanacak sonuçlar; nâsih-mensuh; icmâ; haber çeşitleri; kıyas ve ictihad; hazr (yasak) ve ibâha; müftî ve müsteftî.

el-Muʿtemed'i ilmî bir değerlendirmeye tâbi tutan Abdülvehhâb Ebû Süleyman'ın eserle ilgili tesbit ve düşünceleri şöylece özetlenebilir: Konunun felsefî ve kelâmî boyut kazandığı durumlarda yer yer anlaşılmasında güçlük olsa da genellikle eser sağlam ve açık bir üslûpla kaleme alınmış olup ictihad, tahlil, metot ve sunuş açılarından başlı başına bir ekol sayılır. Sunuş biçimi konunun özelliğine göre değişiklik göstermektedir. Üzerinde ihtilâf bulunmayan hususlarda bilgilendirme ve tahlille yetinilmekte, hatta bazı başlıklar içeriği özetleyici nitelikte olmaktadır. İhtilâf bulunan konularda ise başta Mu'tezile âlimlerinin görüşü olmak üzere değişik görüşler, dayandıkları deliller, karşı görüşler ve delilleri, ardından bu delillere verilen cevaplar kaydedilmektedir. Müellif, eserin başında kelâm meselelerinin fıkıh usulünde değil kendi yerinde incelenmesi gerektiğini savunduğu halde bazı meseleleri hüsün kubuh konusundaki Mu'tezile anlayışına uygun biçimde ele alabilmek için kendisi yer yer bu önerisine riayet etmemiştir. Başkalarının fikirlerini aktarmakla yetinmeyen Ebü'l-Hüseyin, Mu'tezile imamlarınca ortaya konanlar dahil olmak üzere katılmadığı görüşleri tenkit etmekte, kendi kanaatini ve önerisini belirtmektedir. el-Muʿtemed, müellifin düşünce hürriyetine önem veren müctehid bir âlim olduğunu gösteren çeşitli örnekler ihtiva eder. Fakat onun bu tavrı özellikle tutucu Mu'tezile mensuplarınca hoş karşılanmadığından eserlerine gereken değer verilmemiştir. Öte yandan el-Muʿtemed genel olarak Mu'tezile mezhebinin, özel olarak da Kādî Abdülcebbâr'ın görüşlerini günümüze taşıyan orijinal bir kaynak olması bakımından bu mezhebe ait eserlerin kaybolmasından kaynaklanan ilmî boşluğu doldurmada ayrı bir öneme sahiptir (el-Fikrü'l-uṣûlî, s. 224-262).

Ahmed Bekîr (I. cildin kapağında yanlışlıkla Muhammed Bekr yazılmıştır) ve Hasan Hanefî'nin yardımıyla Muhammed Hamîdullah tarafından tahkik edilip iki cilt halinde yayımlanan kitabın (sonunda Dımaşk 1384-1385/1964-1965), müellifin el-Muʿtemed'e zeyil olarak kaleme aldığı Kitâbü Ziyâdâti'l-Muʿtemed adlı bir risâlesiyle usûl-i fıkha dair müstakil bir eser şeklinde kaleme aldığı Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ş-şerʿî adlı eseri de yer almaktadır. Eserin başına Muhammed Hamîdullah tarafından Fransızca olarak kaleme alınan ve fıkıh usulü, Mu'tezile, müellif ve eseri hakkında önemli bilgiler içeren bir giriş konmuştur. Kitabın ilmî esaslara riayet edilmeden Halîl el-Meys tarafından yapılmış ikinci bir neşri daha

bulunmaktadır (Beyrut 1983). Ayrıca icmâ kısmını Marie Bernand doktora çalışmasının bir bölümü olarak Fransızca'ya tercüme etmiştir (Paris 1970).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I-II; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-46; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Riyad 1399/1979, neşredenin girişi, I, 58; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 587-588; İsnevî, Nihâyetü's-sûl, I, 4; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1065; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1732; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 259; Brockelmann, GAL Suppl., I, 669; Abdülvehhâb Hallâf, İslam Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 86-87; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn, Beyrut 1394/1974, I, 236; Sezgin, GAS (Ar.), II, 415; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 433; a.mlf., el-Fikrü'l-uṣûlî, Beyrut 1404/1984, s. 199-200, 224-262; Tayyib Okiç, "Dımaşk'daki Fransız Enstitüsünün Son İslami Neşriyatı", AÜİFD, XIV (1966), s. 283-288; Muhammed Hamidullah, "Usûl al-Fıkh'ın Tarihi", İTED, II/1 (1956-57), s. 7-8.

Ahmet Akgündüz

MU‘TEMİD-ALELLAH, Ahmed b. Ca‘fer

(المعتمد على الله أحمد بن جعفر)

Ebü’l-Abbâs el-Mu‘temid-Alellāh Ahmed b. Ca‘fer el-Mütevekkil-Alellāh el-Abbâsî (ö. 279/892)

Abbâsî halifesi (870-892).

229 (843) veya 231’de (845) Sâmerrâ’da doğdu; Mütevekkil-Alellah’ın oğludur. Mühtedî-Billâh’ın Türkler tarafından tahttan indirilip işkenceyle öldürülmesinin ardından göz hapsinde tutulduğu el-Cevsaku’l-Hâkānî’den alınarak halife ilân edildi (16 Receb 256 / 19 Haziran 870). Tahta çıkınca babasının veziri Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkān’ı tekrar bu makama getirdi ve daha sonra devletin yönetimini kardeşi Muvaffak’ın eline bırakarak vaktini eğlence ve av partilerinde geçirmeye başladı.

Mu‘temid döneminin en önemli olayı, Halife Mühtedî-Billâh zamanında Basra taraflarındaki tarla ve tuzlalarda kötü şartlar altında çalışan Zencî köleleri zenginlik ve hürriyet vaadiyle çevresinde toplamayı başaran Ali b. Muhammed ez-Zencî adlı bir maceraperestin ayaklanmasıdır (Şevval 255 / Eylül 869). Ali b. Muhammed, aslında Hâricîler’e yakın olmasına rağmen Hz. Ali soyuna sempatisi bulunanların desteğini kazanabilmek için kendisinin Ali evlâdından olduğunu söylüyordu. Kısa zamanda bir güç haline gelen isyancılar önce Übülle, Abadan ve Ahvaz’ı ele geçirerek yağma ve katliamlarda bulundular; ardından halifenin üzerlerine gönderdiği kuvvetleri yenilgiye uğratıp Basra’ya hâkim oldular (Şevval 257 / Eylül 871). Olayların giderek büyümesi üzerine Mu‘temid kardeşi Muvaffak’ı Basra’daki Zencî hâkimiyetine son vermekle görevlendirdi. Ancak Muvaffak ciddi bir başarı elde edemeden Sâmerrâ’ya döndü (258/872). Onun ardından gönderilen Mûsâ b. Boğa da başarısız oldu. Mu‘temid, Şevval 261’de (Temmuz 875) oğlu Ca‘fer’i Mufavvaz-İlallah lakabıyla birinci veliaht, kardeşi Muvaffak’ı Nâsır-Lidînillâh lakabıyla ikinci veliaht

tayin ettiğini açıkladı. Ayrıca Ca'fer'in erginlik çağına varmadan kendisinin ölümü halinde yerine Muvaffak'ın geçmesini ve Ca'fer'in onun veliahtlığına getirilmesini vasiyet ederek biat aldı. Bu sırada Zencîler, Muvaffak'ın Ya'kūb b. Leys es-Saffâr ile uğraşmasından yararlanarak Batîha'yı ve çevresini yağmaladılar, Bağdat'ı tehdit eder duruma geldiler. Onlarla mücadeleyi bir süre Muvaffak'ın oğlu Ebü'l-Abbas (Mu'tazıd-Billâh) yürüttüyse de son darbeyi 3 Muharrem 270'te (13 Temmuz 883) yapılan savaşta Muvaffak indirdi. On beş yıla yakın bir zamandır devleti uğraştıran Ali b. Muhammed ez-Zencî öldürülerek isyan bastırıldı.

Bu devirdeki diğer bir önemli mesele, Abbâsî sınırları içerisinde müstakil devletler kurulmasına yol açan Saffârîler olayıdır. Ya'kūb b. Leys es-Saffâr, Fars bölgesini ele geçirdiğinde Muvaffak onu bölgeden uzak tutmak için Belh-Tohâristan-Sicistan-Sind bölgesinin valiliğine tayin etti (257/871). Böylece doğuya giden Ya'kūb, Kâbil'e kadar uzanan geniş topraklarda birtakım fetihlerde bulundu. Daha sonra tekrar batıya dönerek Tâhirîler'in başşehri Nîşâbur'u zaptetmek suretiyle Horasan'ı ele geçirdi (4 Şevval 259 / 3 Ağustos 873). İstediği Horasan valiliği kendisine verilmeyince Ahvaz ve Vâsıt üzerinden Bağdat'a yöneldi. Bu sırada Zencîler'e karşı sefer hazırlığı içinde bulunan Muvaffak onunla da uğraşmaya mecbur oldu. Vâsıt ile Bağdat arasındaki bir yerde yapılan savaş Ya'kūb'un yenilgisiyle sonuçlandı (11 Receb 262 / 10 Nisan 876). Buna rağmen Muvaffak, Ya'kūb'un ölümünün (9 Şevval 265 / 4 Haziran 879) ardından yerine geçen kardeşi Amr'ın Horasan, Fars, İsfahan, Sicistan, Sind ve Kirman'daki hâkimiyetini tanımak mecburiyetinde kaldı. Muvaffak Ya'kūb'la uğraşırken Mu'temid, 261'de (874-75) Nasr b. Ahmed'i Mâverâünnehir'in tamamına vali tayin ederek Sâmânîler sayesinde doğu sınırını emniyet altına aldı. Mu'temid Mısır'ı da Yârcuh et-Türkî'ye iktâ etmiş ve onun ölümü üzerine daha önce burada hilâfet nâibi sıfatıyla bulunan Ahmed b. Tolun bölgeye tek başına hâkim olmuştu (Ramazan 258 / Temmuz 872). Ahmed b. Tolun, Suriye'yi kendi yönetimi altına almak için çıktığı seferden (264/878) Fırat'a kadar olan yerleri ele geçirerek döndü ve ardından kendi adına sikke bastırdı. Aynı şekilde Muvaffak tarafından Rebîülevvel 276'da (Temmuz 889) Azerbaycan valiliğine gönderilen Muhammed b. Ebü's-Sâc da burada bağımsız hareket eden bir hânedanın kurucusu oldu.

Mu'temid döneminde Bizanslılar'la mücadele sürdürülmüş, Tarsus Emîri

Yâzmân bir gece baskını ile Bizans ordusunun hemen tamamını imha etmiştir (Rebîülevvel 270 / Eylül 883). Ancak Yâzmân'ın bir kuşatmada ölmesinden (278/891) sonra Bizans'a karşı yapılan akınlar zayıflamış ve saldırı sırası onlara geçmiştir. Mu'temid'in son zamanlarında Karmatîler de halifeliği uzun süre meşgul etmiştir.

Mu'temid-Alellah, Muharrem 279'da (Nisan 892) oğlu Ca'fer'i veliahtlıktan azledip yerine kardeşi Muvaffak'ın oğlu Ebü'l-Abbas'ı (Mu'tazıd-Billâh) getirmek zorunda kaldı. Bundan altı ay sonra da beklenmedik bir şekilde ve muhtemelen zehirlenerek öldü (19 Receb 279 / 15 Ekim 892). Dönemine ait sikkelerden yirmi tanesi İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde bulunmaktadır. Zamanının çoğunu merkezden biraz uzakta Dicle'nin sağ kıyısına yaptırdığı Kasrülaşk'ta geçiren Mu'temid, Sâmerrâ'da oturan Abbâsî halifelerinin sonuncusudur. Onun Türkler için kurulmuş olan bu şehirden ayrılması (276/889) siyasî alandaki Türk nüfuzunun ortadan kalkma sürecine girdiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ II, 619-624; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 462, 474-667; X, 7-29; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 189-229; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-Ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 137-139; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIII, 327-343; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 540; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 363-368; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 107-114; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 128-130; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 141-142; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 318; Hasan İbrahim, İslâm Tarihi, III, 352-359; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 175-181; İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1988, I, 138-140; M. Sa'd eş-Şeybânî, Târîḫu'l-ʿIrâḳ, Tunus 1996, s. 37-50; C. Melchert, "Religious Policies of the Caliphs", Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 338-342; K. V. Zetterstéen -

[F. Işıltan], “Mûtemid”, İA, VIII, 753; H. Kennedy, “al-Muʿtamid ʿAlā’llāh”, EI² (İng.), VII, 765-766; Şerare Yetkin, “Abbâsîler”, DİA, I, 51-52.

Ali Aktan

MU‘TEMİD-ALELLAH, İbn Abbâd

(المعتمد على الله إبن عبّاد)

Ebü’l-Kāsım el-Mu‘temid-Alellāh ez-Zâfirü’l-müeyyed Muhammed b. Abbâd el-Mu‘tazıd b. Muhammed b. İsmâîl el-Lahmî (ö. 487/1094 [?])

Son Abbâdî emîri (1069-1091).

Rebîülevvel 431’de (Kasım-Aralık 1039) Bâce’de (Beja) doğdu. Babası İşbîliye (Sevilla) Abbâdî Emîri Mu‘tazıd-Billâh olup annesi Dâniye (Denia) Emîri Mücâhid el-Âmirî’nin kızıdır. Babasının yakın ilgisiyle iyi bir devlet adamı olacak şekilde yetiştirildi ve küçük yaşlardan itibaren onun huzurunda düzenlenen edebî sohbet meclislerine katıldı. Henüz on üç yaşında iken emrine verilen orduyla Şilb (Silves) ve Şentemeriyetülgarb’ı (Santa Maria de Algarve / Faro) ele geçirdi (444/1052), bu başarısı üzerine bölgenin valiliğine tayin edildi. Ancak kendisi gibi aşırı eğlence düşkünü olan saray şairi İbn Ammâr’ı da beraberinde götürüp devlet işlerini ona teslim etmesi ve haklarında eğlence meclislerinden kaynaklanan çeşitli dedikoduların çıkması üzerine 450’de (1058) geri çağırıldı, İbn Ammâr da sürgüne gönderildi.

Babasına baş kaldıran ağabeyi İsmâil’in idam edilmesiyle veliaht olan Mu‘temid (455/1063), Gırnata’da hüküm süren Zîrî Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs’a karşı ayaklanan Mâleka (Malaga) Arapları’nı desteklemek amacıyla görevlendirildiğinde ordusu bozguna uğradı ve kendisi Runde’ye

(Ronda) kaçmak zorunda kaldı. Mu‘tazıd-Billâh bozgun haberini alınca çok öfkelenmiş, ancak daha sonra oğlu güzel bir şiirle özür dileyince onu affetmiştir. Babasının 461’de (1069) vefatı üzerine tahta çıkan Mu‘temid-Alellah sürgündeki eski nedîmi İbn Ammâr’ı İşbîliye’ye çağırdı ve önce onu Şilb valiliğine tayin etti; birkaç ay sonra da yanına alıp vezirliğe getirdi. Bu defa ilk gençliğindeki gibi vaktini tamamen eğlence meclislerinde geçirmeyip devlet işleriyle de yakından ilgilendi ve hâkimiyet alanını genişletmek için yoğun bir faaliyet başlattı. 462’de (1070) Cehverîler’in

elindeki Kurtuba’yı (Cordoba) aldı. Fakat beş yıl sonra Tuleytula (Toledo) Emîri Me’mûn’un kışkırtmasıyla İbn Ukkâşe adlı bir maceraperest şehri zaptetti ve Mu‘temid’in burayı tekrar yönetimi altına sokması 471 (1078) yılını buldu. Bu arada Vâdilkebîr (Guadalquivir) ile Vâdiâne (Guadiana) arasındaki yerleri de topraklarına kattı. Emsalleri içinde en kudretli emîr olmasına rağmen siyasî birliğin yitirilmesiyle Endülüs coğrafyasında ortaya çıkan yirmi civarındaki mülûkü’t-tavâifin pek çoğu gibi Mu‘temid de Kastilya-Leon Kralı VI. Alfonso’ya yıllık vergi ödüyordu. Endülüs’ü müslümanlardan geri alma hareketini (reconquista) başarıya ulaştırma azmi içinde olan Alfonso yine de İşbîliye’yi almak istiyordu ve bunun için şehre iki defa saldırdı, fakat İbn Ammâr’ın siyasî mahareti sayesinde sadece vergisini iki misli alarak geri döndü. Aynı yıl İbn Ammâr, Mu‘temid’i İbn Tâhir’in hâkimiyetinde bulunan Mürsiye’yi (Murcia) alması için teşvik etti ve Barcelona (Berşelûne) Kontu II. Ramon Berenguer’den sağladığı yardımcı kuvvetin de dahil olduğu ordunun başında şehri ele geçirdi; ancak idaresini Mu‘temid’e bağlamak yerine orada bağımsızlığını ilân etti. Sekiz yıl kadar süren maceralı bir bağımsızlıktan sonra kendisini esir alan bir kale kumandanı tarafından İşbîliye’ye gönderildi ve bir süre zindanda tutulmasının ardından öldürüldü.

VI. Alfonso’nun 473 (1080) yılında Zünnûnîler’in elinde bulunan Endülüs’ün en önemli şehirlerinden Tuleytula’yı kuşatması ve beş yıl sonra ele geçirmesi Mu‘temid ve bütün Endülüs müslümanları için bir dönüm noktası oldu. Durumun gittikçe kötüleştiğini gören ve Endülüs’ün tamamen hıristiyan hâkimiyetine geçmesinden korkan Mu‘temid, Murâbıt Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn’den yardım istedi. 15 Rebîülevvel 479 (30 Haziran 1086) tarihinde güçlü bir orduyla Cezîretülhadrâ’ya (Algeciras) geçen Yûsuf b. Tâşfîn, Mu‘temid ve müttefiki emîrler tarafından karşılandı. 12 Receb 479’da (23 Ekim 1086) Batalyevs’in (Badajoz) 12 km. kuzeydoğusunda bulunan Zellâka (Sagrajos) ovasında yapılan savaşta Murâbıt-Endülüs ortak ordusu sayı ve silâh bakımından daha üstün durumdaki hıristiyan kuvvetlerini ağır bir bozguna uğrattı. Fakat Yûsuf b. Tâşfîn’in ülkesine dönmesinden sonra VI. Alfonso yeni bir harekât başlattı ve Belensiye, Mürsiye, Lûrka (Lorca), Besta (Baza) şehirleri ciddi tehlikelere mâruz kaldı. Bunun üzerine bizzat Mu‘temid Merakeş’e giderek Yûsuf b. Tâşfîn’den tekrar yardım istedi. Yûsuf, Rebîülevvel 481’de (Haziran 1088) ikinci defa Endülüs’e geçtiyse de emîrler arasındaki anlaşmazlıkları

görünce onlarla bir neticeye varılamayacağını anlayıp geri döndü (482/1089). Ancak Endülüs'te siyasî birliği sağlamadan hıristiyanlara karşı başarı kazanılamayacağını bildiğinden üçüncü defa Endülüs'e geçti (483/1090). Mu'temid, Yûsuf'un Endülüs şehirlerini birer birer ele geçirdiğini görünce sıranın İşbîliye'ye geldiğini anladı ve hemen savunma hazırlıklarına başladı; Yûsuf b. Tâşfîn'in birleşme çağrılarını da reddetti. Bunun üzerine Mağrib'e geçen Yûsuf büyük bir ordu hazırladı ve dört kol halinde Endülüs'e sevketti. Murâbıt kuvvetleri Tarîf'i aldıktan sonra İşbîliye'ye yöneldi. Zor durumda kalan Mu'temid Alfonso'dan yardım istedi. Bu arada önce Ceyyân, ardından Kurtuba Murâbıtlar'ın hâkimiyetine geçti (484/1091). Mu'temid'in talebi üzerine Alfonso intikam almak için iyi bir fırsat yakaladığına inanarak 60.000 kişilik bir orduyu Murâbıt kuvvetlerinin üzerine gönderdiyse de askerleri Hısnülmüdevver yakınlarında meydana gelen savaşta yenildi (484/1091). Artık hiçbir yerden yardım alamayan Mu'temid, İşbîliye'de halkın isyanıyla karşılaştı ve savunma çabaları sonuç vermeyerek şehirle birlikte Murâbıtlar'ın eline düştü (22 Receb 484 / 9 Eylül 1091). Böylece Mu'temid, Abbâdîler hânedanına nihayet veren Yûsuf b. Tâşfîn tarafından bütün mal varlığına el konulduktan sonra ailesiyle birlikte Tanca'ya, ardından Miknâs'a ve daha sonra Merakeş yakınında bulunan Ağmât'a gönderildi. 11 Şevval 487'de (24 Ekim 1094) veya Zilhicce 488'de (Aralık 1095) vefat etti.

Mu'temid'in ölümünün ardından başta Ebû Bahr İbn Abdüssamed olmak üzere pek çok şair mersiyeler yazarak onun kabiliyetlerini, âlicenap ve müsamahakâr kişiliğini, şairliğini, asalet ve kahramanlıklarını övdüler. Mu'temid, Endülüs müslümanlarının önde gelen idareci ve bilgin kişilerinden biriydi. Babası Mu'tazıd-Billâh kadar güçlü bir emîr olmadığı halde tarihçilerin kendisini III. Abdurrahman, II. Hakem ve İbn Ebû Âmir el-Mansûr gibi şahsiyetlerle birlikte andıkları görülmektedir ki bunun gerçek sebebi onun hazin âkıbetidir. Öte yandan İspanyol kaynaklarında Mu'temid'in kızının VI. Alfonso ile evlendiğine dair bazı rivayetler yer almaktaysa da bu doğru değildir. Ancak Mu'temid'in oğlu Feth el-Me'mûn'un eşlerinden Zâide'nin İşbîliye Murâbıtlar tarafından kuşatılınca Alfonso'ya sığındığı, Alfonso'nun da onunla evlendiği ve Sancho adında bir çocuklarının olduğu bilinmektedir (Levi-Provençal, el-İslâm, s. 151 vd.). Mu'temid-Alellah aynı zamanda Ortaçağ'ın en fazla ilgi gören şairlerinden

biridir. Divanı tam olarak günümüze ulaşamamakla birlikte bazı şiirleri İbn Zeydûn’un divanında ve

Ortaçağ Endülüs tarihiyle ilgili kaynaklarda muhafaza edilmiş, bunların bir kısmı yayımlanmıştır (Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd, Kahire 1951; Rızâ Habîb Süveysî, Tunus 1975, 1985; Maria Jesus Rubiera Mata, Madrid 1982 [İspanyolca tercümesiyle birlikte]).

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân, Kahire 1354, s. 22-30; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli’l-Cezîre (nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî), Beyrut 1998, II, 21; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân), Kahire 1383/1963, s. 190-228; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 21-44; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib (nşr. G. J. Tornberg), Rabat 1973, s. 143-155; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 58-66; el-Ḥulelü’l-mevşiyye fî ẕikri’l-aḫbâri’l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Beyrut 1399/1979, s. 38-45; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb (nşr. Yûsuf M. el-Bikāî), Beyrut 1998, I, 139-142, 332-339; II, 28-30, 129-131; V, 37-43, 138-415; Yûsuf Eşbâh, Târîḫu’l-Endelüs fî ʿahdi’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn (trc. M. Abdullah İnân), Kahire 1940, s. 73-107; A. Huici Miranda, Las crónicas Latinas de la reconquista, Valencia 1913, II, 279-292; a.mlf., Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones Africanas, Madrid 1956, s. 19-34; E. Lévi-Provençal, el-İslâm fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs (trc. Mahmûd Abdülazîz Sâlim - M. Selâhaddin Hilmî), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), s. 119-152; a.mlf., “al-Muʿtamid Ibn Abbād”, EI² (İng.), VII, 766-767; Abdülvehhâb Azzâm, el-Muʿtemid b. ʿAbbâd, Kahire 1959; D. W. Lomax, The Reconquest of Spain, London 1967, s. 64-73; R. P. Scheindlin, Form and Structure in the Poetry of al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād, Leiden 1974; a.mlf., “al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād”, EI² (İng.), VII, 767-768; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 271-303; Emîn Tevfîk et-Tîbî, Dirâsât ve buḥûs̱ fî târîḫi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, Tunus 1984, s. 156-199; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-Ṭavâʾif,

Kahire 1408/1988, IV, 59-80, 91-93, 101-116 vd.; Muhammed el-Ya‘lâvî, Eştât fi’l-luġa ve’l-edeb ve’n-naḳd, Beyrut 1992, s. 159-166; Ali Edhem, el-Muʿtemid b. ʿAbbâd, Kahire, ts. (Vizâretü’s-Sekāfe); W. M. Watt, A History of Islamic Spain, Edinburgh 1992; H. Kennedy, Muslim Spain and Portugal, London 1996, s. 130-137; Abdülkādir Zimâme, “el-Muʿtemid b. ʿAbbâd”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, XI-XII (1967), s. 127-136.

Lütfi Şeyban

MU‘TEMİR b. SÜLEYMAN

(معتمر بن سليمان)

Ebû Muhammed Mu‘temir b. Süleymân b. Tarhân et-Teymî (ö. 187/803)

Muhaddis tâbiî.

106 (724) yılında Basra’da dünyaya geldi. Doğumuyla ilgili başka tarihler de verilmektedir. Benî Teym b. Mürre’nin mevâlîsinden olduğu için Teymî nisbesini almıştır. Onun Tufeyl lakabıyla bilindiği de zikredilmiştir. Ebü’l-Mu‘temir künyesiyle anılan babası Süleyman b. Tarhân, Basra’nın önde gelen âlimlerinden biri olup rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Mu‘temir babasından başka Abdülmelik b. Umeyr, İbnü’l-Mu‘temir, Eyyûb es-Sahtiyânî, Humeyd et-Tavîl, Amr b. Dînâr, Hâlid el-Hazzâ, Âsım el-Ahvel gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden de yaşça daha büyük olan Süfyân es-Sevrî, akranı Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi âlim ve muhaddisler hadis rivayetinde bulundu. İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn ve Ebü’l-Hasan el-İclî onun sika, Ebû Hâtim er-Râzî sika ve sadûk bir muhaddis olduğunu söylemiştir. Kettânî, Mu‘temir’in siyer ve megāzîye dair bir çalışması olduğunu belirtmektedir. Ancak bunun babasının Kitâbü’l-Meġāzî adlı eseriyle (Sezgin, I, 285-286) karıştırılmış olabileceği akla gelmektedir. Mu‘temir’in de babası gibi ibadete düşkün olduğu, onunla sabaha kadar dolaşarak değişik yerlerde ibadet ettiği kaydedilmektedir. Mu‘temir b. Süleyman 187 Muharrem veya Saferinde (Ocak veya Şubat 803) Basra’da vefat etti. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 197; VII, 290; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 178; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 402-403; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 266-267; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 477-479; İbn Hacer, Tehz̠îbü't-Tehz̠îb, X, 227-228; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 110; Sezgin, GAS, I, 285-286; Ekrem Pamukçu, Bağdat'ta İlk Türkler, Ankara 1994, s. 239-242.

M. Yaşar Kandemir

MU‘TEZ-BİLLÂH

(المعتز بالله)

Ebû Abdillâh el-Mu‘tez-Billâh Muhammed b. Ca‘fer el-Mütevekkil b. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Abbâsî (ö. 255/869)

Abbâsî halifesi (866-869).

233’te (847) doğdu. Babası Halife Mütevekkil-Alellah, annesi Kabîha adlı bir câriyedir. İki yaşında iken kardeşleri Müntasır ve Müeyyed’in arasında ikinci veliahtlığa tayin edildi. Ancak büyüdükçe babasının Mu‘tezz’e duyduğu yakınlık artmaya başladı ve iktidarının sonlarına doğru onu, Türkler’e karşı bir denge unsuru olarak Araplar’dan ve diğer milletlerden oluşturduğu Megāribe denilen bir askerî birliğin başına getirdi.

Müntasır, babasının Mu‘tez lehine dönmesi üzerine Türkler’le iş birliği yapmaya ve hilâfeti zorla ele geçirmeye karar verdi. Nihayet başlarında Boğa es-Sagīr ve Bâgir et-Türkî’nin bulunduğu bazı emîrler Halife Mütevekkil’i geceleyin sarayında öldürerek tahta Müntasır’ı çıkardılar (247/861). Ancak altı ay sonra Müntasır da şüpheli bir şekilde ölünce bu defa Mütevekkil’in çocuklarından birini halife yapmak istemeyen emîrler Müntasır’ın yeğeni Ahmed’i Müstaîn-Billâh lakabıyla halife ilân ettiler (248/862).

Müstaîn, Boğa es-Sagīr ve onun gibi güçlü bir Türk kumandanı olan Vasîf ile iş birliği yaparak Bâgir et-Türkî’yi tutuklatınca Bâgir’in adamları sarayı kuşattılar, ancak Bâgir’in katlini önleyemediler. Olaylar gittikçe çığırından çıktı ve Halife Müstaîn, Vasîf ve Boğa ile birlikte Sâmerrâ’dan gizlice ayrılarak Bağdat’a gitti (5 Muharrem 251 / 6 Şubat 865). Türkler ise kendileri için kurulmuş olan Sâmerrâ şehrinin terkedilmesini istemiyorlardı. Bu sebeple Bağdat’a giden Müstaîn’e karşı yine aileden birini hilâfete getirmeye karar verdiler ve o sırada göz hapsinde tutulan Mu‘tezz’i halife ilân ettiler. Müstaîn bu durumu kabul etmeyince biri Bağdat’ta, diğeri Sâmerrâ’da iki halife ortaya çıkmış oldu. Mu‘tez, Tâhirîler’den Muhammed

b. Abdullah'a bir mektup yazarak ondan kendisine biat etmesini istedi, ancak başlangıçta olumlu bir cevap alamadı. Horasan'da yarı bağımsız olarak hüküm süren Tâhirîler, Halife Me'mûn'dan itibaren devletin önemli kademelerinde görev alıyorlardı ve bu görevlendirmelerde Türkler'in nüfuzunu kırma düşüncesinin etkisi bulunuyordu. Bir süre sonra kuvvet dengesi Mu'tez'den yana değişmeye başlayınca Muhammed b. Abdullah ona biat etti; o da kendisini -henüz eline geçmemiş olan-Bağdat'ın muhafızlığına tayin etti. Bu sırada halifeliği zorla ele geçirmeye karar vererek kardeşi Ebû Ahmed idaresinde kalabalık bir orduyu da Bağdat'a gönderdi (23 Muharrem 251 / 24 Şubat 865). Mu'tezz'e bağlı birlikler Bağdat'ı uzun süre kuşatma altında tutunca şehirde erzak sıkıntısı baş gösterdi. Daha önce Bağdat'a gelmiş olan devlet erkânı ve Abbâsî ailesi mensupları Mu'tez tarafına geçmeye başladılar. Sonunda Muhammed b. Abdullah ile Ebû Ahmed görüşüp Müstaîn'in halifelikten azline karar verdiler. Bunun üzerine Müstaîn halifeliği Mu'tezz'e devretmeye razı oldu. Bağdat'ta 4 Muharrem 252 Cuma günü

(25 Ocak 866) hutbe Mu'tez adına okundu ve bütün ordu yetkililerinden biat alındı. Müstaîn isteği doğrultusunda önce Vâsıt'a gönderildiyse de çok geçmeden yeni halifenin emriyle orada öldürüldü (252/866).

Mu'tez halife olduktan sonra kardeşleri Müeyyed ve Ebû Ahmed'i hapse attırdı. Ardından Müeyyed'i veliahtlıktan azletti ve bir gün sonra da yattığı hapishanede onun ölüsü bulundu. Mu'tez halifeliği Türkler'in yardımıyla ele geçirmiş olmasına rağmen onlara ve özellikle kendisi için tehlike gördüğü Vasîf ve Boğa es-Sagīr'e güvenmiyordu. Nihayet 253'te (867) Vasîf'i, 254'te de (868) Boğa es-Sagīr'i katlettirmek suretiyle bu iki önemli gaileden kurtuldu. Ancak onların katledilmesi halife üzerindeki Türk baskısını azaltmaya yetmediği gibi Türkler arasında onun aleyhine genel bir hoşnutsuzluk meydana getirdi. Nitekim bir süre sonra maaşlarını zamanında alamayan Türk askerleri Megāribe ile de anlaşarak isyan ettiler ve ele geçirdikleri Mu'tezz'e işkence yaparak onu halifelikten çekilmek zorunda bıraktılar (27 Receb 255 / 11 Temmuz 869), ardından da zindana attılar. Mu'tez altı gün sonra öldü ve Müntasır-Billâh için yaptırılan Kubbetü's-suleybiyye'ye defnedildi. Yerine Vâsiḳ-Billâh'ın oğlu Mühtedî-Billâh halife ilân edildi (2 Şâban 255/16 Temmuz 869).

Mu‘tez döneminde cereyan eden başlıca olaylar şunlardır: Deylemliler Rey’e saldırdılar ve halka büyük zarar verdiler. Receb 252’de (Temmuz-Ağustos 866) Türkler’le Megāribe arasında çatışma çıktı. Megāribe ilk anda Türkler’i saraydan uzaklaştırmayı başardıysa da çok geçmeden Türkler, olaylardan sorumlu tuttukları Muhammed b. Râşid ve Nasr b. Sa‘d’ı bir baskınla ele geçirip öldürdüler. Böylece Megāribe avantajlı durumunu kaybederek yine eskisi gibi ikinci planda kaldı. Mûsâ b. Boğa el-Kebîr’in kumandasındaki birlikler, Cibâl bölgesinde bulunan Dülefîler’i Hemedan yakınlarında ve Kerec yolunda yenerek merkezleri Kerec’i ele geçirdiler (Receb 253 / Temmuz 867). Ya‘kūb b. Leys es-Saffâr, Sîstan’da Saffârîler Devleti’nin temelerini attı (253/867). 254’te (868) vekil sıfatıyla Mısır’a vali tayin edilen Ahmed b. Tolun burada zamanla Abbâsî halifeliğine ancak ismen bağlı kalan Tolunoğulları hânedanını kurdu. Basra bölgesinde Zencîler’in çıkardığı karışıklıkları Ali evlâdından İsmâil b. Yûsuf’un Hicaz’da, Hasan b. Zeyd b. Muhammed’in Taberistan’da başlattığı isyanlar takip etti. Mu‘tez zamanında Hâricîler de etkinliklerini arttırdılar; bunlardan Müsâvir b. Abdülhamîd, Musul ve çevresinde yağmalarda bulunarak güç kazandı. Mu‘tez devri Abbâsî tarihinde Türkler’in etkilerini en fazla hissettirdikleri, aynı zamanda karşıtlarının yavaş yavaş toparlanmaya başladığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Mu‘tez adına kesilmiş sikkelerden altı tanesi İstanbul Arkeoloji Müzeleri’nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 593, 595, 603, 610-616; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 128-132; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXIII, 308-320; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 532-535; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 359-360; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 272-289; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 104-106; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 116-125; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 139-140; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 347-348; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London

1986, s. 173-174; Yûsuf el-Iş, Târîḫu ʿaṣri'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1990, s. 118-119; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 171, 247, 311-313; C. Melchert, "Religious Policies of the Caliphs", Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 330-334; K. V. Zetterstéen, "Mûtez", İA, VIII, 756; C. E. Bosworth, "al-Muʿtazz Bi'llāh", EI² (İng.), VII, 793-794.

Ali Aktan

MU‘TEZİLE

(المعتزلة)

İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebi.

Sözlükte “ayırmak, uzaklaştırmak” anlamındaki azl kökünden sıfat olan mu‘tezile kelimesi “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” demektir. Mu‘tezile adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir anlayışa göre Hz. Ali’nin hilâfete getirilmesi (Zeynüddin İbnü’l-Verdî, I, 239) veya Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesi (Nevbahtî, s. 5; Taberî, IV, 496-497; V, 142) yahut Hz. Hasan’ın hilâfeti Muâviye’ye terketmesi (Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, s. 36) üzerine hiçbir tarafı desteklemeyen gruplara Mu‘tezile veya Mu‘tezele denmiştir (Nallino, s. 186). Diğer bir anlayışa göre ise Mu‘tezile ismi, aşırı uçlardan uzak durduklarını ifade etmek için kendi mensuplarınca tercih edilmiştir; ayrıca “i‘tizâl” kavramı Kur’an’da müsbet mânada kullanılmıştır (el-Kehf 18/16; Meryem 19/48). Resûl-i Ekrem’e ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan sadece Mu‘tezile’nin kurtulacağını ifade eden bir hadis nisbet edilirse de (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 165-166; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 2) hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlanmamıştır. Ebü’l-Kāsım el-Belhî, Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen kimseyi kâfir veya mümin değil fâsık sayması sebebiyle bu adı aldığını kaydeder (Ẕikrü’l-Muʿtezile, s. 115).

Daha çok Sünnî kaynaklarında Mu‘tezile isminin, Vâsıl b. Atâ’nın mürtekib-i kebîre konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan-ı Basrî’nin ders halkasından ayrılması ve onun Vâsıl’ın kendilerinden uzaklaştığını (i‘tizâl) söylemesi sebebiyle ortaya çıktığı zikredilir. Ayrıca Mu‘tezile’de Hasan-ı Basrî’nin görüşlerini benimseyen ve kendilerine Haseniyye denilen bir fırka da vardır (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 18). Bazıları ise Vâsıl yerine Amr b. Ubeyd, hatta Mu‘tezile ricâlinden olmayan Âmir b. Ubeyd ismini zikreder; ancak âlimler bunun isabetli olmadığını belirtir (İbn Abdürabbih, II, 387; Mes‘ûdî, III, 234; IV, 104-105;

krş. Şerîf el-Murtazâ, I, 168).

İbn Kuteybe, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şehristânî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler, Mu‘tezile mensuplarını, kaderi tartışmaya açıp inkâr ettikleri veya kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri için Kaderiyye, Cehm b. Safvân'dan etkilendikleri için Cehmiyye, "Allah şerri yaratmaz" dedikleri için Seneviyye ve Mecûsiyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını söyledikleri için Vaîdiyye, Allah'a bazı kadîm sıfatları nisbet etmekten kaçındıkları için Muattıla olarak da adlandırmıştır. Câhiz, fâsıkın ebedî olarak cehennemde kalacağını ileri sürdüklerinden onlara Havâric ismini nisbet etmiştir (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 23). Ancak Mu‘tezile âlimleri bu isimleri reddetmekte (Hayyât, s. 126-127, 134; Şehristânî, I, 50; Kalkaşendî, XIII, 254), kendilerini Mu‘tezile'nin yanı sıra "ashâbü'l-adl ve't-tevhîd, adliyye, ehl-i adl, ehl-i hak, el-fırkatü'n-nâciye" gibi adlarla zikretmekte (İbn Abdürabbih, II, 378; Şehristânî, I, 43; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 2), hasımlarına ise Mücbire, Kaderiyye, Müşebbihe, Haşviyye gibi isimler izâfe etmektedirler (Makbilî, s. 12; Zühdî Cârullah, s. 14).

Kuruluşu. Mu‘tezile mezhebinin II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîler'le Mürcie'nin ileri

sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Bazı Mu‘tezile âlimlerinin Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim'in öğrencileri olduklarını, dolayısıyla i‘tizâlî düşünceleri onlardan aldıklarını söyleyerek bu hareketin Hz. Ali vasıtasıyla Resûlullah'a dayandığını iddia etmeleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Nitekim Ebü'l-Kāsım el-Belhî mezhep ve kitap sahibi olan Mu‘tezile ricâlini Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlatmaktadır (Ẕikrü'l-Muʿtezile, s. 64). Taşköprizâde ve Zühdî Cârullah da 80 (699) yılı civarında doğan Vâsıl ile Amr'ın yirmi yaşından önce Hasan-ı Basrî'nin meclisinden uzaklaşmalarının zor olduğunu göz önünde bulundurarak Mu‘tezile'nin onun ölümünden sonra ortaya çıkmış olabileceğini kaydetmektedir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 36-37; el-Muʿtezile, s. 20).

Başlangıçta ihtidâ edenlerden cizye alınmazken bu uygulamanın hazine

gelirlerinin azalmasına sebep teşkil ettiği gerekçesiyle Emevî valilerinin Horasan'da cizye toplaması Mu'tezilîler'in tepkisini çekmiştir. İlk Mu'tezilîler, bu tarz adaletsiz uygulamaları kaldıran Ömer b. Abdülazîz'i ve mezheplerine ilgi duyan Yezîd b. Velîd'i desteklemişse de Ehl-i beyt'e besledikleri sevgi dolayısıyla Emevîler'e olumlu bakmamış, ancak Hâricîler gibi açık tavır da almamıştır. Yöneticilerden uzak duran Vâsıl, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine gönderdiği davetçilerle birçok taraftar kazanmıştır (İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 25). Basra'da ise Elf mesʾele fi'r-red ʿale'l-Mâneviyye adlı bir risâle yazan Vâsıl ile daha sonra gulât-ı Şîa'ya meyletmiş olan arkadaşı Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ, Sâlih b. Abdülkuddûs ve şair Beşşâr b. Bürd gibi Senevî görüşleri savunan kişilerle sık sık tartışıyorlardı (Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, III, 98). Usûl-i hamseden (aş. bk.) tevhid konusunda kitap telif eden Vâsıl'ın görüşleri Allah'ın alîm, kadîr ve hay gibi sıfatları olmakla birlikte O'na zâtından bağımsız ilim, kudret ve hayat gibi kadîm sıfatların, şer, zulüm gibi hikmet ve adaletle bağdaşmayan fiillerin nisbet edilemeyeceği, kulun iradî fiillerinin Allah'ın değil insanın eylemi olduğu, büyük günah işleyenin küfürle iman arasında bir yerde bulunduğu, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan taraflardan hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceği şeklinde özetlenebilir (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 119-120; Şehristânî, I, 46-49). Onun ölümünden sonra kayın biraderi Amr b. Ubeyd hareketin önderliğini üstlenmiştir. Siyasî konularda Vâsıl'dan farklı düşünceler taşıyan Amr faaliyetlerini Basra ve Bağdat'la sınırlı tutmuştur. İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un arkadaşı olmasına ve ona birçok tavsiyede bulunmasına rağmen (İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 337) siyasî tarafsızlığını korumuştur. Bu sebeple mezhep, Bişr b. Mu'temir ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf dönemine kadar Basra ve Bağdat'ta fazla bir varlık gösterememiştir. Kādî Abdülcebbâr ve Hâkim el-Cüşemî, bu duraklamayı Mu'tezile'nin cebre karşı çıkışı sebebiyle gördüğü baskıya bağlarken (Fażlü'l-iʿtizâl, s. 345; Şerḥu'l-ʿuyûn, s. 393) Josef van Ess, Mu'tezilîler'in, Abbâsîler'in ilk döneminde Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin başlattığı isyana verdikleri destek sebebiyle mâruz kaldıkları baskıyla irtibatlandırmaktadır (AÜİFD, XLI [2000], s. 412-413).

Mu'tezile'nin ortaya çıkışını iç âmiller yanında İran dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerle açıklayan ilim adamları da vardır. Bu konuda Abdülkāhir el-Bağdâdî ve İbn Hazm eski İran

düşüncesinin (el-Farḳ, s. 22; el-Faṣl, II, 115), İbn Kuteybe, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Esîr ilk temsilcilerinin yahudi oluşunun (Zühdî Cârullah, s. 30-31), H. A. Wolfson, Karâîlik ile Mu'tezile arasındaki benzerliği örnek göstererek Yahudiliğin (Kelâm Felsefesine Giriş, s. 84-86), Mcdonald, T. J. de Boer, Thomas Hunter Weir, Joel L. Kramer Hıristiyanlığın, De Lacy O'leary ve Reynold A. Nicholson Yunan felsefesinin (bk. bibl.) etkisini ileri sürmüştür. Aslında Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışında birbirine paralel iki faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür. 1. Mürtekib-i kebîre, Allah'ın sıfatları, iradî fiiller, Kur'an'ın mahlûk oluşu vb. tartışmalar üzerinde içteki siyasî ve fikrî ihtilâflar; 2. Varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn gibi konular üzerindeki dış etkenler. Ancak Mu'tezilîler'in ikinci faktör konusundaki tutumu felsefî görüşleri aynen benimseme veya taklit etme şeklinde değil cevaplama, dönüştürme, yeniden inşa etme ve reddetme tarzındadır.

Mu'tezile'nin gelişmesi Abbâsîler döneminde olmuştur. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr ile Amr b. Ubeyd arasındaki dostluk bilinmektedir. Bununla birlikte Amr, halifenin destek davetlerine olumlu cevap vermeyerek kendilerini serbest bırakmasını istemiştir (İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 209). Daha sonra halife, Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye isyanında onu destekleyen Mu'tezilîler'i takip altına aldı, bunların bir kısmı bulundukları yerde gizlenirken bir kısmı Horasan, Yemen, Taberistan ve Mağrib'e göç etti. Hârûnürreşîd'in iktidara gelmesiyle Mu'tezilîler yeniden itibar görmeye başladı. Mu'tezilî âlimlerin bilgisine ve ikna gücüne önem veren halife, bazılarını tebliğ ve irşad için Çin'den Bizans'a kadar uzanan birçok bölgeye gönderdi. Bu dönemde Kaderiyye telakkisini benimseyen Yahyâ b. Hamza el-Hadramî Şam kadılığına getirildi. Mu'tezilîler, annesi de Abbâsî sülâlesine mensup olan Emîn'in tahta çıkmasıyla biraz nüfuz kaybına uğradılarsa da annesi Türk / İran asıllı olan ve iktidar mücadelesinden başarıyla çıkan Me'mûn'u desteklediler. Me'mûn Araplar'a ve İranlılar'a karşı Türkler'den, Ehl-i sünnet'e ve Şîa'ya karşı Mu'tezilîler'den istifade etme siyaseti güttü. Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve İbn Ebû Duâd gibi Mu'tezile âlimleri halifeyi etkileyerek mezheplerini sarayın resmî ideolojisi haline getirdiler. Özellikle vezirliğe tayin ettiği İbn Ebû Duâd'ın telkinleriyle Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini benimseyen halife 218 (833) yılından itibaren bu fikri reddeden kadılara ve âlimlere baskı uyguladı (bk. MİHNE). Mu'tasım-Billâh ve

Vâsiḳ-Billâh devirlerinde de aynı uygulama devam etti. 232’de (847) iktidara gelen Mütevekkil-Alellah devletin Mu‘tezile’yi destekleme siyasetine son verdi. Böylece Mu‘tezile’nin yükselişi durdu. Hatta teoride ferdin hürriyetini savunan Mu‘tezile’nin uygulamada baskıcılığa destek vermesi onu çöküşe sürükledi. Neticede cüz-i lâ yetecezzâ, ma‘dûmun şey olup olmaması, cevher ve arazların fenâ ve bekāsı gibi dinin aslından olmayan meselelerde birbirlerini tekfir etmeye başladılar (Zühdî Cârullah, s. 203-204). Öte yandan Mu‘tezile’den ayrılan İbnü’r-Râvendî’nin Şîa’ya katılması, bilhassa Mâtürîdî ile Eş‘arî’nin Sünnî kelâm ekollerini kurmaları Mu‘tezile için ağır bir darbe olmuş, bundan sonra Mu‘tezile zaman zaman kendini toparlamışsa da varlığını uzun süre devam ettirememiştir.

Abbâsîler’in merkezî otoriteyi kaybetmesi üzerine 320 (932) yılından itibaren kurulmaya başlanan bölgesel yönetimlerden Büveyhîler döneminde ikinci Büveyhî hükümdarı Adudüddevle’nin Mu‘tezilî âlim ve devlet adamı Sâhib b. Abbâd’ı vezir yapması ve Kādî Abdülcebbâr’ın kādılkudâtlığa tayiniyle mezhep yeni bir canlılık kazandı, önemli mevkilere Mu‘tezilîler getirildi. Fakat Sâhib b. Abbâd’ın ölümünden sonra Mu‘tezilîler tekrar gözden düştü, Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh’ın kendilerine

cephe almasıyla çöküşleri hızlandı. Gazneli Mahmud’un 420 (1029) yılında Rey’i işgal ederek Büveyhî Hükümdarı Mecdüddevle’yi bertaraf etmesi üzerine burada bulunan Mu‘tezilîler Horasan bölgesine göç ettiler. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey’in 429’da (1037) Rey’i ele geçirmesi, 447 (1055) ve 450 (1058) yıllarında Bağdat’a giderek halifeyi ziyaret etmesi, Abbâsîler nezdinde Selçuklular’ın itibarının artmasına ve Mu‘tezile’nin yeniden canlanmasına yardımcı oldu. Çünkü Tuğrul Bey’in veziri Kündürî mezhep taassubundan dolayı veya siyasî sebeplerle (Ocak, s. 86-88, 109-110) onları destekliyordu. Kündürî, Mu‘tezilîler’i önemli mevkilere getirdi, bid‘atçı olarak nitelenen Eş‘arîler Selçuklu sınırlarının dışına çıkarıldı. Ünlü mutasavvıf Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Tuğrul Bey’in huzuruna çıkıp bu haksızlıkları önlemesini rica etti, hadis âlimi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī de Kündürî’ye bir mektup yazarak baskıların kaldırılmasını istedi, fakat her iki girişim de etkili olmadı. Nihayet 456 (1064) yılında Kündürî’nin görevden alınıp hapse konulması ve bir yıl sonra öldürülmesiyle Mu‘tezile’nin siyasî desteği sona erdi. Ebû Ali Muhammed b. Ahmed gibi Mu‘tezile âlimlerinin çabaları da neticesiz kaldı. Alparslan’ın veziri ve

koyu bir Eş‘arî taraftarı olan Nizâmülmülk sürgüne gönderilen 400 civarındaki Sünnî âlimin geri dönmesini sağladı ve bunlar adına medreseler açtırdı (Balcıoğlu, s. 61-64). Nizâmülmülk’ün verdiği destekle Eş‘arîlik canlandı. Cüveynî ve Gazzâlî gibi otoritelerin yönelttiği tenkitler sonucu Bağdat ve civarında tutunamayan Mu‘tezilîler, Horasan ve Hârizm bölgelerine göç ettiler. Burada Mu‘tezilî gelenek Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr el-İsfahânî ve öğrencisi Cârullah ez-Zemahşerî tarafından devam ettirildi. Özellikle Zemahşerî, el-Keşşâf adlı tefsiriyle Mu‘tezilîler kadar Sünnîler tarafından da takdir gördü. Bu bölgede de kesintiye uğrayan Mu‘tezilî gelenek, Mutarrizî ve Abdülcebbâr b. Abdullah el-Hârizmî gibi âlimlerin devam ettirme girişimlerine rağmen başarılı olamadı. Sonraki dönemlerde Mu‘tezile, Sünnî dünyadan uzaklaşmışsa da tamamen yok olmamış, daha önce Vâsıl devrinde Zeyd b. Ali, Me’mûn döneminde Kāsım b. İbrâhim er-Ressî tarafından başlatılmış olan Mu‘tezile-Şîa yakınlığı Yemen Zeydîliği ve kısmen İmâmiyye içinde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Zeydî âlimi İbnü’l-Murtazâ onları savunmakta, Makbilî ise usûlü’d-dînde Zeydiyye ile Mu‘tezile’nin aynı görüşlere sahip olduğunu, ayrıldıkları tek meselenin imâmetten ibaret bulunduğunu kaydetmektedir. Kādî Abdülcebbâr, kendi devrine kadar geçen sürede yaşayan Mu‘tezile ricâlini on tabaka halinde zikretmekte (Fażlü’l-iʿtizâl, s. 213-333), İbnü’l-Murtazâ ise Hâkim el-Cüşemî’nin eklediği iki tabaka ile birlikte bu sayıyı on ikiye çıkarmaktadır (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 9-119).

Basra ve Bağdat Okulları. Abbâsîler devrinde Mu‘tezile mezhebi Basra (Basriyyûn) ve Bağdat (Bağdâdiyyûn) kollarına ayrılmış, bu kollar zamanla iki okul haline dönüşmüştür. Her iki okul da beş esası kabul etmekle birlikte ayrıntıda farklı görüşler benimsemiştir. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf beyne’l-Baṣriyyîn ve’l-Baġdâdiyyîn adlı eserinde kendi döneminde Bağdat okulunu temsil eden Ebü’l-Kāsım el-Belhî ile Basra okulunu temsil eden Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki ihtilâflı meselelerin sayısının 155 olduğunu kaydetmekte, Malatî ise bu sayının -herhalde çokluktan kinaye olarak-1000’i aştığını söylemektedir (et-Tenbîh ve’r-red, s. 33). Ebû Mûsâ el-Murdâr da iki okul arasındaki ihtilâflı konuları ele alan Kitâbü mâ cerâ beynehû ve beyne’l-Baṣriyyîn adıyla bir eser kaleme almıştır.

Basra okulunun ilk temsilcisi, aynı zamanda mezhebin kurucusu kabul

edilen Vâsıl b. Atâ’dır (ö. 131/748). Vâsıl mezhebin tevhid, menzile beyne’l-menzileteyn ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker; halefi Amr b. Ubeyd ise adalet, va‘d ve vaîd esaslarını geliştirmiş olmakla beraber Mu‘tezile’nin usûl-i hamseden oluşan inanç sisteminin teşekkülü Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın el-Uṣûlü’l-ḫamse adlı kitabıyla tamamlanmıştır. İbnü’n-Nedîm onun çeşitli

konulara ilişkin elliye yakın eserinin adını zikretmektedir (el-Fihrist, s. 204). Ebü’l-Hüzeyl’in öğrencilerinin en meşhuru Basra okulunun ileri gelenlerinden biri olan İbrâhim en-Nazzâm’dır. Arap edebiyatının en büyük nesir ustalarından sayılan Câhiz de Basra Mu‘tezilîleri’nin önemli isimlerindendir. Câhiz’den sonra Basra Mu‘tezilîleri’nin en meşhur temsilcileri Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim’dir. Ebû Ya‘kūb eş-Şahhâm’ın öğrencisi olan Ebû Ali hocasının ölümü üzerine Basra Mu‘tezilîleri’nin reisi olmuştur. Bu okulun son dönemdeki en önemli temsilcisi, Hemedan bölgesi başkadısı Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî’dir. Eklektik bir yöntemi benimsemiş olan Abdülcebbâr, kendisinden önceki Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerini bir araya getirerek bunlardan seçimler yapmıştır. Tercihlerinde Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin görüşleri ağır basmaktadır.

Bağdat Mu‘tezilîliği, Basra okulunun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) tarafından kurulmuştur. Hârûnürreşîd’in veziri Fazl b. Yahyâ el-Bermekî ile temas kurup görüşlerini saray çevresine benimsetmeye çalışan Bişr’in Arap edebiyatı ve kelâm konusunda kaleme alınmış birçok eseri mevcuttur. Sümâme b. Eşres, Ebû Mûsâ el-Murdâr ve Ahmed b. Ebû Duâd onun en meşhur öğrencileridir. Keskin zekâsı, hazırcevaplılığı ve esprileriyle tanınan Sümâme, Hârûnürreşîd döneminde hapse atılmış, ardından Me’mûn’un yakınında bulunarak ona danışmanlık yapmış, Emevîler’i ve Mu‘tezilî olmayanları yeren konuşma ve yazıları ile halifeyi muhaliflerine karşı tahrik etmiştir. Bağdat Mu‘tezilîleri’ne en büyük hizmeti Basra’da doğup Yahyâ b. Eksem vasıtasıyla Me’mûn ile tanışan, onun ilim ve tartışma meclislerinde bulunan İbn Ebû Duâd yapmıştır. “Mu‘tezile’nin rahibi” olarak anılan Ebû Mûsâ el-Murdâr, zâhidâne hayatı ve tesirli vaazlarıyla mezhebin yayılmasına önemli katkıda bulunmuştur. Murdâr’ın öğrencisi Ca‘fer b. Mübeşşir eserlerinde Kur’an ve Sünnet’in zâhirine bağlı kalmayı savunmuş, kıyas taraftarlarını reddetmiş,

böylece Zâhirîler'e yakınlaşmıştır. Ca'fer b. Harb'in öğrencisi olan Ebû Ca'fer el-İskâfî, Halife Mu'tasım-Billâh tarafından Mu'tezile doktrinini anlatmakla görevlendirilmişti. Ayrıca Hz. Ali'nin üstünlüğünü (tafdîl) konu edinen, Nazzâm, Câhiz, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, İbn Şebîb, Hişâm b. Hakem, Müşebbihe, Mürcie ve Mücbire gibi şahıs ve fırkaların reddini içeren kitaplar yazmıştır (a.g.e., s. 213). İbnü'r-Râvendî'nin hocası olan Ebû Mûsâ Îsâ b. Heysem ile İbnü'r-Râvendî'nin Faḍîḥatü'l-Muʿtezile adlı eserini reddetmek üzere Kitâbü'l-İntiṣâr'ı kaleme alan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât da Ca'fer b. Harb'in öğrencileridir. Îsâ b. Heysem aynı zamanda Hayyât'ın hocasıdır. Bu okulun müteahhir âlimlerinden olan Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî, Tirmiz'de açtığı medrese ile Mâverâünnehir'in her tarafında tanınmıştır. Bağdat Mu'tezilîliği'nin son temsilcisi olarak Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin oğlu Ebü'l-Kāsım Ca'fer b. Muhammed zikredilebilir.

Basra Mu'tezilîliği fikrî mücadeleden yana olan, usul ve fürûda aklı ve vahyi birlikte değerlendiren bir okuldur. Mensuplarının amacı Resûlullah'tan intikal eden İslâm geleneğini devam ettirmekti ve bu konuda müsamaha göstermemişlerdir (İA, VIII, 760). Dolayısıyla onları serbestlik taraftarı filozof olarak değil felsefeyi dine hizmet eden bir araç gibi gören kelâmcılar olarak kabul etmek gerekir. Buna karşılık daha çok amelî ve siyasî alanda temayüz eden Bağdat Mu'tezilîleri, mezhebin görüşlerinin emir bi'l-ma'rûf çerçevesinde devlet eliyle etkili bir şekilde yayılması taraftarıydı. Bunun için eserlerinde imâmete daha çok vurguda bulunmuş, yöneticilerle iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Ayrıca Me'mûn'un Bağdat'ta başlattığı tercümeler sebebiyle Basralılar'dan daha çok felsefenin etkisinde kalmışlardır.

Görüşleri. Bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkan Mu'tezile, İslâm dininin aslî hükümlerinin temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla meşgul olmuştur. Siyasî, felsefî vb. hususlar bu çerçeveye yardımcı olduğu ölçüde ilgi alanlarına girmiştir. Meselâ tabiat felsefesi onlar için tevhidin temellendirilmesine bir vasıtadır. Aynı şekilde imâmete emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasını temellendirmek amacıyla önem vermişlerdir. a) Bilgi Teorisi. Mu'tezile'nin genel kabulüne göre bilgi akıl, duyular ve doğru haber olmak üzere üç yolla elde edilir. İlk dönem Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf duyularla ve aklın bedîhî ilkeleriyle kazanılan

bilgilerin zaruri, istidlâl yoluyla elde edilenlerin ise iktisabî olduğunu, kâfir ve fâsıklarca nakledilen haberlerin tevâtür derecesine varmış olsa bile kesin bilgi ve delil sayılamayacağını ileri sürmüştür. İnsandaki düşünce gücü sayesinde vahiy gelmeden de Allah'ın varlığı, nesne ve olayların mahiyetleriyle ahlâkî değerler bilinebilir. Organların amelleriyle kalbin amelleri ayrı ayrıdır, bilme ameliyesini yapan kalptir. Bu sebeple beş duyu kendi başına kesin bilgi vermez.

Tevellüd teorisini bilgi meselesine uygulayan Bişr b. Mu'temir, bilginin oluşumunun ve özellikle Allah hakkındaki bilginin insanda belli aklî tekâmüllerin gerçekleşmesine bağlı bulunduğunu söylemiştir (Zühdî Cârullah, s. 115-118). Öğrencisi Nazzâm ise bilginin teşekkülünde şüphenin önemli rol oynadığını, insanda asıl idrak edenin ruh olduğunu, Allah'ın, idraki duyular üzerinden yarattığını, haberin ise bilgi ifade edebilmek için doğruluğuna aklî veya tecrübî karînenin bulunması gerektiğini, onu nakleden râvilerin mümin, kâfir veya fâsık olmasının önem taşımadığını savunmuştur (Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 115-116; V, 199-202; Hayyât, s. 43; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 12; XI, 327; XII, 136, 512; XV, 361, 392, 398-399). Nazzâm'ın öğrencisi Câhiz, insanın irade dışında bir fiilinin bulunmadığını ve gayri iradî bütün fiillerin onda zorunlu olarak meydana geldiğini, dolayısıyla ilmin de herhangi bir fiilden doğmadığını, kendiliğinden ve zaruri niteliği taşıdığını ileri sürmüştür (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 306). "Ashâbü'l-maârif" diye adlandırılan bu ekolün savunucuları arasında Câhiz'in yanı sıra Ali el-Esvârî de yer almaktadır. Allah'ın ancak zaruri bilgiyle bilineceğini söyleyen bu gruba karşı Nazzâm O'nun sadece istidlâl yoluyla bilineceğini belirtmiştir (a.g.e., XI, 327; XII, 512). Ebü'l-Kāsım el-Belhî, dünyada istidlâl yoluyla bilinen şeyin âhirette de istidlâl yoluyla, dünyada zaruri bilgiyle bilinenlerin âhirette de zaruri bilgiyle bilineceği görüşünü ortaya atarak Allah'ın her iki âlemde de aynı yolla bilineceğini belirtmiştir. Kādî Abdülcebbâr, dünyada Allah'ı bilmeyi sağlayan nazar ve istidlâlin bütün mükelleflere vâcip olan ilk şey olduğu kanaatine sahiptir (Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn, s. 170-171; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 39, 69). Mu'tezile kelâmcıları, bilginin mahiyetini de irdeleyerek onun ele aldığı konuda âlimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan nitelik mi (mâna), yoksa bir şeyi olduğu gibi kabullenme mi (itikad) olduğunu tartışmışlardır. Ebû Abdullah el-Basrî birinci görüşü, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ikinci

görüşü savunmuştur (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 13). Kādî Abdülcebbâr, ilmin itikaddan ibaret bulunduğunu söyleyen Cübbâîler'in görüşünü reddederek (a.g.e., XII, 30) hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşünü destekler. Mu'tezile, geliştirilen bu bilgi teorisiyle sabit bir hakikatin olmadığını iddia eden Sûfestâiyye, Mütekâfiiyye ve Sümeniyye gibi agnostik, sadece müşahede ettiklerine inanan Dehriyye gibi monist / pozitivist akımların görüşlerini reddedip hakikatin değişik yollarla bilinebileceğini ispat etmeyi hedeflemiştir.

b) Tabiat Görüşü. İlk Mu'tezilîler daha çok Seneviyye, Berâhime, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Dehriyye gibi din ve felsefelerle muhatap oldukları için bunlara cevap teşkil edebilecek konu ve delilleri işlemeyi tercih etmişlerdir. Bu konuların başında tabiatın oluşumu ve işleyişi, faydalanılacak delillerin başında da akıl gelir. Mu'tezile'de tabiat felsefesini ele alan ilk kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Ona göre fizik âlem, maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomdan (cüz-i lâ yetecezzâ) meydana gelir. Atomculuk olarak isimlendirilen bu görüş daha önce Demokrit tarafından da dile getirilmiş olmakla birlikte Allâf, onu Demokrit gibi materyalizmi değil Tanrı'nın varlığını ispat için araç olarak kullanmıştır (bk. HUDÛS). Allâf'tan sonra tabiat felsefesi üzerinde en çok duran âlim Nazzâm'dır. Nazzâm, Allâf'ın savunduğu parçalanmayan cüz (atom) görüşüne karşı çıkmış, nesneleri meydana getiren cüzlerin arazlardan oluştuğunu, her cüzün onu teşkil eden cüzlerinin bulunduğunu ve bu durumun sonsuza kadar gittiğini söyler (Hayyât, s. 33-36; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 452). Bununla beraber âlemin sadece fizik yapısında değil hareketlerinde de sonlu olduğunu savunur. Âlem birbirine zıt hareketli unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş olup zeytinin içinde yağın, kömürün içinde ateşin ve insanın içinde kanın gizlenmesi gibi cisimler iç içe ve aynı mekânı işgal eder (tedâhül). Dırâr b. Amr, bu görüşün Seneviyye'deki nur-zulmet anlayışını çağrıştırdığını belirterek Nazzâm'a karşı çıkar. Ona göre tek araz vardır, o da hareketten ibarettir. Ebü'l-Hüzeyl gibi Muammer b. Abbâd'a göre de cisimler cüzlere ayrılmayan atomlardan meydana gelir. Nazzâm'ın iddiasının aksine cisimlerde esas olan hareket değil sükûndur ve arazlar da sükûndan ibarettir. İnsan parçalanmayan bir bütün olan nefisten (ruh) ibarettir, beden onun için bir alettir. Onun tek fiili vardır, o da iradedir (a.g.e., XI, 311; Ebü'l-Kāsım el-Belhî, s. 70-71). Ma'dûmun "şey" olduğu kanaatini taşıyan Mu'tezile

âlimleri varlıkları mevcut ve ma‘dûm diye ikiye ayırmaktadır. Bu görüşleri sebebiyle hasımları onları âlemin kıdemine kāil olmakla itham etmiştir (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 425, 427). Daha sonra gelen Mu‘tezilîler, tabiat felsefesine selefleri kadar ilgi göstermemekle beraber onların ortaya koyduğu çerçevenin dışına çıkmamışlardır.

c) İnanç Sistemi. İtikadî alanı sistematik bir şekilde ifade eden ilk mezhep Mu‘tezile’dir. Başlangıçtan itibaren Mu‘tezile kelâmcıları İslâm dininin temel ilkelerini “usûl-i hamse” başlığı altında ele almışlardır. Hayyât, Mu‘tezilî kabul edilmek için beş esasın kabulünün şart olduğunu belirtir (el-İntiṣâr, s. 126-127). Kādî Abdülcebbâr da muhaliflerinin usûl-i hamseyi benimsemediklerini kaydederek Mülhide, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe’nin tevhid, Cebriyye’nin adalet, Mürcie’nin va‘d ve vaîd, Hâricîler’in menzile beyne’l-menzileteyn ve İmâmiyye’nin emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker esasına muhalefet ettiklerini bildirir; bunların birine dahi muhalefet edenin bazan kâfir, bazan fâsık, bazan da muhtî (hatalı) olacağını kaydeder (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 123-126). Kādî Abdülcebbâr, Mu‘tezile’nin esaslarını Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’de beş, el-Muġnî’de tevhid ve adalet olmak üzere iki, el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn’de tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâi‘ olmak üzere dört esas halinde taksime tâbi tutmuştur (ayrıca bk. USÛL-i HAMSE).

1. Tevhid. “Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etme” anlamına gelen tevhid usûl-i hamsenin temelini teşkil eder. Hayyât yeryüzünde tevhidi savunan yegâne mezhebin kendileri olduğunu söyler (el-İntiṣâr, s. 13-14, 17). Mu‘tezile mensuplarının tevhid konusuna yaptıkları bu vurgu onların özellikle sıfatlarla ilgili duyarlılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü onların döneminde İslâmî çevrede oluşan gruplardan Sıfâtiyye, Allah’ın bağımsız kadîm mânalar olarak zâtî sıfatlara sahip olduğunu söylüyor, Haşviyye O’na makam, cismiyet gibi maddî mânalar nisbet ediyor, Bâtıniyye ise Allah’ın sonradan oluşmuş (hâdis) zâtî sıfatlara sahip bulunduğunu savunuyordu. Öte yandan hıristiyan camiasında aslında tek olan Tanrı’nın üç uknûm halinde düşünüldüğü, dolayısıyla uknûmlardan her birinin kadîm mânalara tekabül ettiği ileri sürülüyordu. Sıfatlar konusunda ilk tartışmayı başlatan Ca‘d b. Dirhem olup onun sıfat telakkisini Cehm b. Safvân, ardından Vâsıl b. Atâ benimsemiştir (Şehristânî, I, 30, 86). Mu‘tezile taaddüd-i kudemâya meydan vermemek

için kadîm mânaları zâttan ayrı, mahallü'l-havâdise meydan vermemek için de hâdis mânaları kabul etmiyordu. Vâsıl, Allah'a kadîm mânaların nisbet edilmesini şirkle denk tutuyordu. Benzer görüşte olan Zemahşerî aksi yaklaşımın Hıristiyanlığın uknûmlarından farklı olmayacağını söyler (el-Minhâc, s. 56).

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Abbâd b. Süleyman, Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi âlimler ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu söylemektedir. Muammer b. Abbâd, Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayarak O'nun kendinde mâna olarak bulunan ilimle âlim, kudretle kādir olduğunu savunur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öncülüğünü yaptığı "ahvâl" teorisine göre ilâhî sıfatlar Allah'ta kendisinin sahip olduğu hal sebebiyle mevcuttur. Kādî Abdülcebbâr, sıfatları zâtî ve fiilî diye ikiye ayırdıktan sonra zâtî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu belirtir ve bunları kadîr, alîm, hay, mevcûd, semî', basîr ve müdrik şeklinde sıralar (el-Muġnî, V, 241-243; el-Muḫtaṣar, s. 181; Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse, s. 167-175). Fiilî sıfatların ise hâdis ve Allah'ın zâtının gayrı olduğunu söyleyerek bunları da mürîd, kârih, mütekellim, fâil şeklinde gösterir (Çelebi, s. 255-263). Sıfatlar üzerinde yapılan bu tartışmalar Mu'tezilîler'i yed, vech, istivâ, semada oluş gibi Kur'an'da mevcut nitelemeleri Allah'ın her türlü havâdisten tenzih edilmesi yönünde yorumlamaya, bunun yanında Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği görüşüne sevketmiştir.

2. Adl. Mu'tezile'ye göre adl Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi, kötü (kabih) fiillerin meydana gelmesinde etkisinin bulunmamasıdır. Ebû Ali el-Cübbâî adlin hasen olan her çeşit fiili kapsadığını söylerken Kādî Abdülcebbâr bu tanımın eksik olduğunu kaydeder ve adli "Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması" şeklinde tanımlar. Bunun anlamı Allah'ın her türlü kötü işten, sevap, fayda gibi şeyleri terketmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla insanları kulluğa çağırmaktan münezzeh olması; bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet niteliği taşıması demektir (el-Muḫtaṣar, s. 169; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 132). Dolayısıyla insanların işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılması câiz değildir. Allah insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz (el-Muġnî, VI/I, s. 49-50; el-

Muẖtaṣar, s. 169; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 301; ayrıca bk. ADL). Fazl er-Rakaşî'nin taraftarlarından oluşan Fazliyye'nin, Allah'ın kulların itaat cinsinden fiillerini vukuu anında irade ettiğini, mâsiyet türünden fiillerini ise hiçbir zaman dilemediğini söyleyerek O'nun istediği bazı şeylerin olmadığını, istemediği bazı şeylerin de olduğunu ileri sürmesi yüzünden (Eş'arî, s. 513), bazıları bu grubun Mu'tezilî olduğunu iddia etmişse de aslında Fazliyye, Hâricîler'den Sevbâniyye'nin bir koludur.

3. Va'd ve Vaîd. Gelecekte bir kimseye bir faydanın ulaştırılacağını veya ondan bir zararın giderileceğini bildiren habere va'd, onun bir zarara uğrayacağını yahut bir faydadan mahrum bırakılacağını içeren habere de vaîd denilir. Allah'ın va'd ve vaîdinde durmaması, verdiği haberin vâkıaya uygun olmaması söz konusu değildir. Bu sebeple dünyada iyilik yapanları mükâfatlandırması, günah işleyenleri de cezalandırması zorunludur. Allah'ın emirlerine uyup işlediği büyük günahlardan tövbe etmiş olarak ölenler âhirette mükâfatı hak eder, büyük günahlardan tövbe etmeden ölenler ise cehennemde ebedî olarak kalır. Ancak bunların azabı kâfirlerinkinden daha hafiftir (Şehristânî, I, 59; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, III, 61-64). Mu'tezile va'd ve vaîd başlığı altında iman, fısk, küfür, kebîre, tövbe, kötülüklerin iyilikleri boşa çıkarması, iyiliklerin günahlara kefâret olması, sevap, ikāb, şefaat, ivaz, kabir azabı gibi âhiret ahvâli, bunların maddî varlıklara tekabül edip etmediği, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkmayacakları gibi konuları ele almaktadır (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 611-693). Hem adl hem va'd ve vaîd esasları âhirette şefaatin olmamasını gerektirir. Kur'an'da ve hadislerde vârit olan kabir azabı, Münker ve Nekir suali, mîzan, sırat gibi hususlar ancak nakille bilinebilir. Kabir azabının inkârı Mu'tezile mensuplarının bir kısmına ait bir telakki olduğu halde İbnü'r-Râvendî tarafından hepsine nisbet edilmiştir (a.g.e., s. 689, 730, 732, 734; el-Muẖtaṣar, s. 278).

4. Menzile beyne'l-menzileteyn. Bu esas, büyük günah işleyen kişinin küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için kâfir olmayacağı gibi işlediği günah sebebiyle imanda da kalamayacağı, bu ikisi arasında bir yerde bulunacağı şeklinde açıklanmakta ve Mu'tezile bu kişiyi "fâsık" diye nitelendirmektedir. Fâsık tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır. Bu esası ilkin ortaya koyan Vâsıl b. Atâ, bu yaklaşımıyla

farklı görüşler arasındaki ortak bir nokta bulmayı amaçlamış, görüşünü siyasî alana da uygulayarak Hz. Ali ile Muâviye taraftarlarından birinin hatalı olduğunu, fakat tesbitinin mümkün bulunmadığını, dolayısıyla haklarında karara varmayıp konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini söylemiş, hem Ali'yi hem düşmanlarını tekfir eden Hâricîler'le her iki grubu da mümin sayan Mürcie arasında ara bulucu olmak istemiştir. Ortaya çıkış açısından usûl-i hamsenin ilki kabul edilen menzile beyne'l-menzileteyn, Mu'tezile'nin zuhurunda ve orta yolu izlemesinde oynadığı rol sebebiyle zaman zaman bu ekol mensuplarına Menâziliyye adı da verilmiştir (ayrıca bk. MENZİLE BEYNE'l-MENZİLETEYN).

5. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker. Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, dalâlette olanların hidayete ermesi, hakkı bâtıla karıştırmak isteyenlerin zararlarının önlenmesi için her müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırması zorunlu bir görevdir. Emre konu olan ma'rûf vâcip türünden ise onu emretmek vâcip, nâfile türünden ise nâfiledir. Ancak münkerde böyle bir ayırım yapılamaz. Öte yandan zulüm ve yalan gibi aklî, hırsızlık, zina ve içki gibi dinî münkerlerden uzaklaştırmak vâcip, ictihada konu olan münkerlerden uzaklaştırmak ise bazı durumlarda vâcip, bazı durumlarda câizdir. Mu'tezilîler, ilk zamanlar emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasını uygulayarak Berâhime, Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere ve Mücessime, Müşebbihe, Râfizîlik, zındıklık gibi mezhep ve akımlara karşı İslâm'ı güçlü bir şekilde savunmuş, bu amaçla Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar gitmişlerdir. Ayrıca bu esası ahlâk bozukluklarını önlemek, toplumu ıslah etmek, adaleti yaygınlaştırmak amacıyla tatbik etmişler, fakat Havâric ve Şîa'nın yaptığı gibi bunu iktidardaki yöneticilere karşı toplumu kışkırtmak için bir araç olarak kullanmamışlardır (a.g.e., s. 248; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 749; Âişe Yûsuf el-Mennâî, s. 375-379). Ancak sonraki devirlerde bu tutumlarını değiştirerek muhalefette iken en-Nefsüzzekiyye'yi desteklemede olduğu gibi isyan hareketlerinde, iktidarda iken mihne olaylarında görüldüğü üzere muhalifleri yola getirme ve hasımları susturma hususunda bu esastan faydalanmışlardır. Ebü'l-Kāsım el-Belhî bu hususta örnek olabilecek bazı huruç hareketlerinden söz etmektedir (Ẕikrü'l-Muʿtezile, s. 115-119).

İslâm toplumunda II. (VIII.) yüzyılda yaşanan sosyal, kültürel ve siyasal dinamiklerin etkisiyle zuhur eden Mu'tezile'nin birinci derecede inanç

esaslarını oluşturan usûl-i hamsesi daha çok müslümanlar arasında cereyan eden fikrî tartışmalar sonucu, bilgi teorisi ve tabiat felsefesi gibi ikinci derecede görüşleri ise diğer dinlerle

olan kültürel temaslar, mücadele ve münazaralar esnasında ortaya çıkmıştır. İslâm düşüncesinin özgün bir modeli olan Mu‘tezilî hareketin Yunan felsefesinin ürünü olduğu iddiası geçersizdir. Brahmanizm, Hinduizm, Mecûsîlik, Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin hâkim olduğu coğrafyalarda İslâm’ın tebliği, yayılması, muhatapların irşad ve ikna edilmesinde, ilhad ve zındıklık gibi karşıt akımların önünün kesilmesinde Mu‘tezile’nin önemli katkıları olmuştur. Kuruluş ve gelişme dönemlerinde Vâsıl b. Atâ’nın ve daha sonra gelen Mu‘tezilî âlim ve devlet adamlarının davetçilerini Hindistan’dan Bizans’a kadar değişik yerlere gönderdikleri (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve, I, 77; İbnü’l-Murtazâ, el-Münye ve’l-emel, s. 25; Watt, s. 276) ve bu hizmetlerinin hasımları tarafından bile takdir edildiği bilinmektedir. Câhiz, Mu‘tezile’nin bu konulardaki hizmetlerini değerlendirip faziletlerini sayarken kelâmcıların gayretlerinin bütün dinlerin, Mu‘tezile’nin çabalarının ise bütün mezheplerin avam tabakasını helâk olmaktan kurtardığını kaydetmektedir (Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 206).

Öte yandan Mu‘tezile’nin İslâm dünyasında dinî ve tabii ilimlerin gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Bunların başında dinî ilimlerde akılcılığın, tabiat ilimlerinde deney ve gözlem metodunun kullanılması gelir. “İlmü’l-bahs ve’l-münâzara, ilmü’l-cedel” diye adlandırılan metodolojiye yönelik ilimler Mu‘tezile tarafından kurulmuştur (Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, III, 95). Bu yöntemler sayesinde orijinal sayılacak bilgi ve buluşlara ulaşılmıştır. Bunlara örnek olarak Ebü’l-Kāsım el-Belhî’nin dünyanın yuvarlak olduğu (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, s. 100; İbn Metteveyh, s. 527), Ebû Ali ve Ebû Hâşim’in yer çekiminin varlığı sonucuna varmış olmaları gösterilebilir (Reşîd Hayyûn, s. 298-299). Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Nazzâm ve Câhiz başta olmak üzere birçok Mu‘tezilî müellif şiir ve nesirleri, belâgat, cedel ve hitabeleriyle Arap edebiyatına önemli hizmetlerde bulunmuştur (Fâlih er-Rebîî, s. 46-53). Mu‘tezile kelâmcıları, hür fikirli oluşları ve taklidi reddetmeleri sebebiyle çekinmeden birbirlerine muhalefet edebilmişlerdir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile yeğeni Nazzâm, Nazzâm ile öğrencisi Ca‘fer b. Harb, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ile

üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim arasında geçen tartışmalar buna örnek gösterilebilir. Her ne kadar Malatî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi Sünnî müellifler Mu‘tezilîler’in birbirini tekfir ettiklerini öne sürüyorsa da bu tür aşırı eleştiriler daha çok mezhep mensupları ile Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd, İbnü’r-Râvendî, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî gibi Mu‘tezilî iken daha sonra mezhepten ayrılanlar arasında cereyan etmiştir. Hocası Nazzâm için Kitâb fî tekfîri’n-Naẓẓâm bi-ibṭâlihi’l-cüzʾ el-leẕî lâ yetecezzeʾ adıyla eser telif eden Ca‘fer b. Harb gibi kişilerin sayısı çok azdır.

Mu‘tezilîler’in bir özelliği de Kur’an üzerinde yoğunlaşmış olmalarıdır. Onlar bir konuda naklî delil getireceklerse bunun Kur’an’dan olmasına özen gösteriyorlardı. Dirâyet tefsir metodu ilk defa onların başvurduğu bir yöntemdir. Bu konuda gösterdikleri hassasiyet, Kur’an üzerine yazdıkları eserlerden ve cilt sayısı yüzlere ulaştığı nakledilen Kur’an tefsirlerinden anlaşılmaktadır. Çoğu özel hayatında zâhid ve müttaki olmakla beraber Kur’an’a bağlılıkları sebebiyle hermetik felsefeye dayanan tasavvufa karşı çıkmışlardır.

Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnet’e açık etkisi Eş‘arî ile başlamıştır. Hayatının önemli bir kısmını Mu‘tezilîler arasında geçirdikten sonra onlardan ayrılan Eş‘arî başta kelâm metodu olmak üzere ilâhî sıfatlar, kesb, cüz-i lâ yetecezzâ, te’vil ve hudûs gibi birçok konuda Mu‘tezile’nin etkisinde kalmıştır. Peygamber göndermenin toplum açısından gerekliliği, hüsün-kubuh, akıl-nakil ilişkisi gibi hususlarda Mu‘tezile ile Mâtürîdiyye arasında benzerlikler vardır. Eş‘arî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şehristânî gibi mezhepler tarihi müellifleri mezhep tasniflerinde Mu‘tezile’yi ana fırkalar içinde sayarken Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Şehâbeddin İbn Arabşah gibi yazarlar onlar hakkında tarafsız veya olumlu ifadeler kullanmış, Seyyid Ahmed Han, Emîr Ali, Mevlânâ Muhammed Ali Lahorî, Ferîd Vecdî, Cemâleddin el-Kāsımî, Ahmed Emîn, Fazlurrahman ve Murtazâ Mutahharî gibi son dönem âlimleri onlardan ilham almışlardır. Bazı şarkiyatçılar, başlangıçta Mu‘tezile’yi İslâm rasyonalistleri olarak nitelendirirken Mu‘tezilî eserlerin yayımlanmasından sonra bu görüşlerinden vazgeçerek onların İslâm teologu olduklarını söylemeye başlamışlardır (Watt, s. 292; İA, VIII, 760). Joseph van Ess, Mu‘tezilîler’i İslâm filozoflarından daha tutarlı ve orijinal bulmaktadır (ER, X, 227).

Yayıldığı Coğrafya. Mu‘tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ Medine’de doğmuş, ardından Basra’ya göç etmiştir. Hasan-ı Basrî’den ayrıldıktan sonra yetiştirdiği öğrencilerin bir kısmını İslâm coğrafyasının değişik bölgelerine göndererek mezhebin yayılmasına gayret göstermiştir. İbnü’l-Murtazâ onun Abdullah b. Hâris’i Mağrib’e, Hafs b. Sâlim’i Horasan’a, Kāsım b. Sa‘dî’yi Yemen’e, Eyyûb b. Evten’i el-Cezîre’ye, Hasan b. Zekvân’ı Kûfe’ye ve Osman et-Tavîl’i Ermenistan’a yolladığını kaydetmektedir (el-Münye ve’l-emel, s. 25). Amr b. Ubeyd döneminde Şam’da Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye isyanına destek veren bazı Mu‘tezilîler takipten kurtulmak için Horasan, Yemen, Taberistan ve Mağrib’e göç etmişlerdir. Abbâsîler devrinde Basra ve Bağdat Mu‘tezile’nin faaliyetlerine merkez olmuş, buralarda yetişen davetçiler dünyanın değişik yerlerine gönderilmiştir. Mu‘tezilî şair Safvân el-Ensârî bir kasidesinde bu davetçilerin hizmetlerini anlatır ve onların doğuda Çin’den batıda Mağrib-i Aksâ’ya kadar gittiklerini söyler (Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, III, 90-92). Ebü’l-Kāsım el-Belhî kendi döneminde kısmen veya tamamen Mu‘tezilî olan bölgeleri kasabalarına varıncaya kadar sayar. Onun zikrettiği bölgeler şunlardır: Şam, Mağrib, Yemen, el-Cezîre, Ermenistan, Azerbaycan, Hûzistan, Vâsıt, Ahvaz, İran coğrafyasından Errecan, Tevvez (Tevvec), Sînîz, Sîrâf, Cehrem, bunlardan başka Kirman, Sind, Cezîretülarab ve Basra (Ẕikrü’l-Muʿtezile, s. 108-114). Benzer bilgilere Hayyât, Mutahhar el-Makdisî, Malatî, Mes‘ûdî ve İbnü’l-Murtazâ’da da rastlanmaktadır. Yâkūt, Tilimsân’ın yakınında bir şehir olan Tâhert’te Vâsılıyye’ye mensup 30.000 kişinin bulunduğunu, bunların evlerinin Araplar’ın evlerine benzediğini kaydeder (Muʿcemü’l-büldân, II, 7-9). Mâtürîdî, eserlerinde Semerkant’ta görüşleri bilinen ve tartışılan epeyce Mu‘tezile âlimine yer verir; özellikle Nesef’te bir medrese kurmuş olan Ebü’l-Kāsım el-Belhî’den Kâ‘bî diye sıkça söz eder (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 679). Ebü’l-Hasan el-Ahdeb bu medresede yetişmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim ez-Zübeyrî Mu‘tezilî inançları İsfahan’da yaymıştır. Ayrıca Karmîsîn, Cürcân, Nîşâbur ve Horasan’ın diğer şehirlerinde mezhep mensuplarına rastlanmaktadır. İbnü’n-Nedîm, Ebû Hâşim ekolüne bağlı olan Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî’nin bilhassa Horasan bölgesinde çok meşhur olduğunu kaydeder (el-Fihrist, s. 222). Büveyhîler zamanında çok etkili olan Mu‘tezilî vezir, vali ve kadıları Bağdat, Hemedan, Ahvaz,

Musul, Tüster, Kirmanşah, Kuhistan, Taberistan, Deylem, Şîraz ve Yezd bölgelerinde mezhebin yayılmasını sağlamış, Selçuklu

hükümdarlarından Tuğrul Bey döneminde de bu yayılma devam etmiştir. Mu‘tezile, Mısır’da İbrâhim b. İsmâil ve Mu‘tezilî iken daha sonra bu mezhepten ayrılan Hafs el-Ferd, İspanya’da ise Câhiz’in öğrencilerinden Ebû Bekir Ferec el-Kurtubî tarafından yayılmıştır (İA, VIII, 761). Endülüs’teki mezhep faaliyetlerine temas eden İbn Hazm bu bölgede mezhep tartışmalarının olmadığını, ancak Mu‘tezilî çizgide seyreden, mezhebin esaslarına göre düşünen ve eserler veren bir topluluğun bulunduğunu kaydeder ve Halîl b. İshak, Yahyâ b. Sümeyne, Mûsâ b. Hudeyr’in isimlerini sayar (Resâʾil, II, 186). Mu‘tezile günümüzde kısmen Şiî muhitlerde, yoğun olarak da Yemen’deki Zeydiyye içinde varlığını sürdürmektedir.

Literatür. 1. Mezhep Mensuplarına Ait Eserler. Mu‘tezile kelâmcıları, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ilkesine verdikleri önemin bir sonucu olarak kuruluş döneminden itibaren birçok eser kaleme almışlardır; ancak bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Ebü’l-Kāsım el-Belhî, İbnü’n-Nedîm, Kādî Abdülcebbâr, Hâkim el-Cüşemî ve İbnü’l-Murtazâ gibi müelliflerin verdikleri bilgilerden bu eserlerin aşağıdaki konularda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır: a) Bilgi Teorisi ve Kelâm Yöntemi. İbrâhim en-Nazzâm, Ebû Mûsâ el-Murdâr, Sümâme b. Eşres ve Ca‘fer b. Mübeşşir bilgi problemine dair Kitâbü’l-Maʿrife adıyla eserler yazmışlardır. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, bilgilerin duyular yoluyla elde edilişini açıklamak amacıyla Kitâbü’s-Semʿ ve’l-başar isimli risâlesini kaleme almıştır. Bu hususta Nazzâm ile aralarında önemli tartışmalar olmuştur. Mantık ve metodoloji konusunda Nazzâm’ın Kitâbü’l-Manṭıḳ’ı, Sümâme’nin el-Cedel ve’l-ḫilâf’ı, Ebü’l-Kāsım el-Belhî’nin Kitâbü’l-Cedel, el-İstidlâl bi’ş-şâhid ʿale’l-ġāʾib adlı eserleri, Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın Kitâb ʿalâ aṣḥâbi ictihâdi’r-reʾy’i, Ca‘fer b. Mübeşşir’in Kitâb ʿalâ aṣḥâbi’l-ḳıyâs ve’r-reʾy’i zikredilebilir. Haber konusunda Nazzâm’ın Kitâbü’n-Nüket’i, Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın Aḫbârü’l-Ḳurʾân’ı, Ca‘fer b. Harb’in Meʿâni’l-aḫbâr ve şerḥuhâ’sı, Bişr b. Mu‘temir ve Ca‘fer b. Harb’in Teʾvîlü müteşâbihi’l-Ḳurʾân’ı dikkat çekmektedir. Kelâm yöntemiyle ilgili olarak Ca‘fer b. Harb’in Kitâbü’l-Uṣûl’ü, Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın Fünûnü’l-kelâm’ı ve Kelâmü ehli’l-ʿilm ve’l-cehl’i, Bişr b. Mu‘temir’in er-Red ʿalâ men ʿâbe’l-

kelâm'ı, Câhiz'in Tafżîlü ṣınâʿati'l-kelâm'ı ve Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Kitâbü meʾḫtelefe fîhi'l-mütekellimûn'u sayılabilir. b) Tabiat Felsefesi. İlk Mu'tezile kelâmcıları ve özellikle Basra okuluna mensup olanlar Seneviyye ve Dehriyye'yi reddetmek amacıyla tabiatın yapısı, işleyişi ve Allah'la ilişkisi konularıyla ilgilenme ihtiyacını duymuşlardır. Bu çerçevede yazılan eserlere örnek olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-aʿrâż, Kitâbü'l-Cüzʾ, Kitâbü'l-Ḥarekât, Kitâb fî ḫalḳı'ş-şeyʾ ve Kitâbü'l-İnsân'ı; Nazzâm'ın Kitâb fi'l-ʿâlemi'l-kebîr ve Kitâb fi'l-ʿâlemi'ṣ-ṣaġīr, Kitâbü'ṭ-Ṭafra, Kitâbü'l-Mükâmene, Kitâbü'l-Müdâḫale'si ve Muammer b. Abbâd'ın Kitâbü'l-Cüzʾ elleẕî lâ yetecezzeʾ ve Kitâbü'l-Meʿânî adlı eserleri zikredilebilir. c) Usûl-i Hamse. Bu hususta yapılan çalışmalara örnek olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Kādî Abdülcebbâr'ın el-Uṣûlü'l-ḫamse'si ile Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın Uṣûlü'd-dîn'i; beş esasın her biri hakkında yazılmış eserlere örnek olarak Vâsıl b. Atâ ve Bişr b. Mu'temir'in el-Menzile beyne'l-menzileteyn'i, Amr b. Ubeyd'in Kitâbü'l-ʿAdl ve't-tevḥîd'i ile Nazzâm ve Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın et-Taʿdîl ve't-tecvîr'i, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'ın Kitâbü'l-Vaʿd ve'l-vaʿîd'i ve Ca'fer b. Mübeşşir'in el-Emr bi'l-maʿrûf ve'n-nehy ʿani'l-münker'i gösterilebilir. Mu'tezile kelâmcıları ayrıca istitâat, nübüvvet, kader, halku'l-Kur'ân, lutuf, tövbe, iman, küfür konularında birçok eser yazmışlardır. d) Siyaset. Mu'tezile içinde siyasî konularla daha ziyade Bağdat okulu ilgilenmiştir. Kendilerini en çok etkileyen kişi hilâfet sıralamasında Hz. Ali'yi başta zikreden Şiî kelâmcısı Hişâm b. Hakem'dir. Dört halife konusunda mevcut durumu onaylayan Basra Mu'tezilîleri ise Hişâm'a karşı çıkmıştır. Bu hususta Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Kitâbü'l-İmâme ʿale'l-Hişâm'ı örnek olarak verilebilir. Bişr b. Mu'temir Kitâbü'l-İmâme'sinde Hişâm paralelindeki görüşleri savunmuştur. Câhiz Risâle fî Benî Ümeyye, Kitâbü Cemhereti'l-mülûk, Kitâbü'l-Mülûk ve'l-ümemü's-sâlife ve'l-bâḳıye, el-ʿOs̱mâniyye, Taṣvîbü ʿAlî fî taḥkîmi'l-ḥakemeyn, Kitâb fi'l-ʿAbbâsiyye ve Ebû Hâşim el-Cübbâî el-ʿAskeriyyât adlı eserlerinde dönemlerinin tartışılan siyasî konularına bakış yapmışlardır. Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Kitâbü'l-Maḳāmât fî tafżîli ʿAlî ʿaleyhi's-selâm'ı ile kendisine ve oğlu Ebü'l-Kāsım'a nisbet edilen el-Miʿyâr ve'l-muvâzene fi'l-imâme tartışmaların iki önemli kaynağını teşkil etmektedir. e) Reddiyeler. İlk Mu'tezilîler'in eser yazdığı konuların başında Seneviyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle Dehriyye ve felâsife gibi fikrî akımlara yönelik reddiyeleri gelmektedir. Vâsıl b. Atâ, düalist bir din olan Maniheizm'i red için Elf

mesˈele fî’r-red ˁale’l-Mâneviyye adlı kitabını kaleme almıştır. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Bişr b. Mu‘temir ve Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın mülhidleri, Ebü’l-Hüzeyl’in Sûfestâiyye’yi, Nazzâm’ın Dehriyye ve heyûlâ ashabını, Câhiz’in ilham taraftarlarını, Ca‘fer b. Harb ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin tabiatçıları, Dırâr b. Amr, Yahyâ en-Nahvî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Aristo’yu reddeden eserleri bulunmaktadır. Mu‘tezilîler ayrıca hem diğer İslâmî fırkaları hem birbirlerini eleştirmek amacıyla kitaplar telif etmişlerdir. Bunlara Amr b. Ubeyd’in Kaderiyye’yi, Ebü’l-Hüzeyl’in Kaderiyye, Mücbire ve Mürcie’yi, Ebû Bekir el-Esamm’ın Mücbire’yi, Nazzâm’ın Mücbire ve Mürcie’yi, Bişr’in Havâric ve Mücbire’yi, Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın Mücbire ve Cehmiyye’yi reddeden risâleleri örnek gösterilebilir. Birbirini eleştirmek konusunda Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Ebû Şemr, Hafs el-Ferd, Dırâr b. Amr, Cehm b. Safvân ve İbrâhim en-Nazzâm; Nazzâm’ın Muammer b. Abbâd; Bişr b. Mu‘temir’in Külsûm b. Amr, Nazzâm, Dırâr b. Amr, Ebü’l-Hüzeyl, Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esam; Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm hakkında yazdığı reddiyeler sayılabilir.

Bugün başta Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye kütüphaneleriyle Mısır Millî Kütüphanesi olmak üzere çeşitli kütüphanelerde Mu‘tezile’ye dair bazı eserler bulunmakla birlikte bu konuda en önemli kaynaklar Yemen kütüphanelerinde mevcuttur. Bu eserlerden bir kısmı neşredilmiştir. Câhiz’in kelâm konularını yahut Mu‘tezile kültürünü ilgilendiren onu aşkın eseri yayımlandığı gibi Mu‘tezile’nin en önemli kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr’ın da ona yakın telifi neşredilmiştir. Bunlardan başka Nâşî el-Ekber’in Mesâˀilü’l-imâme ve muḳteṭafât mine’l-Kitâbi’l-evsaṭ fi’l-maḳālât’ı (nşr. Josef van Ess, Beyrut 1971), Ebû Ca‘fer el-İskâfî’nin el-Miˁyâr ve’l-müvâzene fî feżâˀili’l-imâm emîri’l-müˀminîn ˁAlî b. Ebî Ṭâlib’i (nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, Beyrut 1402/1981), Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’ın İbnü’r-Râvendî’nin Faḍîḥatü’l-Muˁtezile’sine cevap vermek üzere yazdığı el-İntiṣâr ve’r-red ˁalâ İbni’r-Râvendî el-mülḥid’i (bk. bibl.), Ebü’l-Kāsım el-Belhî’nin Kitâbü’l-Maḳālât’ının Mu‘tezile ile ilgili bölümü ile (bk. bibl.) Ḳabûlü’l-aḫbâr ve maˁrifeti’r-ricâl’i (Beyrut 2000), Ebû Bekir Muhammed el-İyâzî’nin Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile’nin temel farklarını on maddede ele aldığı

el-Mesâʾilü'l-ʿaşr el-İyâżiyye'si zikredilebilir. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh'ı (nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1983), İbn Metteveyh'in et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż'ı (bk. bibl.) ve el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf'i (nşr. Daniel Gimaret - J. J. Houben, Beyrut 1986), Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn'i (bk. bibl.), Hâkim el-Cüşemî'nin Şerḥu'l-ʿUyûn'u (bk. bibl.), Neşvân el-Himyerî'nin el-Ḥûrü'l-ʿîyn'i (nşr. Kemâl Mustafa, Kahire 1948), Mu'tezile'nin son temsilcilerinden Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile el-Minhâc fî uṣûli'd-dîn'i (nşr. Sabine Schidtk, Stuttgart 1997) ve Takiyyüddîn en-Necrânî'nin el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ fîmâ beleġanâ min kelâmi'l-ḳudemâʿı (Kahire 1420/1999) kaydedilebilir.

2. Mu'tezile'ye Yazılan Reddiyeler. Sünnî kelâm kitaplarında Ehl-i sünnet görüşünün yanı sıra Mu'tezile'nin görüşüne de yer verilmekte ve çok defa aşırı görüşlerin genel kanaat olarak sunulduğu dikkat çekmektedir. Sünnî literatüründe Mu'tezile hakkında en geniş bilgi makālât, fırak, milel ve nihal türü eserlerde yer almaktadır. Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'inde Mu'tezilîler'in ittifak ve ihtilâf ettikleri noktaları kaydederken Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, "hevâ ve bid'at ehlini uyarmak üzere" yazdığı et-Tenbîh ve'r-redd'inde Mu'tezile'yi ehl-i kıblenin muhalifi olan fırkalar içinde göstermekte, kendilerini İslâm dairesinin dışına çıkaran birçok görüşün bulunduğunu ileri sürmektedir (s. 35-43). Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ'ta Mu'tezilîler'i "haktan ayrılmış" olarak nitelemekte, mezhep mensuplarının yirmi iki fırkaya ayrıldığını, Hâbıtıyye ve Hımâriyye kollarının küfre düştüğünü, diğerlerinin ise bid'at ve dalâlette birleştiklerini kaydetmektedir (s. 114-201). Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, et-Tebṣîr fi'd-dîn adlı eserinde Mu'tezile'ye ayrı bir bölüm ayırmıştır (s. 63-95). İbn Hazm da el-Faṣl'ında Mu'tezile'ye yönelik birçok eleştiride bulunmuştur (V, 57-72). Mu'tezile konusunda en objektif tavrı Şehristânî ve Fahredden er-Râzî sergilemiş, her ikisi de herhangi bir değerlendirme yapmadan görüşlerini olduğu gibi nakletmiştir (el-Milel ve'n-niḥal, I, 43-85; İʿtiḳādât, s. 38-45).

İ'tizâlî görüşleri reddetmek amacıyla müstakil telifler de meydana getirilmiştir. Bunların içinde en etkili olanlar Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd, İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi Mu'tezilî iken daha sonra ayrılanların eserleridir. Bu kitaplarda yer alan iddialar çok defa i'tizâlî

görüşlerin tesbiti için kaynak teşkil etmiştir. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist'inde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Mukātil b. Süleyman'ın er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye, İbn Küllâb ve Hafs el-Ferd'in er-Red ʿale'l-Muʿtezile, Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye, Hişâm b. Hakem'in Kitâbü'r-Red ʿale'l-Muʿtezile ve Ebû Bekir er-Râzî'nin el-İntiḳād ve't-taḥrîr ʿale'l-Muʿtezile, er-Red ʿale'l-Câḥiẓ, er-Red ʿale'n-Nâşî ve er-Red ʿalâ Ebi'l-Ḳāsım el-Bel-ḫî adlı eserlerini zikretmektedir. Ayrıca Eş'arî'nin ʿAlâ Ebi'l-Hüẕeyl fî maʿlûmâtillâh ve maḳdûrâtih, Fi'r-Red fi'l-ḥarekât ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl, Naḳżu kelâmi ʿAbbâd b. Süleymân, en-Naḳżü'l-laṭîf ʿale'l-İskâfî ve Naḳżu Naḳżi Teʾvîli'l-edille ʿale'l-Belḫî (DİA, XI, 447), Mâtürîdî'nin de Beyânü vehmi'l-Muʿtezile, Reddü'l-Uṣûli'l-ḫamse li-Ebî ʿÖmer el-Bâhilî, Reddü Evâʾili'l-edille li'l-Kâʿbî, Reddü Tehẕîbi'l-cedel li'l-Kâʿbî, Reddü Vaʿîdi'l-füssâḳ li'l-Kâʿbî adlı eserleri (Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, s. XXVII-XXVIII) bulunmaktadır. Sonraki dönemlerde de Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla çalışmalar yapılmıştır. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin Feżâʾiḥu'l-Muʿtezile, Hişâm b. Hakem'in Kitâbü'r-Red ʿale'l-Muʿtezile, İbn Miksem el-Attâr'ın er-Red ʿale'l-Muʿtezile (DİA, XX, 200), İbn Teymiyye'nin Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî teʾsîsi bideʿihimü'l-kelâmiyye (Taḫlîṣü't-telbîs min Kitâbi't-Teʾsîs), Minhâcü'l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli'r-rafżi ve'l-iʿtizâl ve Zehebî'nin, İbn Teymiyye'nin adı geçen kitabının muhtasarı olan el-Münteḳā min Minhâci'l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli'r-rafżi ve'l-iʿtizâl, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-münezzele ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Muʿaṭṭıla, Yâfiî'nin Merhemü'l-ʿileli'l-muʿaṭṭıla fi'r-red ʿalâ eʾimmeti'l-Muʿtezile, Mekkî Mehmed Efendi'nin Îmân-ı Mücerredin Adem-i Nef'i Hakkındaki Mu'tezile Delillerinin Reddi (İÜ Ktp., TY, nr. 3365) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

3. Modern Dönemde Yazılan Eserler. a) Arapça. Mu'tezile'nin tarihî gelişimini ele alan eserler arasında Cemâleddin el-Kāsımî'nin Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile (Beyrut 1981), Abdurrahman Sâlim'in et-Târîḫu't-türâs̱î es-siyâsî li'l-Muʿtezile ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱i'l-hicrî (Kahire 1409/1989), Saîd Murâd'ın Medresetü'l-Baṣra el-İʿtizâliyye (Kahire 1992), İsâmüddin Muhammed Ali'nin el-Muʿtezile Fürsânü ʿilmi'l-kelâm (İskenderiye 1996) ve Fâlih er-Rebiî'nin Târîḫu'l-Muʿtezile fikrühüm ve iʿtiḳādühüm (Kahire 1421/2001); Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr: Dirâse fî ḳażıyyeti'l-mecâz fi'l-Ḳurʾân ʿinde'l-Muʿtezile (Beyrut 1983), Velîd Kassâb'ın et-Türâs̱ü'n-naḳdî ve'l-belâġī li'l-

Muʿtezile (Katar 1405/1985) ve Ebû Sa‘de Hasan Mihrî’nin el-İtticâhü’l-ʿaḳlî fî müşkileti’l-maʿrife ʿinde’l-Muʿtezile (Kahire 1413/1993) adlı telifleri zikredilebilir. Kelâm problemleriyle ilgili olarak da şunlar kaydedilebilir: Muhammed Kâmil Ahmed, Mefhûmü’l-ʿadl fî tefsîri’l-Muʿtezile li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Beyrut 1403/1983); Semîh Duğaym, Felsefetü’l-ḳader fî fikri’l-Muʿtezile (Beyrut 1985); Muhammed Sabri Osman, el-Mîtâfîzîḳā ʿinde’l-Muʿtezile (Kahire 1987); Muhammed Umâre, el-Muʿtezile Müşkiletü’l-ḥürriyyeti’l-insâniyye (Kahire 1408/1988); Ali b. Sa‘d ed-Düveyhî, Ârâʾü’l-Muʿtezileti’l-uṣûliyye (Riyad 1415/1995); Avvâd b. Abdullah el-Mu‘tık, el-Muʿtezile ve uṣûlühümü’l-ḫamse ve mevḳıfü Ehli’s-sünne minhâ (Riyad 1421/2001); Âdil Avvâ, el-Muʿtezile ve fikrihümü’l-ḥür (Dımaşk, ts.). Diğer mezheplerle mukayesesi hakkında Resûl Ca‘feriyân’ın el-Mesârü’l-fikrî beyne’l-Muʿtezile ve’ş-Şîʿa (Beyrut 1413/1993), Münîr Sultan’ın İʿcâzü’l-Ḳurʾân beyne’l-Muʿtezile ve’l-Eşâʿire (İskenderiye 1986) ve günümüzle ilgisine dair Yûsuf Kemâl’in el-ʿAṣriyyûn Muʿteziletü’l-yevm (Mansûre 1990) adlı eserleri sayılabilir. Mu‘tezile üzerine değişik Arapça dergilerde birçok makale yayımlanmıştır.

b) Batı Dilleri. Goldziher, Nallino, Nicholson, Mcdonald ve O’leary gibi şarkiyatçılar, Mu‘tezile’yi keşfedişlerinin ardından hakkında birçok kitap ve makale yazmaya başlamışlardır. Bu konuda müstakil kitap telif eden müelliflere örnek olarak Albert Nasrî Nâdir (Le système philosophique des Muʿtazila [premiers penseurs de l’Islam], Beyrouth 1984), H. Steiner (Die Muʿtaziliten als Vorlöufer der Islamischen Dogmatiken und Philosophen, Leibzig 1848 ve Die Muʿtaziliten oder die Freidenker in Islam, Leibzig 1865), Daniel Gimaret (Théories de l’acte humain en théologie musulmane, Paris 1980), Şeyh Bûamrân (Bouamrane) (Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane solution muʿtazilite, Paris 1978) ve Richard Frank (Beings and Their Attributes, Albany 1978) gösterilebilir. Şarkiyatçılar ayrıca Mu‘tezile üzerine birçok dergide çok sayıda makale yayımlamışlardır.

c) Türkçe. Son dönemde Mu‘tezile hakkında yazılan Türkçe kitapların başlıcaları

şunlardır: Nafiz Danışman, Kelâm İlmine Giriş ve Mu‘tezile Mütekellimlerinden Amr b. Bahr el-Câhiz’in Kitaplarından Seçmeler

(Ankara 1955); Kemal Işık, Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri (Ankara 1967); Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu‘tezile Ekolü (doktora tezi, 1991, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yüksel Macit, Mu‘tezile’nin Fıkıh Usulü Anlayışı (doktora tezi, 2000, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Osman Aydınlı, İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf (Ankara 2001), Mu’tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci (Ankara 2003); İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbâr (İstanbul 2002); Mahmut Ay, Mu‘tezile ve Siyaset (İstanbul 2002); Abdulbaki Güneş, Aklî Tefsir Hareketi: Mutezile ve Menâr Ekolü (Van 2003); Mustafa Öztürk, Kur’an’ın Mu‘tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği (Ankara 2004); Hüseyin Hansu, Mu‘tezile’nin Hadis Anlayışı (doktora tezi, 2002, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Mu‘tezile hakkında kaleme alınan makalelerin ilk örneğini M. Şerefettin Yaltkaya’nın Sebîlürreşâd ve Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası’nda yayımladığı yazıları oluşturmaktadır. Daha sonra Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar Dergisi, İLAM Araştırma Dergisi, Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji, İslâmiyât gibi dergilerde çeşitli makaleler yayımlanmış, Marife Dergisi’nin üçüncü yıl üçüncü sayısı (Konya 2004) Mu‘tezile’ye tahsis edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1975, I, 23; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 115-116; IV, 206; V, 53, 199-202; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 483, 625; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 5, 128-130; a.mlf., ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 209, 337; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 13-14, 17, 33-36, 43-44, 46-47, 97, 118-120, 126-127, 134, 237; ayrıca bk. A. Nasrî Nâdir’in mukaddimesi, s. 52; İbnü’r-Râvendî, Kitab Fadihat al-Mu‘tazilah (nşr. ve trc. Abdulamir al-A’asam), Paris 1975-77, s. 154, 164; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 5; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 494, 496-497; V, 142, 164, 193; Ebü’l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 64, 70-71, 105-119; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, I, 213-214; Eş‘arî, Maḳālât (nşr. H. Ritter), İstanbul

1929-30, s. 31, 155-156, 227, 249, 272-273, 513, 576; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 679; a.mlf., Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. XXVII-XXVIII; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1969, II, 378, 387; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 234; IV, 104-105; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 142; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 33, 35-43; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 2; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 201, 203-205, 207, 209-212, 213, 215, 222, 224, 227, 230, 256, 257-258, 285, 315; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 18; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn (nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 100; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Abbas Kulî Çerendâbî), Tebriz 1363-64, s. 35-37; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 241-243; VI/1, s. 49-50; IX, 12; XI, 311, 327, 452; XII, 13, 30, 136, 306, 512; XV, 361, 392, 398-399; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 75-77, 80; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, s. 169-171, 181, 232-234, 243-248, 252, 278; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 164-167, 213-333, 345; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 39, 52, 54-57, 69-70, 123-126, 132-145, 148, 167-175, 301, 611-693, 697, 701, 712-714, 730-734, 742, 749, 772; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 22, 94, 114-201; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 94, 135, 137, 142, 146, 176; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 93-94; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), [baskı yeri yok] 1373/1954 (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 166-168; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 115; V, 57-72; a.mlf., Resâʾil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, II, 186; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 178; İbn Metteveyh, et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż (nşr. Sâmî Nasr Latîf - Faysal Büdeyr Avn), Kahire 1975, s. 527; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 63-95; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 471; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu'l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 359-393; Zemahşerî, el-Minhâc fî uṣûli'd-dîn (nşr. S. Schmidtke), Stuttgart 1997, s. 56; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal, Bağdad 1903, I, 30, 43-91; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 130, 134; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 340; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Sa'd), s.

27-42; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârülkitâbi'l-Arabî), II, 7-9; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1385/1965, I, 17; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Buġyetü'l-mürtâd (nşr. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş), [baskı yeri yok] 1408/1988 (Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem), s. 349, 383; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rifʿat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I, 239; Muhammed b. el-Mevsılî, Muḫtaṣarü'ṣ-Ṣavâʿiḳı'l-mürsele (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire 1981, I, 170, 183, 206, 216; II, 511, 541; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 399; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIII, 254-256; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 2-7, 9-119; a.mlf., el-Münye ve'l-emel (nşr. İsâmüddin Muhammed Ali), İskenderiye 1985, s. 12-100; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 345; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929, V, 56; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 231, 242; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 32, 36-37; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 262; II, 1659; Makbilî, el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ, Beyrut 1405/1985, s. 12; D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, New York 1903, s. 128-133; a.mlf., "Allah", İA, I, 368; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, London 1907, s. 369; A. J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, s. 83-101; Tahir H. Balcıoğlu, Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, İstanbul, ts. (Ahmet Sait Matbaası), s. 30-49, 61-64; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 585; De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Yaşar Kutluay - Hüseyin Yurdaydın), Ankara 1959, s. 83-84; T. J. de Boer, İslâmda Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 311-312; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1964, IV, 7-62; a.mlf., Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 44-64, 90-92, 95, 98, 143; Kemal Işık, Muʿtezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 1967, s. 39; Faẓlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, neşredenin girişi, s. 13-14; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 373, 425, 427, 438-440, 471-474; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 40-44; Abdülhakîm Belbaʿ, Edebü'l-Muʿtezile ilâ nihâyeti'l-ḳarni'r-râbiʿ el-hicrî, Kahire 1979, s. 100-124, 154-160; Ahmed Muhammed el-Havfî, ez-Zemaḫşerî, Kahire 1980, s. 22-24; a.mlf., Edebü's-siyâse fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 132-145; L. A. Nallino, "Buḥûş fi'l-Muʿtezile", et-Türâs̱ü'l-Yûnânî fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 176-186; Muhammed Hasan el-Gumârî, el-İmâm eş-Şevkânî: Müfessiren, Cidde

1401/1981, s. 46; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 276, 292; Cemâleddin el-Kāsımî, Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile, Beyrut 1401/1981, s. 59-60; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 414-419; IV, 170-179; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), s. 100-110; M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 130-132; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 88-89; Abdülazîz el-Mecdûb, eṣ-Ṣırâʿu'l-meẕhebî bi-İfrîḳıyye ilâ ḳıyâmi'd-devleti'z-Zîriyye, Tunus 1985, s. 98-109; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿİlmi'l-kelâm I: el-Muʿtezile, Beyrut 1985, s. 103-113; J. L. Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 72-75; Zühdî Cârullah, el-Muʿtezile, Beyrut 1990, s. 3, 13-14, 16, 20, 30-31, 40, 115-118, 203-204; Âişe Yûsuf el-Mennâî, Uṣûlü'l-ʿaḳīde beyne'l-Muʿtezile ve'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye, Devha 1412/1992, s. 361-367, 375-379; Hânim İbrâhim Yûsuf, ʿAṣlü'l-ʿadl ʿinde'l-Muʿtezile, Kahire 1993, s. 28-36; Sâlih Uzeyme, Muṣṭalaḥât Ḳurʾâniyye, Beyrut 1414/1994, s. 47-50; H. A. Wolfson, Kelam Felsefesine Giriş (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1996, s. 32, 80-86; Reşîd Hayyûn, Muʿteziletü'l-Baṣra ve'l-Baġdâd, Londra 1997, s. 298-299; Fâlih er-Rebîî, Târîḫu'l-Muʿtezile: Fikrühüm ve iʿtiḳādühüm, Kahire 2001, s. 46-53; Ahmet Ocak, Selçukluların Dinî Siyaseti, İstanbul 2002, s. 53-61, 85-92, 107-110; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 255-263; Muhammed Gallâb, "el-Muʿtezile", ME, XI/1 (1940), s. 109-112, 168-171, 279-282; Abdülhamîd ed-Düceylî, "Evvelü medrese İʿtizâliyye fi'l-Endelüs fi'l-ʿahdi'l-İslâmî", Sumer, VIII, Bağdad 1952, s. 308-312; R. Caspar,

"Un aspect de la pensée musulmane moderne: le Renouveau du Mo'tazilisme", MIDEO, IV (1957), s. 141-201; Detlev Khālid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", IS, V/4 (1969), s. 319-347; H. Ben-Shammai, "A Note on Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings", BSOAS, XXXVII (1974), s. 295-304; M. Talbi, "Du nouveau sur i'tizal en Ifriqiya au III/IX esiècle", Revue tunisienne de sciences sociales, XII/40-43, Tunus 1975, s. 45-85; Muhammed el-Ukaylî, "el-Muʿtezile ve ṣılatühüm bi-miḥneti ḫalḳi'l-Ḳurʾân", Dirâsât târîḫiyye, XIII/41-42, Dımaşk 1992, s. 106-133; J. van Ess, "İslam Kelâmının Başlangıcı" (trc. Şaban Ali Düzgün), AÜİFD, XLI (2000), s. 412-413; a.mlf., "Mu'tazilah", ER, X,

220-229; T. H. Weir, “Muhammadanism”, ERE, VIII, 899-900; H. S. Nyberg, “Mûtezile”, İA, VIII, 756-764; İrfan Abdülhamid, “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, DİA, XI, 447.

İlyas Çelebi

MUTÎ‘-LİLLÂH

(مطيع لله)

Ebü’l-Kāsım el-Mutî‘-Lillâh el-Fazl b. Ca‘fer el-Muktedir-Billâh el-Abbâsî (ö. 364/974)

Abbâsî halifesi (946-974).

301’de (913-14) doğdu. Babası Halife Muktedir-Billâh, annesi Slav asıllı bir câriyedir. Çevresinde meydana gelen hilâfet çekişmeleri yüzünden evini terkederek bir süre gizlilik içinde yaşadı. Büveyhîler’in Bağdat’a hâkim olması (11 Cemâziyelevvel 334 / 19 Aralık 945) ona hilâfet yolunu açtı. Büveyhî Emîri Muizzüddevle, önce MüstekfîBillâh’a biat ettiyse de bir ay kadar sonra çeşitli suçlamalarla onu tahttan indirip gözlerine mil çektirdi ve yerine Mutî‘-Lillâh lakabıyla Ebü’l-Kāsım Fazl’ı geçirdi (22 Cemâziyelâhir 334 / 29 Ocak 946). Hilâfeti elde etmek amacıyla 349’da (960) Müktefî-Billâh’ın oğlu Îsâ Azerbaycan’da ve 357’de (968) Müstekfî-Billâh’ın oğlu Muhammed Irak’ta ortaya çıktılarsa da başarılı olamadılar.

358’de (969) Fâtımîler’in Mısır’ı ele geçirmesi üzerine Abbâsî hilâfeti için büyük bir tehlike baş gösterdi. Mutî‘-Lillâh onların Bağdat’a ve Suriye’ye yayılmasını engellemek için Büveyhîler, Hamdânîler ve Karmatîler’le iş birliği yaptı. Bu ittifak bir ölçüde başarılı oldu; Büveyhîler ve Hamdânîler’in de yardımıyla Karmatîler, 363 (973-74) yılına kadar Fâtımîler’in Suriye’ye ilerlemesini önlediler ve bu bölgede Mutî‘-Lillâh adına hutbe okuttular. Onun döneminde Bizanslılar’la mücadele âdeta Halep Hamdânîleri’ne bırakılmıştı. Bizanslılar’ın saldırı, yağma ve katliamları İslâm dünyasında büyük tepkilere yol açtığı gibi Mutî‘in konumunu da olumsuz yönde etkiliyordu. Özellikle 361’de (971-72) Urfa’nın ele geçirilmesinden sonra Nusaybin ve Diyarbekir’in tahrip edilerek katliamlarda bulunulması Mutî‘i çok zor duruma düşürdü. Katliamlardan kurtulabilen insanlar Bağdat’a gelerek tedbir alınmasını istediler; fakat halifenin ne askerî ne de malî gücü vardı. Bununla birlikte Büveyhî Emîri Bahtiyâr ondan Bizanslılar’a karşı kullanılmak üzere

400.000 dirhem almayı başardı.

Bahtiyâr, Türk asıllı başkumandanı Sebük Tegin'i bertaraf etmek istediğinde Ahvaz'daki Türk kumandanı Bah Tegin ile Türkler'in diğer ileri gelenlerini tutuklatıp mallarına el koydu. Sebük Tegin buna karşılık 9 Zilkade 363'te (1 Ağustos 974) Bağdat'ta iktidarı ele geçirdi ve Bahtiyâr'ın kardeşleri Ebû İshak ile Ebû Tâhir'i anneleriyle birlikte tutuklattı. Mutî'-Lillâh olaylara karışmak istemediğinden Bağdat'tan ayrılmak için hazırlıklara başladı; fakat Sebük Tegin tarafından engellendi ve sarayında göz altına alındı. Esasen o sırada üç yıl önce yakalandığı kısmî felçle mücadele ediyor, konuşma ve hareketlerini ağırlaştıran bu hastalığını gizlemeye çalışıyordu. Bundan dolayı Sebük Tegin'in isteğine uyarak hilâfeti onun kızıyla evlenen ve Tâi'-Lillâh lakabını alan oğlu Ebû Bekir Abdülkerîm'e bıraktı (13 Zilkade 363 / 5 Ağustos 974). Sebük Tegin ve Türk askerleri, Bahtiyâr ile savaşmak için Vâsıt'a doğru harekete geçtiklerinde Mutî'-Lillâh da yeni halifeyle beraber orduya katıldı; fakat Deyrülakūl'a gelindiğinde vefat etti (22 Muharrem 364 / 12 Ekim 974). Cenazesi Bağdat'a götürülerek Rusâfe'de babası Muktedir-Billâh'ın türbesine gömüldü.

Mutî'-Lillâh, Abbâsî Devleti'nin iyice zayıfladığı, emîrülümerâlık devrinden (935-945) sonra Şiî Büveyhîler'in Irak'ta ve Bağdat'ta henüz iktidara geldikleri bir zamanda hilâfete getirilmişti. Bundan dolayı onun uzun dönemi, Abbâsî Devleti'nin güçsüzlüğünü ve çaresizliğini açık biçimde ortaya koyan gelişmelere ve hilâfetin bir siyasî iktidarın gölgesinde devam edebilmesinin şekil ve şartlarını gösteren değişikliklere şahit olmuştur. Mutî' devrinde hilâfet etkinliğini büyük ölçüde yitirmişti. Maaş alan bir kimse durumuna düşürülen halifeye günlük 2000 dirhem ücretle yıllık 200.000 dinar gelir getiren araziler tahsis edilmiş ve kendisine sadece yargıya, cami, mescid gibi dinî kurumlara ve Abbâsî soyundan gelenlerin adlî işlerine bakan Abbâsî nakibliği bırakılmıştı; bu sınırlı tasarruf alanına da zaman zaman müdahale ediliyordu. Bağdat'a hâkim olmasından itibaren uzunca bir süre yargı kurumuna dokunmayan Muizzüddevle, 350'de (961) malî problemlerle karşılaşınca kādılkudâtlık makamını yıllık 200.000 dirhem karşılığında iltizama verdi; buna karşılık Mutî'-Lillâh tayin menşurunu imzalamayarak tepkisini açıkça gösterdi. Ayrıca daha önce bir örneği görülmeyen bu uygulama hem Sünnî hem Şiîler tarafından şiddetle

eleştirildi, fakat karar 352 (963) yılına kadar yürürlükte tutuldu. Abbâsî halifesinin devlet başkanı sıfatıyla sahip bulunduğu nazarî üstünlüğü ifade eden bazı sembolik imtiyazlara Büveyhî emîrlerinin ortak olmasının ilk örnekleri de bu dönemde ortaya çıktı; Muizzüddevle ve İzzüddevle saraylarının kapısında günde üç vakit nevbet çaldırmaya başladılar. Büveyhî emîrleri, Mutî'in zamanında Abbâsî hilâfetinin İslâm dünyasındaki hukukî-mânevî otoritesini her fırsatta kendi hânedanları yararına kullanmaya çalıştılar. Bundan dolayı halife, mahallî hükümdarlara onların istekleri doğrultusunda tayin menşuru ve şeref unvanı vermek zorunda kaldı. Büveyhîler'in diğer devletlerle olan ilişkileri de Mutî'in konumunu olumsuz etkiledi; nitekim Sâmânîler, 344 (955) yılına kadar onun yerine Müstekfî-Billâh adına hutbe okutmaya devam ettiler. Mutî' devrinde Şiîler birtakım dinî-içtimaî faaliyetlerle kendilerini belli ettiler ve 352 (963) yılından itibaren âşûrâ matemiyle Gadîr-i Hum bayramını törenlerle kutladılar. Bu da Sünnîler'le Şiîler arasındaki gerilimi arttırdı ve Bağdat'ta bu iki grup arasında sürüp giden çatışmalara sebep oldu. Mutî'-Lillâh'ın Hacerülesved'i yerine koymaları için Karmatîler'e 30.000 dinar ödediği rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 356-357, 361-362, 371, 372; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 78, 84-85, 86-87, 107-108, 123-124, 157, 161, 162, 188-189, 249, 303, 304, 307, 308, 327, 328, 334, 344; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Bağdad 1383/1964, s. 136-137; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 353, 354-355, 378, 380, 389, 391, 392, 396, 397-398, 400, 403, 404, 410, 411, 419, 422, 425, 428, 429, 430, 432, 434; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 2, 15, 16, 19, 23, 33, 38, 53, 66, 79, 357; VIII, 151; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 449-451, 452, 486, 507, 512, 529-530, 536-537, 549-550, 584-585, 612, 618-620, 634-637, 645, 647; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 288-289; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 113-118; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 205 vd.; a.mlf., "The Relation of the Buwayhid

Amirs with the ‘Abbasîd Caliphs”, JPHS, II (1957), s. 228 vd.; a.mlf., “Administration of Justice During the Buwayhid’s Period”, IC, XXXIV (1960), s. 17-18; Ebû Saîd Hâmid

Guneym, el-ʿAlâḳātü’l-ʿArabiyyetü’s-siyâsiyye fî ʿahdi’l-Büveyhiyyîn, Kahire 1971, s. 328-329, 333-334, 364; İbrâhim Selmân el-Kürevî, el-Büveyhiyyûn ve’l-ẖilâfetü’l-ʿAbbâsiyye, Küveyt 1402/1982, s. 181-187; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995, s. 258, 263, 265, 269-270; Ahmet Güner, Büveyhîler’in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir 1999, s. 21, 39, 49-51, 76, 82-83, 103, 106, 194-195, 247; K. V. Zetterstéen, “Mutî”, İA, VIII, 764; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Muṭīʿ Li’llāh”, EI² (İng.), VII, 799.

Ahmet Güner

MUT'İM b. ADÎ

(المطعم بن عدي)

Ebû Vehb el-Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenâf en-Nevfelî el-Kureşî (ö. 2/623)

Hz. Peygamber'i Tâif dönüşü himayesine alan kabile reisi.

524-533 yılları arasında Mekke'de doğdu. Kureyş'in Benî Nevfel koluna mensuptur. Soyu Abdümenâf'ta Hz. Peygamber'in soyu ile birleştiği için onun amcasının oğullarından sayılır. Babasının ölümünden sonra liderliği üstlenen Mut'im kabilesinin ve hacıların su ihtiyacını karşılamak için bazı faaliyetlerde bulundu. Rivayete göre, Resûl-i Ekrem'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf'ın Mekke'de kazdırdığı Secle Kuyusu'nu satın alarak kabilesine tahsis etti. Daha sonra Abdülmuttalib'in izniyle Zemzem Kuyusu'nun yakınında yaptırdığı havuzdan hacılara zemzem dağıtmaya başladı. Bu hizmetleriyle Mekke'nin ileri gelenleri arasına girdi ve Abdülmuttalib'le birlikte, Kâbe'yi yıkma kararından vazgeçmesi için Ebrehe'nin yanına giden heyette yer aldı (Makrîzî, IV, 77).

Mut'im, Hz. Peygamber'in davetini engellemeye çalışan kabile reisleriyle birlik olmasına rağmen ona ve ashabına düşmanlıkta ileri gitmemiş, hatta sıkıntılı zamanlarında kendilerine yardım etmiştir. Mut'im'in müslümanların Ebû Tâlib mahallesinde kuşatılması esnasında onlara gizlice yiyecek gönderdiği bilinmektedir. Ayrıca birkaç arkadaşıyla beraber boykotun kaldırılması için çaba göstermiş ve sonunda boykotu kaldırma kararını açıklama ve Kâbe'nin içinde asılı boykot metnini kaldırma görevini üstlenmiştir. Bu sırada Câhiliye Arapları'nın kullandığı besmele (bi'smikellāhume) dışındaki bütün metnin ağaç kurtları tarafından yenilmiş olduğunu gördüğü rivayet edilir (İbn İshak, s. 147; İbn Sa'd, I, 163). Mut'im ayrıca Hâris b. Harb b. Ümeyye ile birlikte, Akabe'de Hz. Peygamber'le gizli bir toplantı yaptıktan sonra Medine'ye dönerken müşriklerin yakalayıp Mekke'ye götürdükleri Hazrec reisi Sa'd b. Ubâde'yi kurtarmıştır (İbn Sa'd, I, 173).

Hz. Peygamber, hicretten önce davet maksadıyla gittiği Tâif'ten dönerken Hira mağarasına kadar gelmiş, ancak daha fazla ilerlemeyerek Mekke'ye girmek için müşrik liderlerinden birinin himayesini almayı uygun görmüştü. Resûl-i Ekrem'in haber gönderdiği üçüncü kişi olan Mut'im b. Adî onun himaye isteğini kabul etti ve yanına gidip kendisini Mescidi Harâm'a getirdi; orada bulunan müşriklere onu himayesine aldığını duyurduktan sonra evine kadar götürdü. Hz. Peygamber'in o geceyi Mut'im'in evinde geçirdiği de rivayet edilir (Nûreddin el-Halebî, II, 62). Bu davranışının müslüman olduğu şeklinde yorumlanmasına tepki gösteren Mut'im bundan sonra da iman etmedi, hatta müşrik liderlerinin Dârünnedve'de Resûl-i Ekrem'i öldürme kararı aldıkları toplantıya katıldı (Makrîzî, IX, 196). Onun, Hz. Ebû Bekir'in kızı Âişe'yi oğlu Cübeyr'e istediği ve bu sırada oğlunun bu evlilik dolayısıyla müslüman olmasından korktuğunu söylediği için Hz. Ebû Bekir'in kızını vermediği bilinmektedir (Müsned, VI, 210-211).

Mut'im b. Adî, Bedir Gazvesi'nden önce öldü (Safer 2 / Ağustos 623). Ölümü dolayısıyla bir yıl yas tutulduğuna dair rivayet (Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 279) Mekke halkının onu ne kadar sevdiğini göstermektedir. Onun ölümü Medine'deki müslümanları da üzmüştür. Nitekim şair Hassân b. Sâbit, boykotun kaldırılmasındaki gayretleri ve Hz. Peygamber'i himayesinden dolayı kendisi için bir mersiye söylemiştir (İbn Hişâm, II, 32). Resûl-i Ekrem de Mut'im'e karşı duyduğu minnettarlığı, Bedir esirlerinin serbest bırakılmasını sağlamak için Medine'ye gönderilen heyette yer alan oğlu Cübeyr'e söylediği şu sözlerle ifade etmiştir: "Eğer Mut'im yaşasaydı ve bu esirler hakkında benimle konuşacak olsaydı onların tamamını serbest bırakırdım" (Müsned, IV, 80; Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 16). İsmi hatipler arasında zikredilen Mut'im b. Adî ensâb ilmi konusunda da uzmandı ve bu yetenek oğlu Cübeyr'de de vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 80; VI, 210-211; Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 16; İbn İshak, es-Sîre, s. 133-134, 142-147; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 170, 300-301; II, 28-29, 32-33; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 163-165, 173; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 198, 200, 431; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 23; III, 218, 230; IV, 99-100, 108; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 173; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 138, 327, 341-343, 347-348; III, 162; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. M. Revvâs Kal‘acî - Abdülber Abbas), Beyrut 1412/1991, I, 275-279; Muvaffakuddin İbn Kudâme, et-Tebyîn fî en-sâbi’l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 64, 239-240, 371-372; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 44-46; IV, 77, 353; IX, 182, 196; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü’l-verâ bi-aḫbâri Ümmi’l-ḳurâʾ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, I, 32, 261, 283, 291-295, 313-314, 429-430; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 43, 87, 92, 95, 463; II, 62, 137-138, 402, 451; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 118; II, 867.

Mustafa S. Küçükaşçı

MUTLAK

(المطلق)

Kayıtlanmamış lafız anlamında fıkıh usulü terimi.

Kur’an ve hadis metinlerinin yorumu konusunda fıkıh usulünde geliştirilen terminoloji içinde önemli bir yere sahip olan mutlak ve mukayyed lafzın delâletinin vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten bir kavram çiftidir. Mutlak için “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız”, mukayyet için de “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız” şeklinde bir tanım verilebilir. Meselâ “adam, kitap, öğrenci” kelimeleri mutlak iken bunlara “imanlı adam, dürüst adamlar, kıymetli kitap, el yazması kitaplar, terbiyeli öğrenci, çalışkan öğrenciler” şeklinde bazı kayıtlar konduğunda mukayyet olur. Gerek mutlak gerekse mukayyet için yapılan bazı tanımlarda mahiyete delâlet etme unsuruna ağırlık verilir. Fahreddin er-Râzî bunu şöyle açıklar: “Her şeyin bir hakikati (mahiyeti) vardır, bu hakikatten farklı mâna taşıyan unsurlar ise ondan başka bir şeydir. Meselâ insana sadece insan olmasından dolayı insan denilmiştir. Her ne kadar insan mefhumu tek veya çok olmasından ayrı düşünülemezse de insanın tek veya çok olması ya da olmaması onun hakikatinden ayrı mefhumlardır. Dolayısıyla sadece mahiyet belirtmek üzere bir şeyin hakikatine delâlet eden ve bu hakikatin

ister olumlu isterse olumsuz kayıtlarından herhangi birine delâlet etmeyen lafza mutlak adı verilir” (el-Maḥṣûl, I/2, s. 520-521). Bazı tanımlarda ise mutlak için “kendi cinsinde şâyi olma”, mukayyet için de “şâyi olmama” unsuru öne çıkar. Buradaki “cinsinde şâyi olan” kaydı ile özel isimler, belirli ve bütün fertlerini içine alan lafızlar tanım dışı bırakılmış, böylece mutlakın şüyû, şümulsüzlük ve tahsis edilmemiş olma özelliklerini taşıması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Şüyû “lafzın, cinsinin fertleri arasında yaygın olması ve medlûlünün mahiyet ve hakikatinden belirli olmayan bir ferdi veya fertleri göstermesi” demektir. Şümulsüzlük şartı mutlakı bütün fertlerini içine alan âm lafızdan ayırmaktadır. Tahsis edilmemekten maksat

ise mutlakın bazı fertlerinin tahsis edildiğine dair herhangi bir karînenin bulunmamasıdır (Seyfeddin el-Âmidî, III, 5; Ali Haydar Efendi, s. 140-141).

Mutlakın Âm ile İlişkisi. Mutlak kavramıyla ilgili en önemli tartışma konularından biri, onun lafzın mânaya vaz'ı bakımından yapılan âm ve hâs ayırımı içindeki yeri meselesidir. İstiğrak ve şümul değil sadece bedelî bir şüyû özelliği taşıdığı gerekçesiyle Hanefî usul âlimleri mutlakı hâs kapsamında değerlendirirken kelâmcı metodunu benimseyen usulcüler yaygınlık (şüyû) özelliğinin kısmen şümul ve umum mânası taşıması sebebiyle onu âm lafız içerisinde veya hemen ondan sonra incelemişlerdir. Şevkânî âmmın umumunun şümûlî, mutlakın umumunun ise bedelî olduğuna dikkat çekerek şu açıklamayı yapar: "Şümûlî umum küllîdir ve fertlerinin tamamını birden kapsar, bedelî umum ise küllî olmakla beraber içerdiği fertlerin hepsine birden değil her birine ayrı ayrı delâlet eder ve bir defada yalnızca yaygın bir ferdi içine alır" (İrşâdü'l-fuḥûl, s. 114).

Bu görüş ayrılığının sonucu olarak Hanefî usulcüleri mutlakın takyidinin âmmın tahsisinden farklı olduğunu söylerken çoğunluk takyidin "mutlakın umumunu tahsis etmek" anlamına geleceğini ileri sürmüştür. Hanefî usulcülerine göre tahsis âmmın dışında bir hüküm getirmez, âmmın sadece tahsis yapılan kısmı kapsadığını beyan eder. Dolayısıyla tahsis ihraç, takyid ise ispat ifade etmektedir. Serahsî tahsisin lafzın zâhiri itibariyle içine aldığı şeylerde kullanıldığını, takyidin ise takyid olmasaydı asla lafzın kapsamına girmeyecek şeylerde söz konusu olduğunu söylemiştir (el-Uṣûl, II, 83). Abdülazîz el-Buhârî de tahsiste asıl lafız ile (âm) amel olunurken takyidde asıl olan mutlakla değil mukayyetle amel olunduğuna işaret etmiştir (Keşfü'l-esrâr, III, 198). Öte yandan Hanefîler'e göre takyid nassa ziyade niteliği taşır ve mânen nesih anlamına gelir. Bu sebeple mutlak ile mukayyedin tarihleri bilinmezse aralarında çatışma söz konusu olur, tarih bilinmesi halinde ise sonra gelen mukayyet önce gelen mutlakı nesheder (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 84; Abdülazîz el-Buhârî, III, 111). Hanefîler'in takyidi nassa ziyade ve nesih olarak nitelemesi, tahsisle nesih arasında tesbit ettikleri farkların (Koca, s. 121-124) tahsisle takyid arasında da mevcut olduğunu kabul etmeleri anlamına gelir. Bunun pratik sonuçlarından biri, zannî olduğu için haber-i vâhid ile kati olan mütevâtir nassın takyidinin câiz görülmemesidir. Yine Hanefîler, kıyasla mutlakın

kayıtlanmasını da (mukayyede yorulması) doğru bulmaz. Çünkü nassa ziyade olan takyid nesih anlamındadır, Kur'an'ın kıyasla neshi câiz değildir. Hanefîler'in takyid hakkındaki bu yaklaşımları, namazda Fâtiha'nın rükün sayılması gibi haber-i vâhidle sabit olan bazı hükümleri reddetmelerine sebep olmuştur (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 84).

Başta Şâfiîler olmak üzere çoğunluğu oluşturan usulcüler ise takyid yapılınca mukayyedin dışındaki şeylerin mutlakın umumundan çıkarıldığını, dolayısıyla takyidin mutlakın umumunu tahsis etmek anlamına geleceğini ileri sürmüşlerdir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, tahsisi müsemmeyâtın bazı fertlerine kasrı ve mutlakın takyidi şeklinde iki kısma ayırmıştır. Ona göre mutlak âmdır ve âm için geçerli olan şeyler mutlak için de geçerlidir (el-Burhân, I, 439). Bu gruba giren bazı usulcüler mukayyedin mutlakın beyanı olduğunu ve onunla mutlaktan neyin kastedildiğinin açıklandığını (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 417; İbnü'l-Hâcib, II, 155-156), bazıları ise tahsis delilleri hakkında söylediklerinin takyid için de geçerli olduğunu (Seyfeddin el-Âmidî, III, 6; Şevkânî, s. 167) ifade etmiş, hatta Hasan b. Muhammed el-Attâr âmmın tahsisiyle mutlakın takyidi arasında herhangi bir fark olmadığını söylemiştir (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr, II, 59). Diğer taraftan Şâfiî usulcülerine göre, mutlakı mukayyede yormak ihtiyat prensibiyle hareket etmek demektir. Çünkü şâriin sadece mutlak emre itibar edeceği hususunda kesinlik yoktur. Bu sebeple mükellefin mukayyetle de amel etmesi gereklidir (Emîr Pâdişah, I, 332). Onlara göre mukayyetteki ziyade nesih değil teşrî' kılınan hükmün iyice yerleştirilmesi ve başka bir unsurun ona eklenmesidir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 421, 428). Bu yaklaşımın sonucu olarak Şâfiîler, Hanefîler'in aksine haber-i vâhid ve kıyasla mütevâtir nasların takyid edilebileceğini savunur (a.g.e., I, 420; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 217, 542-544; Seyfeddin el-Âmidî, III, 156). İbnü'l-Hümâm ve Şevkânî, hükmü beyan etmenin iptal etmekten daha kolay ve tercihe lâyık olduğu gerekçesiyle takyidin nesih değil beyan olduğu yönündeki görüşü daha isabetli bulmuşlardır (et-Taḥrîr, I, 331; İrşâdü'l-fuḥûl, s. 165).

Hükmü. Bir nasta mutlak olarak yer alan bir lafız başka bir nasta mukayyet olarak gelmemişse mutlak haline göre amel edilir ve takyidine dair delil bulunmadıkça takyid edilmesi doğru olmaz. Meselâ ramazan ayında hastalık veya yolculuk sebebiyle orucunu tehir eden kişinin tutamadığı oruçları kazâ etmesiyle ilgili âyette geçen (el-Bakara 2/185) "günler"

kelimesi -aynı konuda olmak üzere-başka bir nasta mukayyet olarak (“peş peşe” kaydıyla) zikredilmemiştir. Bundan çıkan sonuç, böyle bir kimsenin tutamadığı günlere karşılık kazâ edeceği günleri peş peşe tutma mecburiyetinin olmadığıdır. Bir nasta mutlak olarak gelmekle beraber takyidine dair delil bulunan mutlak lafza ise Nisâ sûresinin 11. âyetinde geçen vasiyet kelimesi örnek verilebilir. Burada vasiyet belirli bir miktarla kayıtlanmış olmamakla birlikte Hz. Peygamber’in, malının tamamını vasiyet etmek isteyen Sa‘d b. Ebû Vakkās’ı bundan meneden hadisinde “üçte bir” kaydı yer almıştır (Müslim, “Vaṣiyye”, 5, 7, 8). Bu delilden âyetteki vasiyetten maksadın üçte birle sınırlı olduğu sonucu çıkmaktadır. Mutlakla ilgili bu hüküm Mecelle’de, “Mutlak ıtlakı üzre câri olur. Eğer nassan yahut delâleten takyid delili bulunmaz ise” şeklinde ifade edilmiştir (md. 64). Ayrıca Mecelle’nin 1414, 1415, 1474, 1483, 1494, 1498. maddeleri konuya dair çeşitli atıflar içermektedir.

Öte yandan bir nasta mukayyet olarak yer alan bir lafız başka bir nasta mutlak olarak geçmemişse kayıtlı haline göre amel edilir ve kaldırıldığına dair delil bulunmadıkça bu kaydın dikkate alınması gerekir. Taşıdığı kaydın kaldırıldığına dair delil bulunmayan mukayyede zıhâr kefâretiyle ilgili âyette geçen (el-Mücâdile 58/4) “peş peşe iki ay oruç tutma” ifadesi örnek gösterilebilir. Buradaki “peş peşe” kaydını kaldıran başka bir delil bulunmadığından takyide göre amel edilecek ve zıhâr kefâretinde aralıklı olarak oruç tutulması bu borcun düşmesine yeterli sayılmayacaktır. Kaydın kaldırıldığına dair delil bulunan mukayyet

için de şöyle bir örnek verilebilir: “Kendileriyle birleştiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız (ile evlenmek size haram kılındı)” (en-Nisâ 4/23) âyetinde geçen “üvey kızlar” ifadesi “evlerinizde bulunan” şeklinde kayıtlanmıştır. Fakat aynı âyetin devamında “eğer onlarla (üvey kızlarınızın anneleriyle) zifafa girmemişseniz -evlenmenizde-beis yoktur” denilerek bir erkeğin nikâhladığı fakat zifafa girmediği kadının kızıyla evlenmesinin yasak olmadığı ifade edilmiştir. Buradan, “evlerinizde bulunan” kaydının genellikle karşılaşılan durumu belirttiği ve özel bir yasaklık hükmü getirmediği anlaşılmaktadır. Zira üvey kızın kişinin evinde ve gözetiminde olması haramlık sebebi olsaydı helâlliği gösteren cümlede “zifafa girmemişseniz ve evlerinizde de değilse” denirdi (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 271-272). Mecelle’nin 1420, 1423, 1470, 1471, 1473, 1479,

1484, 1495, 1501. maddelerinde mukayyedin takyidiyle amel etme konusunda çeşitli hükümler yer almaktadır.

Mutlakın Mukayyede Hamli. Yukarıda belirtilen durumlar dışında aynı lafzın bir nasta mutlak iken başka bir nasta mukayyet olarak bulunması ihtimali vardır ki bu durumda mukayyetten çıkan anlamın esas alınmasına “mutlakın mukayyede hamli” denir. Bu konuda önce ıtlak ve takyidin hükmün sebebinde ve hükmün kendisinde olması ihtimallerini birbirinden ayırt etmek gerekir. 1. Sebepte Itlak ve Takyid. Itlak ve takyid hükmün sebebindeyse ve hüküm her iki nasta aynı ise Hanefîler’e göre mutlak mukayyede hamledilmez, her iki nasla ayrı ayrı amel edilir; diğer fakihlere göre ise mutlak mukayyede hamledilir. Meselâ Hz. Peygamber’den gelen sadaka-i fıtr vecîbesiyle ilgili bir rivayette -din kaydı taşımaksızın-kişinin velâyeti altında bulunanlar için de fitre vermesi istendiği halde başka bir hadiste velâyeti altında bulunan müslümanlar için verileceği belirtilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 52; Müsned, V, 432; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 406). Bu nasların ikisinde de hüküm aynıdır, yani sadaka-i fıtrın vâcip oluşudur. Itlak ve takyid ise hükmün sebebindedir; bu da mükellefin nafakası ile yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişilerdir. Naslardan birinde bu kişiler için müslüman olma kaydı geçtiği halde diğerinde böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Böyle durumlarda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ve her biriyle ayrı ayrı amel edileceği kuralını benimseyen Hanefîler’e göre bir müslüman, müslüman olsun veya olmasın nafakası ile mükellef olduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip bulunduğu kişilerin sadaka-i fıtrını ödemekle yükümlüdür. Diğer mezheplere göre ise burada mutlakın mukayyede göre yorumlanması gerekir, dolayısıyla bir müslüman ancak nafakası ile mükellef olduğu ve velâyet hakkına sahip bulunduğu müslüman kişilerin sadaka-i fıtrını vermekle yükümlü olur (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 272-273). 2. Hükümde Itlak ve Takyid. Itlak ve takyid hükmün kendisinde ise hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin aynı ya da farklı olmasına göre şu durumlar söz konusu olabilir: a) Her iki nasta hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması halinde mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda ittifak vardır. Meselâ haram kılınan yiyeceklerle ilgili bir âyette kan kelimesi mutlak olduğu halde (el-Mâide 5/3) diğerinde “akıtılmış kan” şeklinde kayıtlandırılmıştır (el-En‘âm 6/145). Her iki âyette hüküm kanın yenilip içilmesinin haramlığı, hükmün sebebi de kan yeme ve içmenin

zararlı olmasıdır. Bu durumu dikkate alan âlimler, 1. âyetteki mutlak lafzı 2. âyetteki mukayyet lafza hamletmiş ve haram kılınan kanın akıtılmış kan olduğu, hayvanın etinde, damarlarında, ciğerinde ve yüreğinde kalan akıtılmamış kanın ise haram olmadığı sonucuna varmıştır. b) Hükümler ve hükümlerin dayandırıldığı sebeplerin farklı olması halinde mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda ittifak edilmiştir. Meselâ hırsızlık yapana verilecek ceza ile ilgili âyette el kelimesi mutlak iken (el-Mâide 5/38) abdest âyetinde aynı kelime "dirseklere kadar" şeklinde kayıtlanmıştır (el-Mâide 5/6). Bu iki âyetin hükümleri de (kesme cezası, yıkama farîzası) bu hükümlerin sebepleri de (hırsızlık suçu, namaz iradesi ve hazırlığı) farklıdır. Dolayısıyla bu iki nas arasında hüküm ve sebep bakımından herhangi bir bağ bulunmadığı için mutlak mukayyede hamledilmeyip her biriyle ayrı ayrı amel edilir. c) Hükümlerin farklı, dayandırıldıkları sebebin bir olması halinde de mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda görüş birliği vardır. Abdest ve teyemmüm âyetlerinde geçen "el(ler)" kelimesi bu duruma örnek gösterilebilir. Teyemmüme dair âyette bu kelime mutlak geçtiği halde (en-Nisâ 4/43) abdestle ilgili âyette "dirseklere kadar" şeklinde kayıtlanmıştır (el-Mâide 5/6). İki nasta yer alan hükümlerin dayandırıldığı sebep (namaz iradesi ve hazırlığı) bir olmakla beraber hükümler farklı olup birincisinde meshetmenin, ikincisinde yıkamanın farziyeti ifade edilmektedir. Bu durumda mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda âlimler ittifak etmiştir. Ancak teyemmümle ilgili çeşitli hadislerde "eller" kelimesi "dirsekler" veya "avuçlar, el bilekleri" ile kayıtlanmıştır (örnek olarak bk. Buhârî, "Teyemmüm", 5, 7). Buna göre hüküm ve sebep bir olduğu için Kur'an'ın mutlak nassı mukayyet sünnetle kayıtlanmış, yani teyemmümde kolların tamamının değil bir kısmının meshedilmesi yeterli görülmüştür. d) Hükmün bir fakat hükmün dayandırıldığı sebeplerin farklı olması halinde Hanefîler'e göre mutlak mukayyede hamledilemez, çoğunluğa göre ise hamledilir. Meselâ zıhâr kefâretiyle ilgili âyette mutlak olarak bir köleyi hürriyete kavuşturmaktan söz edilirken (el-Mücâdile 58/3) hata ile adam öldürme fiilinin kefâreti hakkındaki âyette "mümin bir köle âzat etme" ifadesi kullanılmıştır (en-Nisâ 4/92). Her iki âyetin hükmü köle âzat etmenin gerekliliğidir; ancak birinde hükmün sebebi zıhâr, ikincisinde hata ile adam öldürme fiilidir. Bu örnekte Hanefîler'e göre mutlakın mukayyede hamledilmemesi, âyetlerin her biriyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir. Dolayısıyla onlara göre zıhâr kefâretinde mümin olmayan kölenin âzat

edilmesi geçerli olur, çünkü ilgili nas mutlaktır; hata ile adam öldürme kefâretinde ise mümin olmayan kölenin âzat edilmesi kefâret vecîbesini düşürmez, zira bu konudaki nas “mümin” kaydı ile kayıtlanmıştır. Hanefîler’in dışındakilere göre ise hata ile adam öldürme kefâretinde olduğu gibi zıhâr kefâretinde de âzat edilecek kölenin mümin olması şarttır (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 274-278).

Mutlakın mukayyede yorulmasını câiz gören usul âlimleri bunun için takyide engel bir delilin bulunmaması, takyid dışında mutlakla mukayyet arasını birleştirmenin mümkün olmaması, mukayyet nasta içerdiği kaydın niçin konulduğunu belirten ilâve bir açıklamanın yer almaması, mutlakın mubahlık ifade eden alanlarla ilgili olmaması ve mukayyedin yasaklama ve olumsuzluk içermemesi gibi şartlar ileri sürmüşlerdir (bunlara dair görüş ayrılıkları için bk. Şevkânî, s. 166-167).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Mutlaḳ”, “Muḳayyed” md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 52; Müsned, V, 432; Buhârî, “Teyemmüm”, 5, 7; Müslim, “Vaṣiyye”, 5, 7, 8; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 312-315; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 416-417, 420-428; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb),

Devha 1399, I, 356-439; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, III, 111; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, II, 34, 82-84; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322, II, 185-186; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 396; Fahreddin er-Râzî, el-Mahṣûl (nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/2, s. 520-522; I/3, s. 213, 217, 542-544; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, III, 5-9, 156; İbnü’l-Hâcib, Muḫtaṣar, Beyrut 1403/1983, II, 155-156; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, III, 111, 198; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1373/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II,

406; İsnevî, Nihâyetü’s-sûl, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 319; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-Taḥrîr içinde), Kahire 1350/1931, I, 331; Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-Taḥrîr, Kahire 1350/1931, I, 332; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût (Fevâtiḥu’r-raḥamût ile Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, I, 360, 365; Hasan el-Attâr, Ḥâşiyetü’l-ʿAṭṭâr ʿalâ Cemʿi’l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 59; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 114, 165, 166-167; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 140-141; Mecelle, md. 64, 1414, 1415, 1420, 1423, 1470, 1471, 1473, 1474, 1479, 1483, 1484, 1494, 1495, 1498, 1501; M. Ebû Zehre, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 134-137; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü’n-nuṣûṣ fi’l-fıkḥi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, II, 184-231; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 175-177; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 269-279; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 68-70, 121-124, 128-132; A. J. Wensinck, “Mutlak”, İA, VIII, 764-765.

Ferhat Koca

MUTTASIL

(المتّصل)

Senedinde kopukluk bulunmayan rivayet anlamında hadis terimi.

Sözlükte "ulaştırmak, birleştirmek" anlamındaki vasl kökünün "iftiâl" kalıbından türeyen muttasıl, terim olarak "senedinin başından sonuna kadar her râvinin hocasından semâ veya başka bir muteber öğrenme yoluyla alıp rivayet ettiği hadis" demektir. Aynı mânada mevsûl, mûsal ve mu'tasıl terimleri de kullanılır. Bir senedin muttasıl kabul edilmesi için senedde yer alan bütün râvilerin adlarının bilinmesi gerekir. Ancak bazı âlimlere göre râvi adlarının verilmemiş olması veya eksik verilmesi hadisin muttasıl olmasına engel değildir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 176).

Muhaddisler, ilk dönemlerden itibaren hadisin makbul sayılabilmesi için senedde ittisali şart koşmuşlardır. Tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme, hadisin ancak sâlih bir kişinin yine sâlih birinden rivayet etmesi durumunda alınabileceğini belirtirken (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 56) aynı zamanda senedin muttasıl olmasının önemine işaret etmiştir. Yine tâbiîn neslinden bazı âlimler senedsiz hadis rivayetine şiddetle karşı çıkmışlar, Abdullah b. Mübârek, Ebû Yûsuf ve Humeydî başta olmak üzere birçok âlim hadisin kabul edilebilir olması için senedinin muttasıl olması gerektiğini söylemişlerdir (Ebû Yûsuf, s. 22; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 63; İbn Hacer el-Askalânî, I, 480). Abdullah b. Mübârek'in, "Muttasıl senedi araştırmak dindendir" şeklindeki ifadesi (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 557) konunun önemini gösterir. Tarih boyunca hadis uğruna yapılan uzun seyahatlerin bir sebebinin de muttasıl senedli hadisi elde etmek olduğu bilinmektedir (a.g.e., s. 569-570).

Senedi muttasıl olan hadis nisbet edildiği yere göre farklı isimler alır. Hadis muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e nisbet ediliyorsa "muttasıl merfû", bir sahâbîye nisbet ediliyorsa "muttasıl mevkuf" adını alır. Tâbiînden birinin söz ve davranışıyla ilgili haber için "maktû" terimi kullanılmakla birlikte bu haber ona muttasıl bir senedle ulaştığında birbirine zıt iki kelimenin

zikredilmesi (muttasıl maktû) bir tür çelişki ifade edeceğinden hoş karşılanmamıştır. Onun yerine bu tür haberler için, “Falan tâbiîye muttasıl bir senedle ulaşmaktadır” denir.

Senedinden râvi adı düşen hadis muttasıl olma özelliğini kaybeder. Böyle bir hadise senedinden düşen râvi sayısına, râvinin sened içinde düştüğü yere ve yerin sayısına, ayrıca râvinin düşme şekline göre farklı isimler verilir. Bir tâbiînin sahâbî râviyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber’den naklettiği hadis için “mürsel”, bir sahâbînin başka bir sahâbîden duyduğu halde doğrudan Resûl-i Ekrem’den naklettiği hadis için “mürselü’s-sahâbî”, râvinin kendisinden hadis almadığı, hatta hiç karşılaşmadığı bir çağdaşından naklettiği hadis için “mürselü’l-hafî”, senedinde peşpeşe olmamak kaydıyla birkaç râvi düşen veya sahâbeden sonra bir râvi atlanan hadis için “münkatı‘”, senedinde arka arkaya iki veya daha fazla râvi atlanan hadis için “mu‘dal”, râvinin bir hocasından muteber bir yolla almadığı halde öyle aldığını zannettirecek şekilde naklettiği hadis için “müdelles”, râvinin hadisi kendisine ulaştıran râvileri zikretmeden, “Bana şöyle ulaştı” diye naklettiği hadis için “belâğ”, râvinin, senedinin baş tarafı eksik veya tamamen senedsiz olarak rivayet ettiği hadis için “muallak” terimleri kullanılır. Muttasıl başka bir senedi bulunan, sened aramayı gerektirmeyecek kadar bilinen hadisler de muttasıl kabul edilir. Muttasıl olmayan hadis genellikle zayıf sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri’l-Evzâʿî (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 15-16, 22; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 369 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 56-58, 62, 63, 555-557, 562, 569-570; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 189, 287; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 40; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 480, 510; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 122-123, 176-177; III,

331 vd.; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 183; II, 159; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, İstanbul 1327, s. 54, 189; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 260.

Abdullah Aydınlı

MUVÂDEA

(الموادعة)

Belli bir süre savaşa son veren barış antlaşması, mütareke anlamında fıkıh terimi

(bk. SULH).

MUVÂFAKAT

(الموافقة)

Meşhur bir musannife nisbetle âlî olan isnad anlamında hadis terimi.

Sözlükte “uygun olmak, münasip düşmek” mânasındaki vefḳ kökünden türeyen muvâfakat “birbirine uygun olmak, birbirine yakışmak, aynı fikirde olmak” gibi anlamlara gelir. Âlî isnadın beş türünden biri olan nisbî ulüvvün muvâfakat, müsâvat, musâfaha ve bedel adlı dört çeşidi vardır (DİA, V, 300). Muvâfakat, tanınmış hadis musanniflerinden birinin rivayet ettiği hadisi bir başka senedle o musannife uğramadan şeyhinde onunla birleşmek suretiyle yapılan rivayettir. Eğer bu isnadda musannifin şeyhine o musannifin senedinden daha az bir râvi ile varılırsa buna “âlî muvâfakat”, daha fazla râvi ile ulaşılırsa buna da “nâzil muvâfakat” denir. Meselâ Hz. Peygamber > Enes > Humeyd > Muhammed b. Abdullah el-Ensârî > Buhârî > râvi > râvi > râvi şeklindeki bir senedle Hz. Peygamber > Enes > Humeyd > Muhammed b. Abdullah el-Ensârî > râvi > râvi > râvi şeklindeki isnad incelendiğinde

ikinci senedle Buhârî’nin senedi arasında Muhammed b. Abdullah el-Ensârî’den rivayette bulunma yönüyle muvâfakat vardır. Ayrıca bu isnad râvi sayısı daha az olduğu için Buhârî’nin senedinden âlîdir. Gerek âlî gerekse nâzil türünde meşhur bir musannife hadisin rivayetinde muvâfakat edildiği için hadisin sahih olma ihtimali daha da güç kazanır. Her ne kadar bir musannife muvâfakat edilebilmesi için ikinci rivayetin mutlaka âlî isnadlı olması gerektiği söylenmişse de (İbnü’s-Salâh, s. 258) bazı muhaddisler senedin âlî olmadığı durumda da muvâfakat terimine yer vermiştir. Âlî isnada sahip olma düşüncesiyle daha çok müteahhirîn âlimlerinin önem verdiği muvâfakat çok nâdir olarak “bedel” anlamında da kullanılmıştır (Süyûtî, II, 166; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 195).

Hadis usulünde İbnü’s-Salâh’tan sonra terim olarak kullanılmaya başlanan muvâfakat örneklerine dair Ebü’l-Kāsım İbn Balabân’ın el-Erbaʿûne’l-evvel mine’l-muṣâfaḥât ve’l-muvâfaḳāt ve’l-ebdâl (Süleymaniye Ktp.,

Damad İbrâhim Paşa, nr. 396, vr. 216-232), Zehebî'nin Cüz'ün fîhi muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ʿavâlî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 546, vr. 96-101), İbn Hacer el-Askalânî'nin Ebdâlü ʿAbd b. Ḥumeyd ve muvâfaḳātühû, el-Ebdâlü'l-ʿavâlî ve'l-muvâfaḳātü'l-ḥisân min Müsnedi'd-Dârimî ʿAbdillâh b. ʿAbdirraḥmân, Ömer b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Hacib'in el-Muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl ve eḥâdîs̱ü ʿavâlî, Münzirî'nin el-Muvâfaḳāt, Abdülmü'min ed-Dimyâtî'nin Ehâdîs̱ü ʿavâlî mine'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl, el-Erbaʿûne'l-muvâfaḳāti'l-ʿavâlî, el-Mi'etü't-tüsâʿiyye fi'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâli'l-ʿâliye ve Takıyyüddin Süleyman b. Hamza el-Makdisî'nin el-Muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳātü'l-ʿavâlî adlı eserleri bulunmaktadır (muvâfakata dair diğer eserler için bk. Kettânî, s. 356-362).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vfḳ" md.; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 258; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 165-166; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1415, s. 622-624; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 108-109; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 194-195; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 35-36, 353; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 122; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 299; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 356-362; M. Yaşar Kandemir, "Bedel", DİA, V, 300.

İbrahim Hatiboğlu

el-MUVÂFAKĀT

(الموافقات)

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) usûl-i fıkhın temel konularını makāsıd açısından inceleyen eseri.

Şâtıbî eserine önce et-Taʿrîf bi-esrâri't-teklîf ismini vermiş, ancak hürmet ettiği bir âlimin rüyasında onu bir kitap telif etmiş olarak gördüğünü, elinde tuttuğu bu kitaba ne ad verdiğini sorunca kendisinden, İbnü'l-Kāsım ile İmam Ebû Hanîfe'nin mezheplerini uzlaştırdığı için Kitâbü'l-Muvâfaḳāt adını verdiği şeklinde bir cevap aldığını söylemesi üzerine eserinin adını değiştirmiştir (I, 10-11).

el-Muvâfaḳāt klasik bir usul kitabını andırmaz. Önsözden sonra beş ana bölümden oluşan eserin ilk bölümü "Mukaddimât", ikinci bölüm "Ahkâm", bir cilt hacmindeki üçüncü bölüm "Makāsıd", dördüncü bölüm "Edille" ve beşinci bölüm "İctihad" başlığını taşır. İkinci bölümde teklifî ve vaz'î hükümler incelenir, dördüncü bölümde şer'î hükümlerin delillerine toplu bakış yapılır. Bu arada "Avârızu'l-edille" başlığı altında muhkem-müteşâbih, emir-nehiy, umum-husus gibi lafız ve yorum bahislerinin belli başlı kavramlarıyla nesih konusu ele alınır; daha sonra Kitap ve Sünnet delilleri geniş biçimde işlenir. Bu bölümün başında ayrı ayrı inceleneceği belirtilen dört delilden icmâ ve kıyasa yer verilmez. İctihad, fetva, istiftâ ve iktidâ kavramlarının etraflı şekilde ele alındığı beşinci bölüme eklenen tâli bölümde teâruz ve tercihle cedele yer verilir. Eserin en belirgin özelliği, müellifin makāsıd (hikmeti teşrî, hükümlerin vazediliş amaçları) konusuna öncekilerde görülmeyen genişlikte yer ayırmış olmasıdır. Üçüncü bölümün tamamı buna tahsis edildiği gibi diğer bölümlerde incelenen meselelere de daha çok bu açıdan bakılmıştır.

Üçüncü bölüm önce şâriin maksatları ve mükellefin maksatları şeklinde iki kısma ayrılır. Şâriin maksatları da dört başlık altında ele alınır. 1. Şâriin şeriat koymadaki temel amacı. Bu, sonuçta kulların dünya ve âhiret mutluluğunu ifade eder. Bu amacın gerçekleşmesi için konan hükümlerin

sağladığı yararlar zarûriyyât, hâciyât ve tahsîniyyât şeklinde bir tasnife tâbi tutulur (bk. MASLAHAT). 2. Hükümleri kavratma maksadı. Şâtıbî bu kısımda anlaşılabilirlik sorunu üzerinde durmuş, dinin ilk muhataplarının “ümmî-Arabî” olma özel-liğine dikkat çekerek, Arabîliği dinin anlaşılmasının, ümmîliği de yükümlülüklerde en alt düzeyin esas alınması anlamında evrenselliğin bir gereği görmüştür. 3. Yükümlü kılma maksadı. Burada yükümlülüğün asgari şartı olan kudret ilkesi ve bununla yakından ilgili bulunan meşakkat kavramı incelenmiştir. 4. İnsanın yükümlülük altına sokulması maksadı. Müellif burada, mükellefin kendini sorumlu bir varlık olarak hissetmesi ve kendi iradesiyle şer‘î yükümlülükler altına girmesi amacıyla ilgili gördüğü bazı kavram ve meseleleri ele almaktadır. Mükellefin maksatlarına ayırdığı alt bölümde ise Şâtıbî, kulun bir fiili işlediği sıradaki niyetiyle şâriin o fiile bağladığı hükmün maksadının örtüşüp örtüşmediği ve her bir ihtimale göre ne gibi sonuçların doğacağı konularını ele alır.

Şâtıbî bu kitabı, ilim tâliplerinin taassuptan kurtularak İslâm’a bütüncül bakış yapabilmeleri, dinin bir düzen içinde her şeyi olması gereken yere koyduğunu görebilmeleri ve hayatın her alanını kucaklayan bir din anlayışı kazanabilmeleri amacıyla yazmış (I, 11-12), İslâm ilimlerini yeniden inşa etme değil daha çok mevcut olanı anlama ve koruma sâikiyle hareket etmiştir.

Bu ilmin içerdiği kuralların belirlenmesinde yöntem olarak tümevarımı (istikrâ) esas alan müellife göre fıkhın sağlam temeller üzerine kurulmuş olması için fıkıh usulünün kesin olması gerekir; bu da ancak aklî prensiplere ve şeriatın küllî esaslarına dayalı olmasıyla sağlanabilir. Şeriatın küllî esaslarını ortaya koymanın yolu ise büyük ölçüde istikrâ yöntemidir. Şer‘î-küllî esaslarda aranan katilik cüz’î naslarla elde edilemez. Çünkü bunlar delâlet bakımından çeşitli ihtimallere açık olur. Âhâd yolla nakledilen haberler söz konusu olduğunda bunların katilik ifade etmeyeceği açıktır. Teker teker cüz’î naslardan küllî esasların çıkarılması mümkün olmadığına göre ya vâcip, câiz ve muhal şeklindeki aklî mukaddimelere ya yine bu üç hükme ulaştıran âdî (normal şartlarda aynı şekilde tekerrür eden olaylardan gözlem veya deney yoluyla çıkarılmış) mukaddimelere ya da kati nitelikteki sem‘î (naklî) mukaddimelere dayanmak gerekecektir. Ancak ona göre bu ilimde aklî deliller naklî olanlardan bağımsız kullanılmaz.

Çünkü yapılan iş şer‘î bir konuda düşünmek ve bir sonuca varmaktır. Akıl ise şâri‘ değildir. Usule mesnet teşkil edecek şer‘î deliller de şöyle sıralanabilir:

En üst düzeyde delâleti kati olmak şartıyla lafzî mütevâtir, ardından mânevî mütevâtir, daha sonra şeriatın kaynaklarının istikrâsı neticesinde elde edilen küllî esaslar (I, 27-43). Şâtıbî’nin cüz’î naslardan küllî neticelere ulaşma yöntemiyle Hanefîler’in fürûdan hareketle usule ulaşma yöntemi (fukaha mesleği) arasında benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Müellif cüz’îlerden hareketle küllîye ulaşılınca işin bitmeyeceği, aksine elde edilen küllîler ışığında cüz’îlerin yeniden değerlendirilmesi ve ilgili olduğu alanda delil olarak kullanılması gerektiği inancındadır. Şâtıbî, küllî esası göz ardı ederek cüz’îye yapışmak gibi cüz’îye aldırmaksızın küllî prensipten hareketle hükme ulaşmanın da yanlış olacağını belirtir ve ictihaddaki başarının sırrını bu dengenin kurulabilmesinde arar (I, 34-35; III, 173-175; V, 232). Böylece onun ictihad anlayışının iki aşamalı olduğu ortaya çıkmaktadır: Cüz’îlerden küllîlere ulaşma, sonra da bu küllî esaslar ışığında cüz’îleri değerlendirme.

Şâtıbî’nin her ilimde o alanda verilmiş ilk temel eserleri kaynak edinmenin gereği ve yararları üzerinde durduğu göz önüne alınırsa (I, 86-89) kendi eserinde yer alan bilgilerin bu ilkeye uygun olduğunu var saymak gerekir. Kitabındaki açıklamalar da onun kaynaklara vâkıf olduğunu, güvenilir nitelikte ve çok sayıda eserden istifade ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte isim vererek alıntı yapması nâdirdir. En çok atıfta bulunduğu müellifler sırasıyla Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Şehâbeddin el-Karâfî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, Şâfiî, Bâcî, İbn Hazm, Mâverdî ve İbn Rüşd’dür. Hanbelî ve Hanefî kitaplarından nakilde bulunduğuna rastlanmamıştır (a.g.e., neşredenin girişi, I, 19-24). Hadis konusunda her ne kadar kendisi sahih ve hasen hadisleri kullanmış olduğunu ifade etmişse de zaman zaman zayıf, hatta mevzû sayılabilecek hadislere yer verdiği de olmuştur (a.g.e., neşredenin girişi, I, 76).

Müellif, eserinin türünde ilk olduğunun ve dolayısıyla hemen kabul görmeyeceğinin farkındadır. Nitekim önsözde bu açıdan doğabilecek şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmış ve bu ilmin temellerini aslında selef-i

sâlihînin atmış olduğunu söyleyerek gelecek tepkileri azaltmayı hedeflemiştir (I, 13). Buna rağmen kendi zamanında iyi karşılanmamış, fâsık ve bid‘atçı olmakla itham edilmiş, kendisini savunmak için bid‘at kavramını tanımladığı el-İʿtişâm adlı kitabını yazmak durumunda kalmıştır. Yine de el-Muvâfaḳāt önemine rağmen asırlar boyu ilim âleminde hak ettiği yeri alamamıştır. Doğu dünyasında kitapların kaderinin insanların kaderine benzediğine ve birçok değerli insanın hiç kimse tarafından bilinmezken önemsiz kimselerin şöhrete kavuştuğuna dikkat çeken M. Abdullah Dirâz el-Muvâfaḳāt’ın kaderinin de aynı olduğunu iki sebebe bağlayarak ifade eder. Birincisi içeriğinin son derece yeni olması karşısında insanların tutuculuğu, ikincisi de Şâtıbî’nin üslûbu ve hitap ettiği düzeyin bir hayli yüksek olmasıdır (a.g.e., trc. Mehmet Erdoğan, I, 9). Bir diğer sebep de şu olabilir: Şâtıbî’nin telif esnasında Endülüs’te yaşadığı kriz ortamı İslâm dünyasının diğer bölgelerinde mevcut değildi. Batı medeniyeti karşısında yenik düşme kriziyle bu eserin yıldızının İslâm dünyasında birden parlamaya başlaması bu anlamda bir tesadüf olarak görülmemelidir.

Asırlar boyu keşfedilmeyi bekleyen el-Muvâfaḳāt, Muhammed Abduh’un telkinlerinin de etkisiyle ictihad ve yeniden yapılanma söylemlerinin arttığı bir zamanda tanınıp yayılmaya başlamış ve makāsıd konusunda tartışmasız temel kaynak kabul edilmiştir. Ancak makāsıd ve mesâlih gibi kavramlar kendisine atıfta bulunularak ölçüsüz biçimde kullanılır olmuş ya da onun hükümlere ulaşmada başvurduğu bir yöntemmiş gibi takdim edilmiştir. Halbuki Şâtıbî, makāsıd üzerinde önemle durmasına ve onu ictihad için gerekli iki temelden biri kabul etmesine rağmen hüküm elde etmede bir yöntem olarak görmemiştir (Muhammed Hâlid Mesud, İslâm Hukuk Teorisi, s. 282).

Şâtıbî ile ilgilenen son dönem yazar ve araştırmacıları onun makāsıd alanında bir çığır açtığında hemfikirdir. Sîbeveyhi nahivde, Halîl b. Ahmed aruzda nasıl çığır açmışlarsa Şâtıbî de makāsıd ilminde aynı şeyi yapmıştır. Bir anlamda Şâfiî’nin usulün literal kanadında yaptıklarıyla Şâtıbî’nin onun diğer kanadı olan makāsıdda yaptıkları arasında bir benzerlik kurulabilir (el-Muvâfaḳāt, neşredenin girişi, I, 25-26). M. Reşîd Rızâ, İbn Haldûn’un Muḳaddime’yle, Şâtıbî’nin de el-Muvâfaḳāt’la yepyeni iki ilmin temelini atmış olmalarına rağmen hak etmedikleri bir âkıbete mâruz kaldıkları kanaatindedir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 29; Câbirî’nin benzer bir

değerlendirmesi için bk. Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 667).

Seyyid Bey'in "yenilikçi bir metotla yazılmış, zamanımız için çok önemli bahisleri içine alan bir kitap" şeklinde nitelediği el-Muvâfaḳāt (Usûl-i fıkıh, s. 60) Mûsâ Cârullah'a göre İslâmî literatür arasında gerçek anlamıyla usûl-i fıkıh olabilecek yegâne eser olup talebelere düşünce yeteneği, özgürlük ve ictihad ruhu aşılanması için mutlaka bu kitap okutulmalıdır (el-Muvâfaḳāt, trc. Mehmet Erdoğan, I, s. XXIII-XXIV). Muhammed Fâzıl İbn Âşûr el-Muvâfaḳāt'ı tek başına inşa edilmiş büyük bir piramide benzetir. İslâm'ın sonsuza kadar varlığını sürdürebilmesinin imkânını ortaya koyacak yol ve yöntemlere ilişkin bakışlara sahip bu kitabın yıldızının son iki asırda âni biçimde parlamasıyla İslâm âleminin uyanışının ve dinin hükümleriyle çağdaş hayatın gerekleri arasında uyum sağlama arayışları içine girmesinin eş zamanlı olmasına dikkat çeker ve onun artık dinle hayatın arasını bulmak, bu iki gerçekliği bir arada ve birbirine paralel götürebilmek için vazgeçilmez bir kaynak halini aldığını söyler (a.g.e., neşredenin girişi, I, 25). Fazlurrahman el-Muvâfaḳāt'ı bir hukuk felsefesi ve metodolojisi çalışması olarak değerlendirir (İslâm, s. 135, 145); onun katî-küllî esasların tesbiti için istikrâya dayanma yöntemini, iki yönlü bir hareketten ibaret olan kendi tefsir yönteminin ilk basamağını oluşturmada kullanır, ancak ikinci aşamada Şâtıbî'yi terkeder (Islam and Modernity, s. 20-21).

el-Muvâfaḳāt'ın diğer şer'î ve aklî ilimlere atıflar ihtiva etmesi ele aldığı bazı konuların anlaşılmasını nisbeten zorlaştırmıştır. İçerik olarak yüksek bir düzeyi temsil etse de dil ve üslûp bakımından geneli itibariyle anlaşılabilir özelliktedir (el-Muvâfaḳāt, trc. Mehmet Erdoğan, I, 9). Bazı yazarların da belirttiği gibi el-Muvâfaḳāt, fıkıh usulünü cedelden arındırma ve dikkatleri asıl mâna ve maksada yöneltme amacı taşısa da eserde meselelerin birkaç cümle ile ortaya konmasından sonra muhtemel itirazlara ve bunlara verilebilecek cevaplara geniş yer ayrılması kendisinin de bir cedel kitabına benzemesine sebebiyet verir. Öte yandan çok miktarda ve lüzumsuz ara bilgiler içermesi konu bütünlüğünü bozar, her bir mesele için gereğinden fazla örnek verilmesi okuyucu açısından bıkkınlık doğurur (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 8; Hammâdî el-Ubeydî, s. 112).

Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Ali eş-Şenûfî - Ahmed el-Vertânî - Sâlih Kâicî, I-IV, Tunus 1302; nşr. Mûsâ Cârullah, Kazan 1327; nşr.

Muhammed Hıdır Hüseyin - Muhammed Haseneyn Mahlûf, I-IV, Kahire 1341; nşr. Abdullah Dirâz, I-IV,

Kahire, ts., Beyrut 1991; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1969-1970; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, I-VI, Huber 1417/1997; nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl, I-IV, Beyrut 1999; nşr. Muhammed Abdülkadir el-Fâdılî, I-IV, Beyrut 2000, 2002; Sayda-Beyrut 1425/2004).

el-Muvâfaḳāt bazı âlimlerce manzum hale getirilmiş veya ihtisar edilmiştir (el-Muvâfaḳāt, neşredenin girişi, I, 32-36; Ahmed er-Reysûnî, s. 94). Bunlar arasında Muhammed Mustafa Mâülayneyn'in el-Merâfıḳ ʿale'l-Muvâfıḳ (Fas 1324; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, I-II, Demmâm 1425/2004), Muhammed Yahyâ el-Vülâtî eş-Şinkīṭî'nin Tavżîḥu'l-müşkilât fi'ḫtiṣâri'l-Muvâfaḳāt (nşr. Bâbâ Muhammed Abdullah, I-II, Riyad 1414/1993) ve Muhammed b. Hüseyin el-Cîzânî'nin Tehẕîbü'l-Muvâfaḳāt'ı (Demmâm 1421/2001) anılabilir. Günümüzde Şâtıbî hakkında yapılan çok sayıdaki araştırma ve yayın ağırlıklı olarak el-Muvâfaḳāt'a dayanmakta ve bu eser hakkında değerlendirmeler içermektedir. Eser Mehmet Erdoğan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-IV, İstanbul 1990-1993).

BİBLİYOGRAFYA

Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Huber 1417/1997, I, 10-13, 27-43, 86-89; III, 173-175; V, 232; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-85; a.e.: İslâmî İlimler Metodolojisi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990, Mûsâ Cârullah ile Abdullah Dirâz'ın değerlendirme ve tanıtımları, I, s. XVII-XXIV; I, 1-12; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, s. 60; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 135, 145; a.mlf., Islam and Modernity, London 1982, s. 20-21; M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunus 1985, s. 8; Hammâdî el-Ubeydî, eş-Şâṭıbî ve maḳāṣıdü'ş-şerîʿa, Beyrut 1412/1992; Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetü'l-maḳāṣıd ʿinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî, Riyad 1412/1992; Muhammed Hâlid Mesud, İslâm Hukuk

Teorisi (trc. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997, s. 282; a.mlf., “Recent Studies of Shātibī’s al-Muwāfaqāt”, IS, XIV/1 (1975), s. 65-75; M. Âbid Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 667; Hakan Yücel, Şâtıbî’nin el-Muvâfakât’ında Kitap Delili (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Yılmaz, Şâtıbî’nin el-Muvâfakât’ında Sünnet Delili (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Yaman, “İmam eş-Şâtıbî ve Bir İslâm Klasiği el-Muvâfakât: Türkçe’ye Tercümesi Münasebetiyle Geç Kalmış Bir Tanıtım”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Konya 1997, s. 399-409; Yûnus Savâlihî, “el-İstiḳrâʾ fî menâhici’n-naẓari’l-İslâmî: Nemûẕec ‘el-Muvâfaḳāt’ li’l-İmâm eş-Şâṭıbî”, İslâmiyyetü’l-maʿrife, sy. 4, Selangor 1416/1996, s. 59-91.

Mehmet Erdoğan

MUVÂFAKATÜ SAHÎHİ'l-MENKŪL

(موافقة صحيح المنقول)

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) düşünce metodolojisiyle ilgili en temel eseri.

Kitabın adı gerek müellifi gerekse başkaları tarafından farklı şekillerde zikredilmiş, bunlar arasında Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl li-ṣarîḥi'l-maʿḳūl ile Derʾü (Reddü) teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl isimleri yaygınlık kazanmıştır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl, neşredenin girişi, I, 4-7). Eserin, Moğollar'ın yeni bir saldırı hazırlığı üzerine İbn Teymiyye'nin Kahire'den Şam'a geçmesinden sonraki dönemde 713-717 (1313-1317) yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir. Giriş kısmında belirtildiği üzere kitap, Bâkıllânî'den başlayarak Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından geliştirilen ve Fahreddin er-Râzî ile onu izleyenlerce "kānûn-i küllî" haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vil edilmesi prensibine karşı, doğruluklarında şüphe bulunmadığı takdirde ikisi arasında çatışmanın söz konusu olmayacağı tezini savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte müellif, eserlerindeki hâkim telif tarzına uygun olarak konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan birçok kelâmî ve felsefî tartışmaya da yer vermiştir.

Sistematik bir plana ve konu tasnifine sahip olmayan kitabın muhtevasını, hacimleri birbirinden çok farklı beş bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölümün başında nasları anlama hususunda önce muhaliflerin yaklaşımı üzerinde durulmuş, âyet ve hadisleri te'vil ederek mânalarını değiştirme yoluna gidenler ve anlamlarının bilinemeyeceğini ileri sürerek peygamberlere bir nevi bilgisizlik isnat edenler şeklinde belirlenen iki ana grubun görüşleri verilmiştir. Bölümün büyük bir kısmı bu görüş sahiplerinin konuyla bağlantılı istidlâllerinin eleştirisine ayrılmıştır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl, I, 8-20, 78-406). Bu arada usûlü'd-dîn meselelerine dalmanın cevazına dair bir bahiste usûlü'd-dînin mahiyeti, konuları, kaynakları ve metodu

hakkında bilgi aktarılırken kelâmcıların hem içerik hem yöntem açısından Kitap ve Sünnet'e dayalı gerçek usûlü'd-dînden uzaklaştıkları ileri sürülmüştür (I, 25-78).

Eserin ikinci bölümü ağırlıklı olarak Allah'ın fiillerine tahsis edilmiş olup burada insanların iradî fiillerinin oluşumu, kader, istitâat, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi önemli konularda başlıca kelâm kaynaklarından nakiller yapılmış, bunların red ve tercih yönünden değerlendirilmesine çalışılmıştır (II, 2-344). Üçüncü bölümde âlemin hudûsu ve dolayısıyla Allah'ın varlığı ele alınarak özellikle Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Râzî'nin ilgisi sebebiyle İbn Sînâ'dan uzun nakiller yapılarak eleştiriler yöneltilmiştir (II, 344-IV, 18). Kitabın bundan sonraki bölümünde Allah'ın sıfatları bahsine geçilmiş, burada daha çok Allah'ın cisim olmayışı gibi tenzîhî ve ulüv, istivâ gibi haberî sıfatlara yer verilmiş, ayrıca çeşitli akaid konularıyla ilgili açıklamalar yapılmıştır (IV, 18-VII, 352).

Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl'ün beşinci bölümünün başında kelâmcılarla filozofların önem verdiği aklî istidlâl (nazar) ile fıtrî ve naklî delillerin ışığı altında mârifetullaha ulaşma konusu tartışılmaktadır. Ardından Mu'tezile kelâmcıları, ayrıca Eş'arî, Bâkıllânî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri aktarılıp incelenirken Aristo ve tâbilerine yapılan atıfların yanında Sâbit b. Kurre, İbn Sînâ, İbn Melkâ ve İbn Rüşd ile bağlantı kurularak yine Râzî'nin görüşleri değerlendirilmekte, bu arada ehl-i kelâmın İslâm'a filozoflardan daha yakın olduğu ifade edilmektedir. Bolca nakil ve bunlara yönelik eleştiriler içeren bu son bölümde zaman zaman Sühreverdî el-Maktûl ve Nasîrüddîn-i Tûsî de konu edinilmiştir. Ayrıca burada Allah'ın varlığını ispat için kullanılan hudûs delili reddedilirken buna karşı fıtrat deliline büyük önem verilmiştir. Bilgi, akıl yürütme ve delil konularının epistemolojik tahlili yapıldıktan sonra kitap çeşitli âlimlerin eserlerinden hareketle Allah'ın ilim, irade, kudret, kelâm sıfatlarını ilgilendiren konuların tenkit ve değerlendirilmesiyle sona ermektedir (VII, 352-X, 319).

Akıl ve nakil ilişkisi bağlamında farklı ekoller arasındaki metodolojik yaklaşımları ayrıntılı fakat dağınık bir şekilde ele alan eser, İbn Teymiyye'nin görüşlerinin yanı sıra birçok müellifin bugün elde bulunmayan teliflerinden nakiller ihtiva etmesi bakımından İslâm düşünce tarihi için önemli bir kaynaktır. Ayrıca illet, hikmet, fiil, istitâat gibi

konularda müellifin çokça eleştirip muhalefet ettiği kelâmcı ve filozoflara yakın görüşler ihtiva etmesi ve bazan onlara göre akla daha çok yer verilmesi dikkat çekicidir. Eserde filozoflara yönelik olarak tabii ve nazarî ilimler yerine kendi alanlarına girmeyen ilâhiyat konularına

dalmaları, kelâmcılar için de Kitap ve Sünnet metodunun dışına çıkıp felsefî ve cedelî meseleleri ele almaları başlıca tenkit noktasını teşkil etmektedir. Kitapta bir sıralama düzeninin bulunmaması söz konusu görüş ve eleştirilerin anlaşılmasını güçleştirmektedir. İbn Teymiyye kelâmcı ve filozoflara yöneltti̇ği bütün eleştirilerine rağmen, eserinde Kitap ve Sünnet'e dayalı "gerçek" usûlü'd-dîn ve tefekküre karşı olmadığını açıklamıştır. Nitekim kendisinin de söz konusu eleştirilerini yaparken istidlâl ve tartışma usulünü kitabında yoğun olarak kullandığı görülmektedir. Sonuç olarak eser, İbn Teymiyye'nin ilmî birikimini ve mütefekkir yönünü yansıtması bakımından özel bir önem taşımaktadır.

Önce eksik olarak basılan eserin (Minhâcü's-sünne'nin kenarında, I-IV, Bulak 1321-1322; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd - M. Hâmid el-Fıkī, I-II, Kahire 1370/1951; I-II, Beyrut 1405/1985) tamamını biri kapsamlı indeks olmak üzere on bir cilt halinde Muhammed Reşâd Sâlim Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl adıyla yayımlamıştır (Riyad 1399-1403/1979-1983). Muhammed Seyyid el-Celyend tarafından kısmen tahkik edilen kitabın (Kahire 1988) başka eksik baskıları da mevcuttur (Beyrut 1405/1985). Eserin I. cildi Akıl-Nakil Çatışması adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1996 [1998?]), kısa bir bölümü de Yahya Michot tarafından Fransızca'ya (bk. bibl.) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83; I-XI; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 4-7; İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâʾü müʾel-lefâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 19; M. Ebû Zehre, İbn Teymiyye: Ḥayâtühû ve ʿaṣruh ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire, ts. (Dârü'l-

fikri'l-Arabî), s. 513; Selâhaddin el-Müneccid, Şeyḫülislâm İbn Teymiyye: Sîretühû ve aḫbârühû ʿinde'l-müʾerriḫîn, Beyrut 1976, s. 37, 63, 146; N. Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyah and the Mutakallimun", Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy (ed. Mustansir Mir), Princeton 1993, s. 181-195; Abdurrahman b. Sâlih b. Sâlih el-Mahmûd, Mevḳıfü İbn Teymiyye mine'l-Eşâʿire, Riyad 1415/1995, I, 206-207; Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 256-272; Mustafa Çağrıcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", İTED, IX (1995), s. 77-126; Yahya Michot, "Vanités intellectuel-les: L'impasse des rationalisms selon le rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah", OM, XIX/3 (2000), s. 597-617.

M. Sait Özervarlı

MUVÂFÂT

(الموافقاة)

İlâhî ilimle kulun ölüm anında iman-küfür açısından değişiklik arzeden durumu arasındaki ilişkiyi ifade eden kelâm terimi.

Sözlükte “tam olmak; sözünü yerine getirmek” anlamındaki vefâ (vefy) kökünden türeyen muvâfât “sözünde durmak, birine hakkını tam ödemek; benzemek, misli olmak” mânalarına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “vfy” md.). Terim olarak Allah’ın ilmiyle kulun ölüm anında iman-küfür açısından durumu arasındaki ilişkiyi, bunun dünya hayatında ilâhî rıza ve gazapla münasebetini anlatır. Muvâfât terimi İslâm coğrafyasının hızlı bir şekilde genişlediği, farklı inanç, düşünce ve geleneklere sahip insanların İslâmiyet’i benimsediği ve dinî etkileşimlerin güçlendiği III. (IX.) yüzyılın başlarındaki kelâm tartışmaları sırasında ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet kelâmcıları içinde ilk defa İbn Küllâb el-Basrî’nin muvâfât görüşünü benimsediği kabul edilir. Amellerin değer kazanmasının kişinin son haliyle ilgili olduğunu ifade eden “hâtime” tabiriyle benzerlik arzeden muvâfât problemi şu şekilde ortaya konmuştur: Hayatı boyunca mümin olarak yaşayıp ölümünden önce irtidad edenle hayatı boyunca kâfir olup ömrünün son günlerinde ölümle karşı karşıya gelmeden önce iman eden kimselerin hayatları boyunca rıza ve gazap açısından Allah nezdindeki durumları nedir? Sözü edilen iki kişinin ölümden sonraki konumları hakkında bir tereddüdün bulunmaması, dünyadaki durumlarının da başkalarını ilgilendirmemesine rağmen mesele teorik bir problem olarak gündeme getirilmiştir. Genellikle Allah’ın ilim sıfatıyla insanların fiilleri arasındaki ilişki bağlamında ele alınan konuya dair görüşleri iki noktada özetlemek mümkündür.

1. Allah, mümin olarak öleceğini bildiği insanlardan ilminin taalluk ettiği (ezel) andan itibaren razıdır. Buna karşılık kâfir olarak öleceğini bildiği insanlara ezelden beri gazapta bulunur. Çünkü Allah nezdinde gerçek mümin imanlı öleceğini ezelî ilmiyle bildiği kişidir, gerçek kâfir de küfür üzere öleceğini ezelî ilmiyle bildiği kimsedir. Allah’ın va‘d ve vaîdi, rıza ve gazabı sadece insanın mümin veya kâfir olarak ölecek olmasıyla irtibatlıdır.

Bu durumu dikkate alıp insanlar hakkında “mümin billâh” (Allah’a inanan) ve “mümin indellah” (Allah nezdinde mümin olan) diye iki tabirin kullanılarak ayırım yapılması gerekir. Bir insanın gerçek mümin veya hükmen mümin olması da bu bakış açısıyla ilişkilidir. Bu noktada kişinin ölümden önceki son hali göz önünde bulundurulur. Dil bilimi de bu kanaati teyit eder. “Şüphesiz sen ölüsün, onlar da ölüdürler” meâlindeki âyette (ez-Zümer 39/30) olduğu gibi Kur’an’da da benzer kullanımla yer almıştır. Bu âyette insan hakkında neticede ölü haline geleceği için henüz diri iken ölü kelimesi kullanılmıştır. Hâricîler’den Necde b. Âmir, ayrıca Mükremiyye ve Hâzimiyye fırkaları ile Mu‘tezile’den Hişâm b. Amr, İbn Küllâb el-Basrî ve Eş‘ariyye’nin çoğunluğu bu görüştedir (Eş‘arî, s. 96, 100; İbn Fûrek, s. 35, 161, 256; İbn Hazm, IV, 101).

2. İmanın dünya hayatında geçerli olması müminin ölüm anındaki durumuyla irtibatlı değildir. İman, Hz. Muhammed’in Allah’tan getirdiği vahyi tasdik etmekten ibaret olduğuna göre bunu gerçekleştiren herkes tasdik anından itibaren mümindir. Şu andaki gerçeğin bir gün değişeceğini bilmek onu realite olmaktan çıkarmaz. Allah, her ne kadar öleceğini bilse de diri olan kişiyi şu anda ölü değil diri olarak bilir. Allah’ın kâfir ve fâsıktan o haliyle razı olmadığını, buna karşılık müminden de taşıdığı iman vasfı dolayısıyla razı olduğunu kabul etmek gerekir. Zira Allah’ın ilmi ezelî olmakla birlikte mâlûmatı değişir. Nitekim Allah’ın, insanlar hakkında yazdığı yazının dilediği kısmını sileceğini ve kişinin iman etmesi halinde kötü davranışlarını iyiliğe dönüştüreceğini açıklaması da (er-Ra‘d 13/39; el-Furkān 25/70) bu görüşü teyit eder. Ayrıca Allah’ın, yasak meyveden yiyen Âdem ile kavminin küfürde ısrar etmesi üzerine daveti bırakan Yûnus’a gazap etmesi ve tövbelerinin ardından onlardan razı olması konuyla ilgili önemli bir delildir. Zâhiriyye âlimlerinden İbn Hazm’ın yanı sıra Mâtürîdiyye ve Mu‘tezile kelâmcıları bu görüştedir (İbn Hazm, IV, 101-103; Nesefî, II, 813). Bu iki görüşten ilki insan iradesini göz ardı ettiği için hatalı görünmekte, ikincisi naslara ve aklî bilgilere daha uygun bir nitelik taşımaktadır (ayrıca bk. HÂTİME).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vfy" md.; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 96, 100, 547; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 34-35, 111, 161-162, 256; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 101-103; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 190; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Selamé), II, 813; Semîh Dügaym, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-kelâmi'l-İslâmî, Beyrut 1998, II, 1346-1347.

Yusuf Şevki Yavuz

MUVAFFAK b. ALİ

(bk. EBÛ MANSÛR el-HEREVÎ).

MUVAHHİDLER

(الموحّدون)

Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Berberî hânedanı (1130-1269).

Murâbıtlar'ın yanlış buldukları bazı dinî uygulamalarını durdurmak amacıyla yeni bir ıslah hareketinin temsilcisi olarak Kuzey Afrika'da ortaya çıktı. Hânedanın kurucusu İbn Tûmert din ilimlerinde sahip olduğu zengin birikiminin yanında eylemci kişiliğiyle de dikkatleri çekti. İbn Tûmert, öğrenimini tamamladıktan sonra bilgilerini geliştirmek için 499'da (1106) Kurtuba'ya (Cordoba), ardından Doğu İslâm dünyasının başlıca ilim merkezlerine giderek on yıl süren bir seyahatten sonra hac farîzasını da yerine getirip yurduna döndüğünde Bicâye, Tilimsân, Fas, Merakeş gibi uğradığı hemen her yerde İslâm'a aykırı uygulamalar gördü. "Menâkir" diye vasıflandırdığı bu anlayış ve davranışlara, özellikle Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden Mücessime akîdesine karşı çıkmayı ve bunları ortadan kaldırmayı ilke edindi. Etrafına, Mellâle'den beri kendisinden ayrılmayan öğrencisi Abdülmü'min el-Kûmî'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda taraftar toplayan İbn Tûmert, önce Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'den menâkiri düzeltmesini istedi; ancak başşehir Merakeş'ten sürülmesi üzerine Murâbıtlar'ın iş başında bulunduğu sürece bir ıslah hareketinin başarıya ulaşmasının mümkün olmadığına kanaat getirerek mevcut düzeni yıkıp yerine yenisini kurmak amacıyla taraftarlarını arttırmaya yöneldi. Birkaç yıl sonra yeterli sayıya ulaştıklarını görünce 515 yılı Ramazanında (Kasım 1121) mehdîliğini ilân etti. Bu hareket, taraftarlarının çoğunluğunu meydana getiren Masmûdeliler'le meskûn Deren dağlarında yeni bir devletin kuruluşunun ilk adımını oluşturdu. Devletin resmen teşekkülü ise dokuz yıl sonra, onun ölümünün (14 Ramazan 524 / 21 Ağustos 1130) ardından Abdülmü'min el-Kûmî tarafından gerçekleştirildi. Devlete İbn Tûmert'in müridlerine verdiği "muvahhid" adından hareketle Muvahhidler, Abdülmü'min el-Kûmî'ye nisbetle Mü'minîler, İbn Tûmert'in kabilesine izâfetle Masmûde Devleti, hükümdarlarına da emîrü'l-mü'minîn denildi.

Muvahhidler'i, etkisi Deren dağları ile sınırlı bir dinî-siyasî hareketten teşkilâtlı bir devlete, sonra da Mağrib-i Aksâ, Mağrib-i Evsat, İfrîkıye ve Endülüs'ü sınırları içine alan büyük bir imparatorluğa dönüştüren Abdülmü'min'in ardından gelen Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min (1163-1184) ve Ebû Yûsuf el-Mansûr (1184-1199) dönemlerinde devletin sınırları daha fazla genişlememekle beraber siyasî istikrar korunduğu gibi ekonomik ve kültürel alanlarda önemli bazı atılımlar gerçekleştirildi. Yûsuf b. Abdülmü'min, iç isyanları bastırdıktan sonra dikkatini Endülüs'e çevirdi. 567'de (1172) İbn Merdenîş'in Doğu Endülüs'teki hâkimiyetine nihayet verdi. 579'daki (1183) ikinci seferinde Kastilya ile iş birliği yaparak müslüman şehirlerini tâciz eden Portekizliler'i cezalandırmak amacıyla önce Şenterîn'i (Santarem), ardından Üşbûne'yi (Lizbon) kuşattı. Ancak bu sırada ağır şekilde yaralanıp birkaç gün sonra da ölmesi Portekiz seferinin gayesine ulaşmasını engellediği gibi Portekizliler'i, Kastilyalılar'ı, Murâbıtlar'ın devamı olarak Balear adalarını elinde tutan Benî Gāniye'yi cesaretlendirdi. Benî Gāniye, Abbâsîler'e bağlandıktan sonra Mağrib'e geçerek Bicâye, Cezayir, Milyâne ve Tunus'u istilâ etti (580/1184). Ebû Yûsuf el-Mansûr, 583'te (1187) Tunus'u geri aldıysa da Benî Gāniye'yi bölgeden tamamen çıkaramadı. Onun Benî Gāniye ile meşgul olması Kastilyalılar'ın yeniden Endülüs'e akın düzenlemesine yol açtı. 591'de (1195) büyük bir ordunun başında Cebelitârık Boğazı'nı geçen Mansûr, Kurtuba'nın kuzeyindeki el-Erek'te (Alarcos) Kastilya ordusunu ağır bir bozguna uğrattı ve Kastilya kralı yenilgisinin hemen ardından Muvahhidler'le bir barış anlaşması yapmak zorunda kaldı.

Mansûr'un yerine geçen Muhammed Nâsır-Lidînillâh (1199-1213) babasından gücünün zirvesinde bir devlet teslim aldı. İçte siyasî istikrarın muhafazası, dışta Endülüs üzerindeki hıristiyan baskısının en aza indirilip Muvahhidler'in hâkim konuma getirilmesi kendinden önceki hükümdarlar gibi onun da siyasetinin iki ana öğesiydi. İfrîkıye'de Benî Gāniye'nin üzerine gönderdiği Abdülvâhid b. Ebû Hafs el-Hintâtî ile oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman bölgede hâkimiyeti sağladılarsa da onların bu başarıları bir süre sonra Hafsîler'in kuruluşuyla neticelendi. Nâsır-Lidînillâh'ın asıl dikkatini üzerinde topladığı husus el-Erek zaferi sonrasında yapılan barış antlaşmasına rağmen Kastilya Krallığı'nın papalığın da katkısıyla büyük bir Haçlı ordusu teşkili için yoğun bir çaba içine girmiş olmasıydı. Nâsır-Lidînillâh 607'de (1211) kalabalık bir orduyla Endülüs'e geçti ve güneye

doğru ilerleyen Haçlı kuvvetlerini Kurtuba'nın kuzeyinde İkāb (Las Navas de Tolosa) mevkiinde karşıladı (609/1212). Fakat çok ağır bir yenilgiye uğradı. Bu savaşın ardından Endülüs üzerinde asırlardır devam eden müslüman-hıristiyan mücadelesindeki üstünlük kesin biçimde hıristiyanlara geçtiği gibi Muvahhidler'in çöküşü de başladı. Nâsır-Lidînillâh'tan sonra on altı yaşında tahta çıkan oğlu Yûsuf el-Müstansır'ın idarî açıdan zayıf bir hükümdar olması bazı devlet adamlarının ve mahallî yöneticilerin güç kazanmasına sebep oldu ve devletin çöküşünü hızlandırdı. Endülüs'te bir taraftan Hûdîler ve Nasrîler gibi mahallî hânedanlıklar kurulurken diğer taraftan Portekiz, Kastilya ve Aragon krallıkları aralarında Turtûşe (Tartosa), Belensiye (Valensia), Şâtıbe (Javita), Batalyevs (Badajoz), Dâniye, Mürsiye (Murcia), Mâride (Merida), Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye'nin de (Sevilla) bulunduğu birçok Endülüs şehrini ele geçirdiler.

İkāb savaşından Muvahhidler'in yıkılışına kadar (667/1269) geçen sürede çok sayıda hükümdarın iktidara gelmesi, devletin son döneminin ne kadar çalkantılı ve istikrarsız geçtiğini göstermektedir. Bu devrin en belirgin özelliği Muvahhidler'in askerî gücünün zayıflaması, ülkenin isyanlar ve karışıklıklarla sarsılmasıdır. Ebü'l-Alâ İdrîs el-Me'mûn'un, büyük çoğunluğu Mâlikî olan Mağrib ve Endülüs halkının ve ulemânın desteğini sağlamak amacıyla İbn Tûmert'in görüşlerinden vazgeçtiğini ilân etmesi de devletin güçlenmesinden çok parçalanmasına sebep oldu. 24 Receb 625 (29 Haziran 1228) tarihinde ele geçirdiği Tunus'u Muvahhidler adına yöneten ve Muvahhidler'in kurucularından Ebû Hafs el-Hintâtî'nin nesline mensup olan Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Hafsî, Me'mûn'un söz konusu kararı karşısında İbn Tûmert'in davasını kendisinin savunduğunu söyleyerek bağımsızlığını ilân etti. Hafsîler'i 632'de (1235) Tilimsân ve civarında büyük Berberî kabilesi Zenâte'ye mensup Abdülvâdîler'in (Zeyyânîler) kuruluşu izledi. Halife Abdülvâhid er-Reşîd (1232-1242) Muvahhidler'i eski gücüne kavuşturmak için bazı teşebbüslerde bulunduysa da başarılı olamadı. Muvahhidler'in tarih sahnesinden silinmesine yol açan asıl hamle ise Zenâte'nin başka bir kolu olan Merînîler'den geldi. 592'den (1196) beri Magrib-i Aksâ'da bağımsız yaşayan Merînîler 645'te (1247) Miknâs'ı, 646'da (1248) Fas, Selâ ve Tâze'yi, 1250-1255 arasında Mağrib-i Aksâ'nın büyük bölümünü Muvahhidler'den aldılar. Göçebe bir topluluk tarafından yönetilmek

istemeyen şehirlilerin gösterdiği şiddetli direnç ve bazan Kastilyalılar'ın, bazan da Abdülvâdiler'in verdiği destek sayesinde Muvahhidler, Merînîler'in başşehir Merakeş'e ulaşmalarını bir süre geciktirdiler, fakat 660'tan (1262) itibaren sıkı bir kuşatmanın ardından 668'de (1269) şehre girmelerini engelleyemediler. Böylece Muvahhidler Devleti son bulurken bu sırada Tinmellel'e çekilmiş olan liderleri de ele geçirilerek idam edildi.

Muvahhidler hareketi asıl desteğini İbn Tûmert'in mensubu bulunduğu Masmûdeli kabilelerden almakla birlikte teşkilâtta din faktörünün asabiyet faktöründen daha önemli olduğu görülür. Baştan itibaren devlet başkanlığı el-meclisü'l-âlî gibi bazı istişarî organların varlığına rağmen saltanata dönüştü ve daha geleneksel bir idarî yapılanma tercih edildi. Devlet işlerinde umumiyetle Hz. Peygamber'in yönetim usulü örnek alınıyor, halifeler için temel meşruiyet kaynağını İbn Tûmert'e nisbet edilen vasiyet teşkil ediyordu. Halifelerin tuğrası "el-hamdü lillâhi vahdeh" idi. Halifeler haftanın belli günlerini halkın şikâyetlerini dinlemeye ayırmaktaydı. Usre ve Eşyâh denilen önde gelen liderler beğenmedikleri halifeyi azletme yetkisine sahiptiler. Başlangıçta çok sade olan saray protokolü sonraları Endülüs'ün etkisiyle daha şatafatlı ve karmaşık bir yapıya büründü. Devlet teşkilâtında Dîvânü'l-inşâ ve Dîvânü'l-ceyş önemli görevler ifa etmekteydi. Halifelerin merasimleri ve resmî yazışmaları Dîvânü'l-inşâ'nın görev alanını oluşturmaktaydı. Dîvânü'l-ceyş kendi içinde Dîvânü'l-asker ve Dîvânü't-temyîz adıyla iki kısma ayrılmıştı. Askerlerin sayısı ve ihtiyaçları birinci kısmın, orduya alınacakların sınavdan geçirilmesi ve "muvahhid" olduğuna karar verilenlerin kaydedilmesi ikinci kısmın görevleri arasında yer alıyordu. Masmûdeli kabilelerden başka Kûmye ve Sanhâce'nin bazı kolları da ordu içinde önemli bir güç teşkil ediyordu. Ayrıca diğer etnik grupların mensuplarından, gönüllü mücahidlerden ve yıkılış sürecinde ücretli hıristiyan askerlerden oluşan farklı unsurlar da vardı. "Mahzen" adı verilen idarî sistem gerçek anlamda Muvahhidler döneminde kurulmuştur (bk. MAHZEN).

Bütün imparatorluklarda olduğu gibi Muvahhidler Devleti de farklı etnik unsurları ve dinleri içinde barındıran bir yapıya sahipti. Berberîler, Araplar, Müvelledler, Oğuzlar (Guz), Sakālibe, Sudanlılar başlıca etnik unsurlardı. Berberîler Sanhâce, Masmûde ve Zenâte şeklinde üç ana kola ayrılmıştı. Bunlardan İbn Tûmert'in mensubu bulunduğu Herga'yı da içine alan

Masmûde nüfusun aslî unsurunu ve çoğunluğunu oluşturmaktaydı. Muvahhid tarihinde önemli bir yere sahip olan bir başka topluluk ise Abdülmü'min el-Kûmî'nin mensubu olduğu Zenâte'den Kûmye idi ve birçok Kûmyeli Abdülmü'min tarafından Merakeş'e getirilip orduda görevlendirilmişti. Toplumsal hayatta Arap, Berberî ve Müvelled kökenlerine rağmen kendilerine sadece Endülüslü diyen ve daha yüksek bir kültür ve medeniyet seviyesine sahip bulunan kimselerin önemli bir yeri vardı. Yönetimde, mimaride, güzel sanatlarda ve bilimde görülen Endülüs medeniyetinin tesirlerini Kuzey Afrika'ya Fas, Merakeş, Tunus ve Bicâye gibi şehirlerde yaşayan bu göçmenler taşımıştır. Muvahhidler iktidarı ele geçirdiklerinde toplumun büyük çoğunluğunu teşkil eden müslümanlar arasında yahudi ve hıristiyanlar da bulunuyordu. Mansûr döneminde Mağrib'de ve Endülüs'teki Muvahhid ordularında hıristiyan askerlere yer verilmiş, hatta onlar için Merakeş'te bir kilise yaptırılmıştı. Muvahhidler zamanında özellikle Endülüs bölgesine deniz nakliyeciliği yapıldı ve güçlü donanmalarla Batı Akdeniz bölgesi kontrol altında tutuldu. İbn Haldûn, Muvahhidler'in donanmayı o zamana kadar bilinen en mükemmel duruma getirdiklerini söyler.

Abdülmü'min tarafından başlatılan bir uygulamayla, Muvahhid çatısı altında toplanan her müslüman erkeğin İbn Tûmert'in akîdeye dair risâlelerindeki görüşleri öğrenmesi zorunluluğu getirilmişti. Bu eğitim dışında camilerde ve medreselerde farklı bilim dallarında Arapça olarak daha üst seviyede öğretim yapılıyordu. Muvahhidler döneminde tefsir ve kıraat başta olmak üzere ilme büyük önem verilmiştir. Harâllî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. İmrân el-Mezdagī ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Fertût es-Sülemî ile Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî tefsirin, Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed el-İşbîlî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Belensî gibi Endülüs kökenli âlimler kıraat ilminin gelişmesine önemli katkıda bulundular. İbn Tûmert'in Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapmasının bir sonucu olarak Muvahhid yöneticileri Endülüslü muhaddislerin Mağrib'e gelmesini teşvik edip hadis çalışmalarının canlanmasını sağladılar. İbn Dihye el-Kelbî, İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî ve Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Murâdî el-Fâsî gibi hadis âlimleri yetişti. İbn Tûmert'in fıkhî hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşleri Me'mûn dönemine kadar halifeler tarafından devlet politikası olarak takip edildi. Bu politika uyarınca Abdülmü'min ve

Mansûr devirlerinde Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fürûa dair eserlerinin yakılması için emirnâmeler çıkarıldı. Fıkıhta Zâhirîliğin yöntemi tercih edildi ve bu alanda Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Belensî el-Fâsî, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Fâsî, İbn Dihye el-Kelbî gibi fakihler yetişti. Ancak Muvahhidler'in fürû meselesindeki politikasına rağmen Mağrib ve özellikle Endülüs'te Mâlikîlik varlığını korudu. Kelâm ilmi alanında da bir canlanma oldu; Eş'arîliğin ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale geldi ve yayıldı. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Endelüsî, Ebû Amr Osman b. Abdullah el-Kaysî, İbnü'l-Kettânî (Muhammed b. Abdülkerîm el-Fendlâvî), Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdüssamed el-Fâsî hem fıkıh usulünde hem kelâm alanında temayüz etti. Muvahhidler döneminde felsefe de yöneticilerin himayesine mazhar olan ilim dallarındandı. İslâm felsefesinin son büyük temsilcilerinden İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün en değerli çalışmalarını Muvahhid sarayında vermeleri tesadüfî değildir. Tasavvuf bir kısım fukahanın karşı çıkmasına rağmen etkisini güçlü biçimde hissettirdi. Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen ve tasavvufun Kuzey Afrika'daki en büyük temsilcilerinden biri ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin şeyhi olan Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî halifelerden ilgi ve saygı gördü. Siyer konusunda özellikle Hz. Peygamber'in doğumu hakkında Mağrib'de bu devirde Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin es-Sebtî el-Azefî'nin

ed-Dürrü'l-munaẓẓam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muʿaẓẓam'ı gibi birçok eser kaleme alındı. Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin el-Muʿcib fî aḫbâri'l-Maġrib'i, İbn Sâhibüssalât'ın el-Men bi'l-imâme'si, Beyzak'ın (Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî) Aḫbârü'l-Mehdî'si ve Ebû Muhammed Hasan b. Ali İbnü'l-Kattân'ın Naẓmü'l-cümân'ı dönemin Muvahhidler üzerine kaleme alınmış tarihlerdendi. Tâceddin İbn Hameveyh ve İbn Hubeyş de devrin tarihçileri arasında yer alır. Mağribli denizciler Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarının bir kısmını ve bunlara yakın adaları keşfettiler. Tıp ilmi özel bir öneme mazhar oldu. Sarayda Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Alâ b. Zühr ve oğlu Ebû Bekir Muhammed, Vezir Abdülmelik b. Kāsım el-Kurtubî, İbn Tufeyl, Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn, Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâbık el-Kurtubî ve İbn Rüşd gibi çoğu Endülüs kökenli çok sayıda hekim görev yaptı; bunlardan başka kadın hekimler de bulunmaktaydı. Hastaların tedavisi için büyük bîmâristanlar inşa edildi. Kimya alanında İbnü'n-

Nakarât el-Ceyyânî, İbnü’t-Tâtelî, Ebü’t-Tavâcîn el-Kütâmî önde gelen bilim adamları idi. Edebiyat sahasında da büyük gelişmeler oldu. İbn Hişâm el-Lahmî, Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî, İbnü’l-Murahhal gibi dilcilerle Ebü’l-Abbas el-Cerâvî, Kartâcennî, İbn Habbâze ve özellikle Endülüs’te Hafsa er-Rekûniyye, Ebû Hafs İbn Ömer el-Kurtubî ve Zeyneb bint Ziyâd gibi çok sayıda şair yetişti.

Dinî anlayışlarının etkisiyle Muvahhid halifeleri görkemli saraylar inşa ettirmemişler, buna karşılık dünyanın en büyük camileri arasında yer alan, özellikle minareleriyle ünlü Tinmellel, Merakeş’teki Kütübiyye ve Rabat’taki Hassân camileri ile İşbîliye Ulucamii’nin örnek oluşturduğu dinî mimariye ve askerî mimariye önem vermişlerdir (bk. ENDÜLÜS [Sanat]; İŞBÎLİYE; KÜTÜBİYYE CAMİİ; MAĞRİB [Mimari]).

Muvahhidler’in İkāb savaşına kadar Mağrib ve Endülüs’te sağladığı siyasî istikrar tarımda ve ekonominin diğer alanlarında etkisini göstermiş, bu bölgeler tarihlerinin en müreffeh dönemlerinden birini yaşamıştır. Mevcut bazı veriler Fas şehrinde Nâsır-Lidînillâh döneminde 3900 dokuma, 116 boya, on iki demir, yirmi yedi sabun, 400 kâğıt, seksen altı deri işleme, on bir cam ve 135 inşaat malzemesi atölyesi, 472 su değirmeni, 1170 fırın, 180 çömlekçi, 9082 dükkân ve iki darphâne olduğunu göstermektedir. Yine aynı verilerden şehirde doksan üçü umumi 135 hamam, seksen pınar, 785 cami ve 467 han bulunduğu öğrenilmektedir.

MUVAHHİD HÜKÜMDARLARI

İbn Tûmert 524 (1130)

Abdülmü’min b. Ali el-Kûmî 524 (1130)

Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Abdülmü’min 558 (1163)

Ebû Yûsuf Ya‘kūb el-Mansûr-Billâh 580 (1184)

Muhammed en-Nâsır-Lidînillâh 595 (1199)

Yûsuf el-Müstansır-Billâh 610 (1213)

I. Abdülvâhid el-Mahlû‘ 620 (1224)

Ebû Muhammed Abdullah el-Âdil 621 (1224)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ

el-Mu‘tasım-Billâh 624-633 (1227-1235)

Ebü’l-Alâ (Ulâ) İdrîs el-Me’mûn 624 (1227)

II. Abdülvâhid er-Reşîd 630 (1232)

Ebü’l-Hasan Ali es-Saîd 640 (1242)

Ömer el-Murtazâ 646 (1248)

Ebü’l-Alâ Ebû Debbûs

el-Vâsi¿-Billâh 65-668 (1266-1269)

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sâhibüssalât, el-Men bi’l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Bağdad 1979; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XIII, bk. İndeks; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib (nşr. M. Saîd el-Iryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 262 vd.; a.mlf., Ves̱âʾiḳu’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1997; İbnü’l-Kattân el-Merrâküşî, Naẓmü’l-cümân (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Rabat 1974; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib (Kettânî); İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1972, s. 172-277; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 265 vd.; el-Ḥulelü’l-mevşiyye fî ẕikri’l-aḫbâri’l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Dârülbeyzâ 1399/1979, s. 103-170; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 225 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), bk. İndeks; Ebû Abdullah ez-

Zerkeşî, Târîḫu’d-devleteyni’l-Muvaḥḥidiyye ve’l-Ḥafṣiyye (nşr. Muhammed Mâdıâ), Tunus 1386/1966; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, VIII, bk. İndeks; Selâvî, el-İstiḳṣâ (nşr. Ca‘fer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954, II, 71 vd.; E. Lévi-Provençal, Mecmûʿu resâʾil Muvaḥḥidiyye, Rabat 1941; A. Huici Miranda, Historia política del Imperio Almohade, Tetuán 1956-57, I-II; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1383-84/1964, I-II; Abdullah Ali Allâm, ed-Devletü’l-Muvaḥḥidiyye bi’l-Maġrib fî ʿahdi ʿAbdilmüʾmin, Kahire 1968; Roger le Tourneau, The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Princeton 1969; Merâci‘ Akīle Gannây, Ḳıyâmü devleti’l-Muvaḥḥidîn, Bingazi 1970; Muhammed el-Menûnî, el-ʿUlûm ve’l-âdâb ve’l-fünûn ʿalâ ʿahdi’l-Muvaḥḥidîn, Rabat 1977; Subh Aiş, Nemâẕic mine’l-fenni’l-miʿmârî el-Muvaḥḥidî bi’l-Maġrib, Mağrib 1977; Hasan Ali Hasan, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs: ʿAṣrü’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1980; İbtisâm Mer‘î Halefullah, el-ʿAlâḳāt beyne’l-ḫilâfeti’l-Muvaḥḥidiyye ve’l-meşriḳı’l-İslâmî, Kahire 1405/1985; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II/2, s. 61-204; İzzeddin Ömer Mûsâ, el-Muvaḥḥidûn fi’l-ġarbi’l-İslâmî, Beyrut 1991; M. Fletcher, “Al-Andalus and North Africa in the Almohad Ideology”, The Legacy of Muslim Spain (ed. S. H. Jayyusi), Leiden 1992, I, 235-258; Kemâl Seyyid Ebû Mustafa, Târîḫu’l-Endelüs el-iḳtiṣâdî fî ʿaṣri devleteyi’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn, İskenderiye, ts. (Merkezü’l-İskenderiyye li’l-kitâb); Adnan Adıgüzel, el-Mehdî Muhammed İbn Tûmert ve Muvahhidler Devleti’nin Kuruluşu (yüksek lisans tezi, 1998), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, Devletü’l-Muvaḥḥidîn, Amman 1998; Stanley E. Lane Poole, “On the Coins of Muvahhids in the British Museum”, Coins and Coinage of North Africa (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2003, I, 127-150; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs’te Müslüman-Hristiyan İlişkileri, İstanbul 2003, tür.yer.; Muhammed Muhammed el-Kehlâvî, Mesâcidü’l-Maġrib ve’l-Endelüs fî ʿaṣri’l-Muvaḥḥidîn, Kahire, ts.; W. M. Watt, “Philosophy and Social Structure in Almohad Spain”, IQ, VIII/1-2 (1964), s. 46-51; Madeleine de Gogorza Fletcher, “The Anthropological Context of Almohad History”, Hespéris Tamuda, XXVI-XXVII, Rabat 1988-89, s. 25-49; Ali Ahmed, “el-Muvahhidûn ve Benû Ġāniye”, Dirâsât târîḫiyye, sy. 31-32 (1989), s. 187-196; I. O’Connor, “The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians”, Islam and Christian-Muslim

Relations, XIV/2, Birmingham 2003, s. 145-162; Şinasi Altundağ, “Muvahhidler”, İA, VIII, 765-773; M. Shatzmiller, “al-Muvaḥḥidūn”, EI^{2} (İng.), VII, 801-807; Ch. Evert, “Almohad Art”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, I, 191-193.

Mehmet Özdemir

MUVAKKİT, Sâlih Sıdkı

(1825-1888)

Bosna-Hersekli tarihçi.

Saraybosna'da (Sarayevo) doğdu. Babasının adı Hüseyin, dedesinin adı Fazlullah'tır. Bu sebeple Hacıhüseyinzâde (Hacıhüseyinoviç) diye tanınmıştır. Çayniçe kasabasından olan ailesi XIX. yüzyılın ilk yarısında Saraybosna'ya yerleşmiştir. Bazı kaynaklarda Sâlih Sıdkı'nın Çayniçe'de doğduğu belirtilir. İlk öğrenimini Saraybosna'da tamamladıktan sonra Drvenija Medresesi'ne girdi. Burada Ahmed Efendi b. Tâhir Efendizâde'nin talebesi oldu. Mezun olunca bir süre astronomiyle ilgilendi ve bir Osmanlı zâbitinden zaman ölçüm ve tesbitiyle (mîkāt) takvim konularında ders aldı. 1859'da Gazi Hüsrev Bey Camii haremi içinde yaptırılan muvakkithâneye muvakkit tayin edildi. Bu sebeple "Muvakkit" (Muvekkit) unvanıyla tanındı. Ölümüne kadar otuz yıl bu vazifede kaldı. Ayrıca Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde kütüphanecilik görevini de üstlendi. 1864'te buranın ikinci hâfız-ı kütübü idi. Uzun bir süre Bosna-Hersek takvimini de hazırlayan Muvakkit 12 Mart 1888'de Saraybosna'da vefat etti ve Vinograd Camii hazîresine defnedildi.

Eserleri. Arapça, Türkçe, Farsça bilen Sâlih Sıdkı özellikle tarih ve takvime dair bazı çalışmalar yapmıştır. Kaynaklarda

matematik, ferâiz, kaligrafi ve mühendislikle ilgili araştırmaları olduğu, astronomi ilmine ait bir mecmuada bazı ilmî notları yanında (Muhamed Hadijahić, IX/17 [1935-36], s. 221-222) bir eserinin de bulunduğu zikredilmiş olmakla birlikte böyle bir esere rastlanmamıştır (Šabanović, s. 593). Kendisinin hazırladığı iki mücessem küre bugün Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde korunmaktadır. Bunlardan biri 1878'de, diğeri daha geç bir tarihte yapılmıştır. Muvakkithânedeki görevi esnasında Bosna-Hersek için hazırladığı takvim vilâyetin neşrettiği Bosna Salnâmeleri'nde (1866) yer almıştır (Nurudinović, X-XI [1960-61], s. 253-265).

Sâlih Sıdkı'nın en önemli eseri Türkçe kaleme aldığı Târîh-i Bosna'dır. Olayları kronolojik sırayla ayrıntılı biçimde anlatan eser Bosna'daki valilerin değişimini esas alır ve Bosna'nın 1414'ten 1878'e kadar olan dönemini kapsar. Ancak XV-XVII. yüzyıllara dair verilen bilgiler pek sağlam değildir; XVIII ve XIX. yüzyıllara ait bilgiler ise daha dikkatli ve ilmî esaslara bağlı olarak kaydedilmiştir. Eserin başlangıç bölümünde Bosna'nın Osmanlı öncesi tarihine de temas edilmiştir. Bu da Osmanlı öncesini inceleyen ve Sırp-Hırvat literatürüne ait kaynaklara dayanan ilk İslâmî kaynak diye anılmasına vesile olmuştur. Osmanlı dönemi 1414'te Bosna Beyi İshak Bey'den başlayıp 1878'e kadar getirilmiştir. Eserin kaynakları arasında tarihî dokümanlar, arşiv belgeleri ve bilhassa mahkeme sicil kayıtları da bulunmaktadır. Târîh-i Bosna'nın bir nüshası Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'ndedir (Orijentalni Institut, nr. 766). Seyfeddin Kemura için istinsah edilmiş bir başka nüshası daha sonra Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'ne intikal etmiştir (Orijentalni Institut, nr. 3459). Muhammed Enveri Kadiç'in dört cilt halinde istinsah ettiği yazma ise Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndedir. Kadiç ayrıca bu eseri yirmi sekiz ciltlik Târîh-i Enverî adlı kitabına aynen almıştır. 1992-1995 Bosna savaşı esnasında Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü içindeki kitaplarla birlikte yakıldığı için Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki nüsha eserin tek yazma nüshası olarak kalmıştır. Târîh-i Bosna'nın meçhul bir mütercim tarafından yapılmış Almanca ve Boşnakça tercümeleri bulunmaktadır. Orijinal Türkçe metinle bu çeviriler henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Handzić, Knjievni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Dravna Stamparija, Sarajevo 1934, s. 41-42; a.mlf., el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 114; Amir Ljubović - Sulejman Grozdanić, Prozna Knjievnost u Bosni i Hercegovini na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1955, s. 138, 218; Hazim Sabanović, Knjievnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 592-599; Fehim Nametak, Pregled Knjievnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku,

Sarajevo 1989, s. 243-244; Franz Babinger, “Fünf Bosnisch-Osmanische Geschichtsschreiber”, Glasnik Zemaljskog Muzeja, XLII/2, Sarajevo 1930, s. 169-172; Muhamed Hadzijahić, “Salih ef. Muvekit”, Novi Behar, IX/17, Sarajevo 1935-36, s. 221-222; Bisera Nurudinović, “Bosanske Salname”, POF, X-XI (1960-61), s. 253-265; Muhamed Kantardzić, “Gazi Husrev-Begova Sahat-Kula i Muvekithana i Način Mjerenja Vremena”, Anali GHB, II-III (1974), s. 175-176; Mahmud Traljić, “Hafizi-Kutubi Gazi Husrevbegove Biblioteke”, a.e., V-VI (1978), s. 47; Jasminko Mulaomerović, “Nekoliko Klasičnih Pomorskih Astronomskih Instrumenata u Gazi Husrev-Begovoj Muvekithani u Sarajevu”, a.e., XI-XII (1985), s. 88-89; a.mlf., “Muvekkithane, Muvekkiti i Mjerenje Vremena”, a.e., XV-XVI (1990), s. 273-274; a.mlf. - Edina Sikirić, “Globusi Zemlje Saliha Hadihusejnovića Muvekita”, POF, XLIV-XLV (1994-95), s. 391-403.

Fehim Nametak

MUVAKKİTHÂNE

(موقتخانه)

Muvakkitlerin görev yaptığı yer.

Muvakkit namaz vakitlerinin belirlenmesinde kullanılan çeşitli saatleri düzenleyen, bunların ayarlarına ve tamirlerine bakan kişi olup muvakkithâne de onların faaliyet gösterdiği yerdir. Muvakkitlere ayrıca saatçi ve muvakkiti salât da denilirdi (BA, A.RSK, nr. 1519/68, s. 74). Vakit tesbitiyle ilgili mesleğin daha önceki İslâm devletlerinde bulunmasına rağmen husus bir mekân olarak muvakkithâne tabiri muhtemelen ilk defa Osmanlılar tarafından kullanılmıştır. Muvakkithâneler, genellikle cami veya mescidlerin müştemilâtı içinde bir iki oda halinde inşa edilmiştir. Buralarda yapılan en önemli faaliyet çeşitli aletler vasıtasıyla tesbit edilen namaz vakitlerinin müezzinlere bildirilmesidir.

Namaz vakitlerinin güneşe göre ve hassas bir şekilde belirlenmesi, ayrıca kıble yönünün dakik olarak tayini ihtiyacı, muvakkitliğin daha Emevîler döneminde ortaya çıkmasına yol açmış, ilk muvakkithâne Şam'daki Emeviyye Camii'nde kurulmuştur. Ancak muvakkitliğin bir kurum haline gelmesi XIII. yüzyılın sonlarında Kahire'de gerçekleşti. Muvakkit tabiri ilk defa bu tarihlerde ortaya çıktı. Bu kurum XIV. yüzyılda Suriye'de daha da yaygınlaştı ve meşhur muvakkitler yetişti. "Mîkātî" tabiriyle de anılan Mısır ve Suriye muvakkitleri çeşitli şehirlere göre namaz vakitleri tabloları hazırlayarak yeni bir ilmin öncülüğünü yaptılar (bk. İLM-i MÎKĀT). Bu sahada Hasan b. Ali el-Merrâküşî, İbnü'ş-Şâtır ve Şemseddin el-Halîlî önde gelen âlimlerdir. Kahire ve Şam'daki muvakkitler ayrıca başta İstanbul gibi daha fethedilmemiş şehirler olmak üzere pek çok yerler için tablolar hazırladılar. Kuruluşun ilk asırlarında Osmanlı astronomisinde ilm-i mîkāt konusunda Şam ve Kahire ekolleri önemli tesirler icra etti. Daha sonraları Osmanlı şehirleri için Şeyh Vefâ, Takıyyüddin er-Râsıd ve Dârendeli Mehmed Efendi gibi kişiler namaz vakitlerini gösteren dakik cetveller hazırladılar.

Osmanlı Devleti’nde ilk muvakkithânenin ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemektedir.

İstanbul’un fethinden önce bazı şehirlerde muvakkitlerin varlığına dair kayıtlara rastlanırsa da muvakkithâne bulunup bulunmadığı tesbit edilememiştir. Fâtih Camii’nin (875/1470) avlusundaki muvakkithâne İstanbul’daki ilk muvakkithâne kabul edilir. 894 (1489) yılına ait bir muhasebe defterine göre burada 15 akçe yevmiye ile Mûsâ adlı bir muvakkit görev yapmaktaydı. Aynı yıl Ayasofya Camii’nde muvakkit olan Alâeddin ise 13 akçe almaktaydı. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren sayıları giderek artan muvakkithâneler inşa edilmiştir. Beyazıt, Sultan Selim, Şehzade, Üsküdar Yeni Vâlide ve Lâleli camileriyle Yenicami, Kasımpaşa, Emirgân, Teşvikiye camilerindeki muvakkithânelerden başka özellikle Üsküdar Selimiye, Nusretiye, Dolmabahçe, Ayasofya ve Beylerbeyi camilerinde olduğu gibi son derece güzel binalara sahip muvakkithâneler yapılmıştır. Muvakkithâne içerisinde rubu‘ tahtası, kadran, usturlap, sekstant, kum saati, güneş saati, mekanik saatler gibi astronomi aletleriyle zaman ve takvimle ilgili hat levhaları bulunurdu. Ayrıca astronomiye ve matematiğe dair çok sayıda eserden oluşan kütüphaneleri vardı. İstanbul’da camiler dışında sarayda, bazı türbe, tekke ve dergâhlarda da muvakkithâne mevcuttu. Galata Mevlevîhânesi ile Bâlâ ve Koca Mustafa Paşa külliyeleri içindeki muvakkithâneler bunlar arasında sayılabilir.

Muvakkithânelere tayin edilecek kişilerde aranan şartlar kurumun bağlı bulunduğu vakfın vakfiyesinde belirtilirdi. Buna göre muvakkit ilm-i nücûma ait bilgilere, ilm-i mîkāta / san‘at-ı mîkāta vâkıf olacak, ezan vakitlerini müezzinlere bildirecek, irtifa alma fennini bilip muvakkithâne saatlerinin doğruluğunu kontrol ve tashih edecek, cuma ve bayram namazlarında hâfızlar ve müezzinlerle birlikte mahfilde hazır bulunacaktı. Beyazıt Camii’nde olduğu gibi farklı özelliklere sahip bazı muvakkithânelerde muvakkit olacak kişiler için değişik şartlar aranabilirdi. Saray muvakkitleri saray saatlerinin tamiri, bakımı, padişaha ve saray mensuplarına namaz vakitlerinin bildirilmesi gibi işlere bakardı.

Mekanik saatlerin yaygınlaşmasına kadar muvakkitler namaz vakitlerinin tesbitini güneş saati, kum saati, su saati veya astronomik birtakım hesaplar vasıtasıyla yaparlardı. XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaygınlaşmaya başlayan

mekanik saatler muvakkitlerin işini nisbeten kolaylaştırdı. Ayrıca bu saatlerin muvakkithânelere girmesiyle muvakkitlerin görevi zaman içerisinde saatleri tamir ve ayarlarını kontrol etmeye dönüştü. Muvakkitler ayrıca astronomi, astroloji ve takvim gibi konularda ders verir, vakit tayiniyle ilgili basit aletlerin yapımını da öğretirlerdi. Bazı muvakkithâneler dönemin küçük birer rasathânesi gibi çalışmaktaydı. Bir kısım muvakkitler sahalarına dair eserler vermişler, saat ve astronomi aletleri imal etmişlerdir.

Muvakkithânelerin idaresi bağlı bulundukları vakfın mütevellisine ait olup muvakkitlik vakıfların imâmet, hitabet, müezzinlik gibi "cihât-ı ilmiyye" denilen kısmındandı. Muvakkitlerin, yerine geçecek birini bırakmadan veya tayin etmeden vefat etmesi durumunda, ayrıca yeni açılan muvakkithânelere muvakkit tayininde adayların imtihanları müneccimbaşı tarafından yapılırdı (BA, Cevdet-Belediye, nr. 2045; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3693). Bu hususta XIX. yüzyılın sonlarına kadar takip edilen resmî prosedür şöyledir: Adaylardan imtihanı kazananlar tayin için Dîvân-ı Hümâyun Ruûs Kalemi'ne kaydedilir. Aday bir arzla divana müracaat eder. Divan, muvakkithânenin son durumu hakkında Evkaf Muhasebesi Kalemi'nden bilgi ister, ilgili şahsın imtihanı kazandığına dair müneccimbaşından i'lâm alınır. Ardından bir yazıyla beratının verilmesi emredilir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde mekanik saatlerin yaygınlaşması ve özellikle II. Abdülhamid devrinde saat kulelerinin yapılmaya başlanması ile muvakkitliğe olan ilgi giderek azalmıştır. Son müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi'nin 1924 yılında vefatıyla müneccimbaşılık müessesesi lağvedilince yerine aynı yıl başmuvakkitlik adıyla yeni bir müessese kurulmuş ve başına Ahmet Ziya (Akbulut) getirilmiştir. Bu müessese de 20 Eylül 1952 tarihinde kapatılmıştır. Osmanlı devrinde bazıları müneccimbaşılığa yükselen meşhur muvakkitler arasında Mustafa b. Ali el-Muvakkit, Yûsuf b. Ömer es-Sââtî, Küfrî Hasan Çelebi, Müneccimek Mehmed Efendi ve Cihangirli Mehmed Sâdık Efendi sayılabilir.

Muvakkithâne binaları istimlâk ve ilgisizlik yüzünden ya tamamen harap olmuş yahut camilere ait meşruta veya depo olarak kullanılmıştır. İstanbul'da otuz kadar muvakkithâne binası halen ayaktadır. Bunların içindeki astronomiye ait aletler ve saatlerin çok az bir kısmı bazı merkezlerde toplanmıştır. Birçok muvakkithâneden, büyük saatlerin

konulması için yapılmış mermer kaidelerden ve camilerin duvarlarındaki güneş saatlerinden başka bir şey kalmamıştır. Bazı İslâm ülkelerinde de muvakkithâne binaları varlığını sürdürmektedir. Bosna'da Gazi Hüsrev Bey Muvakkithânesi uzun süre eski geleneği sürdüren müesseselerin başında gelir ve içindeki aletler de korunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A. RSK, nr. 1497/46, s. 23; nr. 1509, s. 60; nr. 1519/68, s. 74-77; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1180; BA, Cevdet-Belediye, nr. 2045; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3567, 3693, 4943, 7943; BA, Cevdet-Sıhhiye, nr. 1389; BA, Hatt-ı Hümâyun, nr. 15462; BA, İrade-Dahiliye, nr. 38050; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 34; Keşfü'ẕ-ẕunûn, I, 407, 519; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 144-145; M. l'Abbe Toderini, De la litterature des turcs (trc. M. l'Abbe de Cournand), Paris 1789, I, 145, 146, 153;

Cevdet, Târih, II, 183; XII, 140; Lutfî, Târih, XI, 23-24; Mehmed Sâdık, İhtisârü'l-cedveli'l-kebîr li-sâlihi'l-mi'mârî, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 232, vr. 26b; Müneccimek, el-Maḳāletü'ṡ-ṡâlise fî resmi'l-âlâti'ẓ-ẓılliyye, Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 40, vr. 32a; Takvîm-i Sâl 1203-1204, Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. T 111, vr. 7b, 10b; Yûsuf b. Ömer es-Sââtî, Ṣaḥâʾif-i Taḳvîm, TSMK, III. Ahmed, nr. A. 1960, vr. 28a; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 221; a.mlf., "İstanbul Muvakkithaneleri Vazifelerinin İlmi ve Kültürel Değerleri Üzerine", International Symposium on the Observatories in Islam (ed. Muammer Dizer), İstanbul 1980, s. 45-51; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990; David A. King, "Mamluk Astronomy and the Institution of the Muwaqqit", The Mamluks in Egyptian Politics and Society (ed. T. Philipp - U. Haarmann), Cambridge 1998, s. 153-162; a.mlf., "On the Role of the Muezzin and the Muwaqqit in Medieval Islamic Society", Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Pre-Modern Science Held at the University of Oklahoma (ed. F. J. Ragep

v.dğr.), Leiden 1996, s. 285-346; Salim Aydüz, “Osmanlı Devleti’nde Küçük Gözlemevleri: Muvakkithaneler”, Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 664-675; E. Behnan Şapolyo, “Muvakkıthaneler”, Önasya, IV/ 43, Ankara 1969, s. 10-11; Günsel Renda, “Amasya II. Beyazıt Külliyesindeki Muvakkithane”, STY, sy. 6 (1974-75), s. 181-206; Ferhat Šeta, “Muvekithane i sahatkule”, Glasnik VIS, LII/5 (1989), s. 535-541; J. Mulaomerovic, “Muvekithane, muvekiti i mjeerenje vremena”, Anali GHB, XV-XVI (1990), s. 267-281; İsmet Parmaksızoğlu, “Muvakkıthane”, TA, XXV, 6; Erdem Yücel, “Muvakkithaneler”, DBİst.A, VI, 10-11.

Salim Aydüz

MUVÂLÂT

(bk. VELÂ).

MUVÂREBE

(المواربة)

Bir ifadesi yüzünden tepkilere mâruz kalan şair veya edibin, sözünde yaptığı bir değişiklikle tepkiyi ortadan kaldırması anlamında edebî sanat.

Sözlükte “akıllı ve zeki olmak” anlamındaki ireb (erâbe) kökünden türeyen muvârebe “birine karşı akıllı ve kurnaz davranmak” demektir. Kelimenin aslı muârebe iken hemzenin “vâv”a dönüşmesiyle muvârebe şeklini almıştır. Muvârebenin “muhtaç olmak” mânasındaki ereb veya “bozulmak” anlamındaki verb (vereb) kökünden türediği de ileri sürülmüştür (Lisânü’l-ʿArab, “erb”, “vrb” md.leri). Muvârebe bir ifadesinden dolayı tepkiye, cezaya veya tehlikeye mâruz kalan bir sözün sahibinin hareke, nokta, harf, kelime veya i‘rab değişikliği yapması, kelime eklemesi yahut çıkarması ile gerçekleşir ve bu değişiklikle ifadedeki sakıncalı durum ortadan kalkar. Değişiklik sözün bünyesinde gerçekleştirilirse “muttasıl muvârebe” adını alır. İfadenin dışında hoşa giden esprili söz, nükte, güldüren bir fıkra veya güçlü bir kanıt yoluyla gerçekleşen şekle de “munfasıl muvârebe” denilir. Tesbit edilebildiği kadarıyla konuyu muvârebe adıyla ilk ele alan âlim Hatîb et-Tebrîzî’dir (el-Vâfî, s. 300-303). Muvârebe daha sonra edebiyat, belâgat ve bedîiyyât eserlerine ilâve edilen bazı örnekler dışında aynen devam etmiştir.

Hâricî şairi İtbân el-Harûrî’nin, Şebîbiyye fırkası lideri Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî’yi halife (emîrü’l-mü’minîn) olarak niteleyen şu cümlesi tahrîf (hareke veya i‘rab değişikliği) muvârebesinin bilinen en güzel örneklerinden biridir: “Sizde Mervân ve oğlu ile Amr, Hâşim ve Habîb varsa bizde de Husayn, Butayn, Ka‘neb ve bir de emîrü’l-mü’minîn Şebîb vardır.” Bundan haberdar olan Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik’in şairi huzuruna çağırtarak “ومنّا أميرَ المؤمنين شبيب” (Bizden de emîrü’l-mü’minîn Şebîb var) sözünü sen mi söyledin?” diye sorunca, “Hayır efendim, ben, “ومنّا أميرَ المؤمنين شبيب” (Ey emîre’l-mü’minîn, bizden de Şebîb var) demiştim” cevabını vermiş ve halifenin hışmından kurtulmuştur. İtbân “emîrü” kelimesinin harekesini fetha (emîre) yapmak suretiyle onu muhatap

konumuna çevirmiş ve hilâfeti Hişâm'a nisbet edilmiş bir şekle getirmiştir (a.g.e., s. 300-303; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 249-250). Yûsuf sûresinde anlatıldığı üzere (12/70-80) Hz. Yûsuf hırsızlık yaptığı iddiasıyla öz kardeşi Bünyâmin'i alıkoymuş, üvey kardeşleriyle birlikte geri dönmesine izin vermemişti. Kardeşlerin en büyüğü diğerlerine, babalarının Bünyâmin'i koruyacaklarına dair kendilerinden aldığı sözü hatırlatarak bu durumda Ya'kūb'un huzuruna çıkamayacağını söylemiş ve onlardan geri dönüp babalarına oğlunun hırsızlık yaptığını bildirmelerini istemişti. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete dayanan bazı âlimler, hem gerçeğe uygun bir ifade hem de Hz. Ya'kūb'u ikinci bir üzüntüden kurtaracak bir muvârebe olarak âyetteki "إنّ ابنك سرَق" (Oğlun hırsızlık yaptı) ifadesini "إنّ ابنك سُرِّقَ" (Oğluna hırsızlık isnat edildi) şeklinde okumayı tercih etmişlerdir (İbn Ebü'l-İsba', Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 94-95).

Şair Ebü'l-Mikdâd el-Hüzelî'nin bir yergisinde Ca'fer b. Süleyman el-Hâşimî için kullandığı "ابن الزانية" ifadesi tashîf (harf, nokta değişikliği) muvârebesinin güzel örneklerindendir. Ca'fer tarafından huzura çağrılan şair şiirin kendisine ait olduğunu, fakat yanlış okunduğunu, doğrusunun "ابن الراثية" (ölülerine ağıt söyleyen kadının oğlu) şeklinde olacağını söylemiştir (Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, s. 64). Bedîiyye nâzımlarının bu sanatla ilgili beyitlerinde de tashîf muvârebesi hâkimdir (İbn Hicce, s. 112-113; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, s. 63-65).

Kaynaklarda hazif muvârebesi için daha çok Ebû Nüvâs'ın bir beyti örnek olarak gösterilir. Hârûnürreşîd'in çok sevdiği, çeşitli takılarla süslü siyahî câriye Hâlisa'nın yanında bulunduğu bir sırada Ebû Nüvâs huzura girmiş, halifeyi güzel beyitlerle övmesine rağmen umduğu ilgiyi göremeyince huzurdan çıkarken kapının üzerine şu beyti yazmıştı; "بقد ضاع شعري على بابكم /كما ضاع حليٌّ على خالصة" (Şiirim kapınızda zayi oldu, takılar Hâlisa'nın üzerinde zayi olduğu gibi). Beyitten haberdar edilen halife Ebû Nüvâs'ı huzuruna çağırtmış, şair kapıdan girerken "ضاع" (zayi oldu) fiilinin son harfinin alt uzantısını silerek (hazif) kelimeyi "ضاء" (parladı) haline getirmek suretiyle tehlikeyi savdığı gibi ayrıca 1000 dirhemle ödüllendirilmiştir (Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, s. 64).

Kaynaklarda kelime değişikliği müvârebesine örnek olarak şair Nusayb b. Rebâh'ın şu beyti zikredilir: "أهيم بدعد ما حييت فإن أمت /فواكمدي من ذا يهيم بها

بعدي" (Da'd'ı yaşadığım sürece tutkuyla seveceğim, ölürsem vah vah, benden sonra onu kim sever?). Zamanın şairlerine yönelttiği eleştirileriyle tanınan Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne'nin, "Bu ifadende sevgiline değil senden sonra onu sevecek kişiye üzülmüşsün" demesi üzerine şair ikinci mısraı "فواكبدي ممّن يهيم بها بعدي" (Benden sonra onu sevecek kimseden dolayı vah benim kalbim) şeklinde değiştirmiştir (Hatîb et-Tebrîzî, s. 302).

İfade değişikliği yoluyla gerçekleştirilen muvârebe örneklerinden biri şudur: Dımaşk kadısı Amr b. Ebû Bekir el-Adevî'nin Me'mûn'a hitaben söylediği, "Jurnalcilerin benim hakkımda sana taşıdığı haberler doğru ise İslâm'dan uzak olayım" şeklindeki dizesini duyan Me'mûn, İslâm'dan uzak olmayı isteme dışında yapacak yemini bulunmayan bir kadının görevinde kalmasının uygun olmayacağını söyleyerek onu vazifesinden azletmiş, bunun üzerine kadı "برئت من الاسلام"

(İslâm'dan uzak olayım) ifadesini "حرمت مناي منك" (Senden umduğum bütün beklentilerimden mahrum olayım) şekline çevirerek görevine dönmüştür (a.g.e., s. 301-302).

Munfasıl muvârebeye misal olarak Emevî sarayının hıristiyan şairi Ahtal'ın Abdülmelik b. Mervân'a verdiği cevap zikredilebilir. Ahtal bir şiirinde (Dîvân, s. 161-162) kabilesi Tağlib ile Cahhâf b. Hakîm es-Sel-mî'nin kabilesi arasında çıkan, çok sayıda Tağlibli'nin öldürüldüğü Cahhâf vak'asından söz etmişti. Şiirini Abdülmelik'e okuduğu esnada "Bu zulme ya Emevî yönetimi son verir ya da Tağlib onlarla bütün ilişkileri keserek çekip gider" anlamındaki dizesine kızan halifenin, "Hıristiyan kadının oğlu, nereye?" diye sorması üzerine şair "cehenneme" diye cevap verince halife, "Başka şekilde cevap verseydin seni öldürürdüm" demiştir (Hatîb et-Tebrîzî, s. 302-303).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "erb", "vrb" md.leri; Ahtal, Dîvân (nşr. Râcî el-Esmer), Beyrut 1413/1992, s. 161-162; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-

ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 300-303; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 249-252; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972 s. 94-95; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 112-113; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 63-65.

İsmail Durmuş

el-MUVATTA’

(الموطّأ)

İmam Mâlik’in (ö. 179/795) sahih rivayetleri derlediği eseri.

Müellif, Medineli bazı âlimlerin hadis kitabından çok fıkıh kitabına benzeyen “el-Muvaṭṭaʾ” adlı çalışmalarını gördükten sonra Hz. Peygamber’in hadisleriyle birlikte Medine halkının uygulamasını (amel-i ehl-i Medîne) yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbiînin fetvalarını da toplamak üzere bu eseri kaleme almış ve ona el-Muvaṭṭaʾ (gözden geçirilip ayıklanan, kolayca anlaşılan, üzerinde fikir birliği edilen kitap) adını vermiştir. Ebû Caʻfer el-Mansûr’un -ve daha sonra Mehdî-Billâh ile Hârûnürreşîd’in-eserin nüshalarını çoğaltıp ülkenin her yanına göndermek ve hukukî uygulamalarda esas alınmasını sağlamak istediğini söylemesi üzerine İmam Mâlik’in bunu doğru bulmadığı, İslâm toplumlarına dağılmış olan sahâbenin Resûl-i Ekrem’den öğrendikleri farklı uygulamaları rivayet ettiklerini ve oralarda bunların esas alındığını belirterek halifeyi bu düşüncesinden vazgeçirdiği bilinmektedir. Ebû Caʻfer el-Mansûr’un teklifiyle telifine başlanıp 159’da (776) tamamlanan, kitab ve bab tertibinde tasnif edilen ilk eser olduğu belirtilen el-Muvaṭṭaʾın önceleri 10.000 (veya 4000) hadis ihtiva ettiği, İmam Mâlik’in eserini her yıl yeniden ele alıp ihtisar ederek bugünkü hale getirdiği (Kādî İyâz, I, 193) ve bu çalışmaların kırk yıl sürdüğü zikredilmiştir. el-Muvaṭṭaʾda yer alan rivayetler arasında tertip ve rivayet sayısı bakımından görülen farklar, o dönemde bu nevi metinlerin harfiyen istinsah edilmiş şekillerine az kıymet verilmesi ve bunları nakil işini üzerine alanların büyük bir serbestlikle hareket etmesi (İA, VII, 254) yüzünden değil bizzat musannifinin esere sürekli müdahalesi sebebiyle meydana gel-miştir.

Güvenilir râvilerden sahih hadisler alındığı için el-Muvaṭṭaʾı sahih kitaplar arasında sayanlar bulunduğu gibi onda mürsel, münkatıʻ ve belâğ türünden rivayetlerin yer aldığını belirtenler de vardır. İmam Mâlik ile onun görüşlerini benimseyenlere göre el-Muvaṭṭaʾdaki bütün hadisler sahihtir. Maʻmer b. Râşid, İbn Ebû Zi’b, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne gibi

hadis âlimleri, eserdeki mürsel ve münkatı‘ rivayetlerin başka tariklerle muttasıl olarak geldiğini ortaya koymak üzere yine el-Muvaṭṭaʾ adıyla eserler tasnif etmişlerdir. Mâlikî mezhebine mensup âlimler el-Muvaṭṭaʾa ilk sırada yer vermekle beraber onun Ṣaḥîḥayn'den sonra geldiğini kabul etmişlerdir. Hadis kitaplarını beş kısma ayıran İbn Hazm'ın el-Muvaṭṭaʾa beşinci sırada yer vermesini isabetli bulmayan Zehebî, Ṣaḥîḥayn'den hemen sonra gelen eserin Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin es-Sünen'leriyle birlikte zikredilmesi gerektiğini söylemiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 203). İbn Abdülber enNemerî de el-Muvaṭṭaʾdaki mürsel, münkatı‘ ve mu‘dal hadislerin muttasıl senedleri bulunduğunu et-Temhîd'de göstermiş, orada "belaganî" ve "‘ani's-sika" diye rivayet edilen altmış bir hadisten sadece dördünün senedlerini bulamamış, İbnü's-Salâh ise onların da muttasıl olduğunu Risâle fî vaṣli'l-belâġāti'l-erbaʿa fi'l-Muvaṭṭaʾda ortaya koymuştur. Henüz Ṣaḥîḥayn'in tasnif edilmediği bir dönemde İmam Şâfiî'nin, yeryüzünde Allah'ın kitabından sonra en sahih kitabın el-Muvaṭṭaʾ olduğunu söylemesi de bu görüşü desteklemektedir. Kütüb-i Sitte gibi hadis kitaplarının tasnifinde de bu eserin metodundan faydalanılmış, diğer taraftan Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı sayılan İbn Mâce'nin es-Sünen'i yerine Kuzey Afrikalı âlimler el-Muvaṭṭaʾı kabul etmiştir.

Altmış bir kitaptan meydana gelen el-Muvaṭṭaʾda Ebû Bekir el-Ebherî'ye göre 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkuf ve 285'i maktû olmak üzere toplam 1720 rivayet bulunmaktadır (Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, I, 7). Daha çok ahkâm hadislerini toplayan el-Muvaṭṭaʾı, İmam Mâlik'in fetva ve ictihadlarına yer verdiği, ayrıca diğer hadis kitaplarına benzemediği gerekçesiyle Ignaz Goldziher ve Carl Brockelmann'ın ileri sürdüğü gibi bir fıkıh kitabı saymak doğru değildir. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye el-Muvaṭṭaʾın en sahih senedlerinin Zührî - Sâlim - İbn Ömer tarikiyle rivayet edilenler olduğunu söylemiş, Buhârî ise Mâlik - Nâfi‘ - İbn Ömer tarikiyle gelen rivayetlerin hepsinden güvenilir kabul edildiğini belirterek bu isnada "silsiletü'z-zeheb" adını vermiştir. İslâm dünyasında büyük itibar gören eser Mâlikî mezhebinin çoğunlukla benimsendiği Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te daha çok yayılmış, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre bu ülkelerdeki medreselerde ilk ezberletilen kitap olmuştur (DİA, XXII, 485).

Rivayetleri. el-Muvaṭṭaʾı İmam Mâlik'ten Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

ve İmam Şâfiî gibi fakihlerin, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî gibi muhaddislerin, Hârûnürreşîd ile iki oğlu Emîn ve Me’mûn gibi halife ve emîrlerin de aralarında bulunduğu 1000’den fazla kişi rivayet etmiş, bilindiği kadarıyla bunlardan sekizi günümüze kadar gelmiştir. 1. İbn Ziyâd el-Absî rivayeti. İmam Mâlik’in görüşlerine daha çok yer veren bu rivayet muhtemelen el-Muvaṭṭaʾın ilk rivayeti olup günümüze ulaşan bir parçasını Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Mâlik: Ḳıṭʿa minhü bi-rivâyeti İbn Ziyâd adıyla yayımlamıştır (Tunus 1398/1978; Beyrut 1401/1980, 1402/1981, 1403/1982, 1404/1984). 2. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti. Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Muḥammed diye anılan bu rivayet Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasından sonra en çok itibar gören rivayet olmuştur (Lahor 1211-1213; Ludhiana 1291-1292; Kazan 1909; nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf, Kahire 1382/1962, 1399/1979; aynı nâşir, ts., el-Mektebetü’l-ilmiyye; Leknev 1297 [Abdülhay el-Leknevî’nin et-Taʿlîḳu’l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi Muḥammed’i ve hâmişinde Ali el-Kārî’nin Şerḥu’l-Muvaṭṭaʾı ile birlikte]; nşr. Takıyyüddin

en-Nedvî, Dımaşk 1412/1991 [Leknevî’nin et-Taʿlîḳu’l-mümecced’i ile birlikte]). 3. İbnü’l-Kāsım rivayeti. İbnü’l-Kāsım’ın nüshası, el-Muvaṭṭaʾı bu nüshaya dayanarak el-Mülaḫḫaṣ limâ fi’l-Muvaṭṭaʾ mine’l-ḥadîs̱i’l-müsned (Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Mâlik b. Enes, rivâyetü İbni’l-Ḳāsım ve tel-ḫîṣü’l-Ḳābisî) (nşr. Muhammed b. Alevî el-Mâlikî, Cidde 1405/1985, 1408/1988) adıyla ihtisar eden Ebü’l-Hasan el-Kābisî’nin eseriyle birlikte günümüze ulaşmıştır. 4. İbn Vehb rivayeti. el-Muvaṭṭaʾü’l-kebîr adıyla İbn Vehb’e nisbet edilen ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetine çok yakın olan eser İbn Vehb’in İmam Mâlik’ten rivayet ettiği nüsha olmalıdır. 5. Ka‘nebî rivayeti. el-Muvaṭṭaʾın rivayetleri arasında en çok hadis ihtiva edenidir (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Tunus 1396; Küveyt 1392/1972; nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994, 1999, Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivayetiyle birlikte). 6. Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzûmî el-Kureşî rivayeti. İbn Tûmert el-Muvaṭṭaʾı bu rivayete dayanarak ihtisar ettiği için el-Muvaṭṭaʾü’l-İmâm el-Mehdî (nşr. Ignaz Goldziher, Cezayir 1905) diye de anılmaktadır (Aligarh 1907). 7. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti. el-Muvaṭṭaʾın Mağrib’de, Endülüs’te ve bütün İslâm dünyasındaki en yaygın rivayeti ve üzerine en çok şerh yazılanıdır (Dehli 1216, 1293, 1307, 1320, 1323; Kahire 1280, 1339, 1343, 1348 [Tenvîrü’l-ḥavâlik ile]; I-II, 1359, 1370; Tunus 1280; Leknev 1297; Lahor 1307/1889, 1317; Fas 1310, 1318; Kazan

1310, 1328; Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, I-II, Kahire 1370-1371/1951; nşr. Ahmed Râtib Armûş, I-II, Beyrut 1390, 1404; nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-II, Beyrut 1997). 8. Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivayeti (nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994-1995). 9. Ebû Mus'ab rivayeti (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Muhammed Halîl, I-II, Beyrut 1412/1992). Ebû Mus'ab, el-Muvaṭṭaʾın en son râvilerinden biri olduğu için onun rivayetinde diğerlerinin çoğunda bulunmayan 100 kadar hadisin yer aldığı belirtilmiştir (DİA, X, 194).

Şerhleri. el-Muvaṭṭaʾ şârihlerinden Pîrîzâde İbrâhim, Ali el-Kārî, Kemâhî, Abdülhay el-Leknevî ve İbn Âşûr, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayetini esas almışlar, diğer şârihler ise Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetine dayanmışlardır. Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'nin el-Muvaṭṭaʾı muhtasar bir şekilde şerhettiği en-Nâmî fî şerḥi'l-Muvaṭṭaʾ (Fas Karaviyyîn Ktp., nr. 175), İbn Abdülber enNemerî'nin eserdeki merfû hadisleri otuz yıldan fazla bir sürede şerhettiği (a.g.e., XIX, 269-270) et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd (nşr. Saîd Ahmed A'râb v.dğr., I-XXVI, Tıtvân-Muhammediye 1387-1412/1967-1992), yine İbn Abdülberr'in et-Temhîd'e kısa bir giriş mahiyetindeki et-Teḳaṣṣî li-ḥadîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ ve şüyûḫi'l-İmâm Mâlik (Tecrîdü't-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd) (Kahire 1350/1931; Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]), et-Temhîd'in devamı niteliğinde olup el-Muvaṭṭaʾdaki mevkuf ve maktû hadisleri şerhettiği el-İstiẕkârü'l-Câmiʿ li-meẕâhibi fuḳahâʾi'l-emṣâr ve ʿulemâʾi'l-aḳṭâr fî mâ teżammenehü'l-Muvaṭṭaʾ min meʿâni'r-reʾy ve'l-âs̱âr (Kahire 1971-1973; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXX, son iki cildi fihrist, Kahire 1414/1993), Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin el-İstîfâʾ adlı kendi geniş şerhini özetleyerek meydana getirdiği el-Münteḳā (I-VII, Kahire 1331-1332; Beyrut 1403), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin el-Münteḳā'nın hadis ilimleri açısından yetersiz gördüğü yanlarını tamamlamak üzere kaleme aldığı Kitâbü'l-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. Muhammed Abdullah Vüld-Kerîm, I-III, Beyrut 1992. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Mesâlik fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik'i neşre hazırlanmaktadır [Hasan Zeyn el-Filâlî, sy. 2 [1413/1993], s. 373]), Süyûtî'nin Tenvîrü'l-ḥavâlik (Kahire 1343, 1348, 1353, 1356; I-III, Beyrut 1408), Ali el-Kārî'nin Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ (Leknev 1297), Pîrîzâde İbrâhim'in Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ (el-Fetḥu'r-raḥmânî) (Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 173 Hadis), Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî'nin Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ (I-IV, Kahire 1279-1280, 1310,

1320, 1325, 1355, 1399; nşr. İbrâhim Atve İvaz, I-V, Kahire 1381-1382/1961-1962; I-IV, Beyrut 1407/1987, 1990), Osman b. Ya'kūb el-İslâmbolî el-Kemahî'nin el-Müheyyeʾ fî keşfi esrâri'l-Muvaṭṭaʾ (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 260; Râgıb Paşa Ktp., nr. 327), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin el-Müsevvâ şerḥu (min eḥâdîs̱i)'l-Muvaṭṭaʾ (Delhi 1876; I-II, Beyrut 1403/1983), aynı müellifin Farsça olarak kaleme aldığı el-Muṣaffâ min eḥâdîs̱i (fî şerḥi)'l-Muvaṭṭaʾ (Delhi 1293/1876), Abdülhay el-Leknevî'nin et-Taʿlîḳu'l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi Muḥammed (Hind 1292; nşr. Takıyyüddin en-Nedvî, I-III, Dımaşk 1412/1991), Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un Keşfü'l-muġaṭṭâ fi'l-meʿânî ve'l-elfâẓı'l-vâḳıʿati fi'l-Muvaṭṭaʾ (Cezayir 1972, 1975; Tunus 1396/1976) ve Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'nin Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik (I-XV, Kahire-Beyrut 1393-1394; Beyrut 1410/1989) adlı şerhleri burada anılabilir. Eserin Tefsîrü'l-Muvaṭṭaʾ adıyla yapılan şerhlerinin çoğu günümüze ulaşmamakla beraber III-V. (IX-XI.) yüzyıllarda aynı adla kaleme alınanların bir kısmı zamanımıza intikal etmiştir (a.g.e., sy. 2 [1413/1993], s. 373-374, 378).

Diğer Çalışmalar. Eser üzerinde yapılan çeşitli çalışmalar arasında İbnü'l-Hazzâ'nın seksen cüz olduğu söylenen Kitâbü'l-İstinbâṭ li-meʿâni's-sünen ve'l-aḥkâm min eḥâdîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ (DİA, XXI, 81), İbn Tûmert'in el-Muvaṭṭaʾın Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzûmî rivayetini esas aldığı Muhâẕẕi'l-Muvaṭṭaʾ (nşr. Ignaz Goldziher, Cezayir 1905; Muvaṭṭaʾü'l-İmâm el-Mehdî adıyla), Ebû Hâmid el-Beyyânî'nin Telḫîṣu eḥâdîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ (Fas Karaviyyîn Ktp., nr. 529), İbn Halfûn'un Telḫîṣu eḥâdîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ adlı muhtasarları, Dârekutnî'nin Eḥâdîs̱ü'l-Muvaṭṭaʾ ve't-tifâḳu'r-ruvât ʿan Mâlik ve'ḫtilâfühüm ziyâdeten ve naḳṣan (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî, Kahire 1365/1946, M. Zâhid Kevserî'nin mukaddimesiyle birlikte), İbn Abdülber enNemerî'nin İmam Mâlik'in on yedi hocasından nakledildiği halde el-Muvaṭṭaʾın Yahyâ b. Yahyâ nüshasında yer almayan altmış dört rivayetini derlediği ez-Ziyâdât elletî lem teḳaʿ fi'l-Muvaṭṭaʾ ʿinde Yaḥyâ b. Yaḥyâ ve ravâhâ ġayruhû fi'l-Muvaṭṭaʾ adlı risâlesi (et-Teḳaṣṣî'nin sonunda basılmıştır [yk. bk.]), Ahmed b. İmrân b. Selâme el-Ahfeş'in Tefsîrü Ġarîbi'l-Muvaṭṭaʾ (Sezgin, I, 460), Kādî İyâz'ın, Ṣaḥîḥayn ile el-Muvaṭṭaʾdaki garîb kelimeleri açıklamak ve bu eserlerdeki hadislerin sened ve metinlerinde meydana gelen tashif ve tahrifleri, i'rab hatalarını, takdim ve te'hirleri göstermek ve hatalı yazılan kelimeleri tashih etmek

maksadıyla yazdığı Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr (I-II, Fas 1328; I-II, Tunus 1333; I-II, Kahire 1332-1333; nşr. Ahmed Yeken el-Bel'amşî, I-II, Rabat 1403/1982), Muhammed b. Musallî'nin Levâmiʿu'l-envâr fî naẓmi ġarîbi'l-Muvaṭṭaʾ ve Müslim (İÜ Ktp., AY, nr. 3130), el-Muvaṭṭaʾın ricâli hakkında İbnü'l-Hazzâ'nın et-Taʿrîf bi-men ẕükire fî Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes mine'r-ricâl ve'n-nisâʾ (Fas Karaviyyîn Ktp., nr. 118, 179, 993), Ebû Ali Ömer b. Ali b. Yûsuf el-Vüryağlî el-Osmânî er-Rîfî'nin Tertîbü'l-mesâlik li-ruvâti Muvaṭṭaʾi Mâlik (Mağrib'deki çeşitli nüshaları için bk. Hasan Zeyn el-Filâlî, sy. 2 [1413/1993], s. 373; Sezgin, I, 462), İbn Nâsırüddin'in İthâfü's-sâlik bi-ruvâti'l-Muvaṭṭaʾ ʿan Mâlik (DİA, XX, 226), Süyûtî'nin İsʿâfü'l-mübeṭṭaʾ

bi-ricâli'l-Muvaṭṭaʾ (Dehli 1323/1905, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte, s. 277-326; Haydarâbâd 1320; Kahire 1356/1937; Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye], el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte, s. 549-614; nşr. Saîd el-Lehhâm, Beyrut 1408, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte; Mağrib 1412/1992, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte, s. 877-962), Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin el-Muvaṭṭaʾın râvilerini de incelediği et-Teẕkire bi-maʿrifeti ricâli'l-kütübi'l-ʿaşere (a.g.e., XIX, 23), İbn Hacer el-Askalânî'nin aynı tarzda kaleme aldığı Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâʾidi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbaʿa (a.g.e., XIX, 524) adlı eserleri burada zikredilebilir. Ricâlü'l-Muvaṭṭaʾ ismiyle yapılan çalışmaların pek çoğu günümüze ulaşmamıştır (Hasan Zeyn el-Filâlî, sy. 2 [1413/1993], s. 379). el-Muvaṭṭaʾ hadislerinin etrâf*ı hakkında Ebü'l-Abbas Ahmed b. Tâhir b. Ali'nin el-Îmâʾ ilâ eṭrâfi eḥâdîs̱i'l-İmâm Mâlik adlı müstakil eserinden başka (Köprülü Ktp., nr. 253) İbn Hacer el-Askalânî İtḥâfü'l-mehere bi-eṭrâfi'l-ʿaşere'de (DİA, XIX, 520), Abdülganî en-Nablusî Ẕeḫâʾirü'l-mevâris̱ fi'd-delâleti ʿalâ mevâżıʿi'l-ḥadîs̱'te (I-IV, nşr. Mahmûd Rebî', Kahire 1352/1934) el-Muvaṭṭaʾın etrâfına yer vermiştir. el-Muvaṭṭaʾdaki müsned rivayetler üzerinde genellikle Müsnedü'l-Muvaṭṭaʾ, Müsnedü ḥadîs̱i (eḥâdîs̱i) Mâlik gibi adlarla III. (IX.) yüzyıldan itibaren Nesâî, Muhammed b. İshak es-Serrâc, İbn Müferric, İbn Şâhin, İbn Abdülber enNemerî, İbn Halfûn gibi âlimler tarafından birçok çalışma yapılmıştır (Hasan Zeyn el-Filâlî, sy. 2 [1413/1993], s. 382-383). Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Keşfü'l-muġaṭṭâ fî fażli'l-Muvaṭṭaʾ (nşr. İzzet Attâr Hüseynî, Kahire 1373/1954; nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut-Dımaşk 1413/1992; nşr. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî, Beyrut 1415/1995), Alâî'nin Buġyetü'l-mültemes fî sübâʿiyyâti ḥadîs̱i'l-İmâm

Mâlik b. Enes (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1405/1985), İbn Hacer el-Askalânî'nin S̱ünâʾiyyâtü'l-Muvaṭṭaʾ (İbn Hacer, I, 434; eserde İmam Mâlik'in iki râvi ile Hz. Peygamber'e veya sahâbeye ulaştığı 122 merfû ve mevkuf rivayet bir araya getirilmiştir), yine İbn Hacer'in el-Muvaṭṭaʾ nüshaları arasındaki farkları müsned tertibinde ele aldığı Ziyâdâtü baʿżi'l-muvaṭṭaʾât ʿalâ baʿż (Ezher Ktp., Mecmua, nr. 109, vr. 107-122), Muhammed b. Ali es-Senûsî el-İdrîsî'nin Muḳaddimetü Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik (Kahire 1374; Beyrut 1388, müellifin Îḳāẓu'l-vesnân'ı ile birlikte) adlı eserleri anılabilir. Yakın zamanlarda Muhammed Habîbullah Şinkītî Delîlü's-sâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik adıyla bir manzume kaleme almış (Kahire 1340) ve bunu İḍâʾetü'l-ḥâlik min elfâẓı Delîli's-sâlik ilâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik ismiyle şerhetmiştir (Kahire 1354). Ali Abdüllatîf et-Taʿrîf bi-Kitâbi'l-Muvaṭṭaʾı (Kahire 1382), Süleyman Sâdık el-Bîre el-Muvaṭṭaʾ ve menhecü'l-İmâm Mâlik el-fıḳhî fîhi adlı yüksek lisans çalışmasını (1394, Câmiatü'l-İskenderiyye külliyyetü'l-âdâb kısmü'l-lugati'l-Arabiyye), Muhammed Alevî b. Abbas el-Mâlikî el-Hasenî Fażlü'l-Muvaṭṭaʾ ve ʿinâyetü'l-ümmeti'l-İslâmiyye bih adlı eserini (Kahire 1398), Nezîr Hamdân el-Muvaṭṭaʾ nüshaları arasındaki farkları, eserin metot ve özelliklerini, hadis ve fıkıh açısından değerini tesbit ettiği el-Muvaṭṭaʾât li'l-İmâm Mâlik: Dirâse naṣṣıyye muḳārene fî nüseḫihâ, iḫtilâfâtihâ'yı (Dımaşk 1412/1992) kaleme almıştır. Ayrıca Hâlid b. Cum'a el-Harrâz ve Faysal b. Fâris eş-Şâmî'nin el-Muvaṭṭaʾ şerhlerinden et-Temhîd, el-Münteḳā, Tenvîrü'l-ḥavâlik ve Şerḥu'z-Zürḳānî'yi esas alarak hazırladıkları Fehârisü eḥâdîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ ve mevâḍıʿuhâ fî şürûḥih (Riyad 1410/1990), Hammâdî el-Yûsufî'nin Merâsîlü'l-Muvaṭṭaʾ bi-rivâyeti Yaḥyâ b. Yaḥyâ el-Leysî (1982, Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîati ve usûli'd-dîn), Hasan ez-Zeyn el-Filâlî'nin el-Muvaṭṭaʾ şerhlerinden yazma ve matbu olanlarla çeşitli kaynaklarda geçmekle beraber günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyenleri tesbit etmeye çalıştığı makalesi (bk. bibl.) burada zikredilebilir. el-Muvaṭṭaʾ Ahmet M. Büyükçınar, Yaşar Erol, Ahmet Arpa, Durak Pusmaz ve Abdullah Yücel tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-II, İstanbul 1982; I-IV, İstanbul 1984).

BİBLİYOGRAFYA

İmam Mâlik, el-Muvaṭṭaʾ (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Dımaşk-Beyrut 1412/1991, I-III, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin girişi, I, 7-30; Leknevî'nin girişi, I, 73-108; a.mlf., a.e. (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1999, neşredenin girişi, s. 5-12; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 191-203; İbnü's-Salâh, Risâle fî vaṣli'l-belâġāti'l-erbaʿa fi'l-Muvaṭṭaʾ (nşr. Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk - Abdülfettâh Ebû Gudde, Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar [nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde], II içinde), Halep 1416/1995, s. 911-937; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 52-54; XVIII, 203; İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, I, 434; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1907-1908; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'z-Zürḳānî ʿalâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik, Beyrut 1407/1987, I, 2-9; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü'l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 17-66; Brockelmann, GAL, I, 185-186; Suppl., I, 297-299; J. Schacht, "Deux editions inconnues du Muwatta'", Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 477-492; M. M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1378/1958, s. 245-259; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 33-34; Sezgin, GAS, I, 458-464; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388, s. 97-102; Emîn el-Hûlî, "Muvaṭṭaʾü Mâlik", Tİ, I, 263-275; M. Tâhir İbn Âşûr, Keşfü'l-muġaṭṭâ mine'l-meʿânî ve'l-elfâẓı'l-vâḳıʿa fi'l-Muvaṭṭaʾ, Tunus 1975, s. 5-47; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Kütübü's-sünne, Kahire 1399/1979, s. 9-52; Muhammed b. Alevî el-Mâlikî, "Şübühât ḥavle'l-Muvaṭṭaʾ ve reddühâ", Nedvetü'l-İmâm Mâlik, Fas 1400/1980, II, 101-158; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 634-646; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü'l-müʾel-lefâti'l-ḥadîs̱, Beyrut 1416/1995, II, 531-540; M. Muhtâr Veled Ebbâh, Ḫulâṣatü'l-edille mine't-tecrîd ve'ḫtiṣâri't-Temhîd, Dârülbeyzâ 1420/1999, s. 13-22; M. Yūsuf Gurāyā, "Historical Background of the Compilation of the Muvaṭṭā' of Mālīk b. Anas", IS, VII/4 (1968), s. 379-392; Hasan ez-Zeyn el-Fîlâlî, "Bibliyoġrâfiyâ şürûḥi Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik", el-Muvâfaḳāt, sy. 2, Cezayir 1413/1993, s. 369-385; Vehbe ez-Zuhaylî, "el-İmâm Mâlik ve kitâbühû el-Muvaṭṭaʾ", a.e., sy. 2 (1413/1993), s. 408-421; Bedreddin el-Kettânî, "Dirâsât ʿan kitâbi'l-Muvaṭṭaʾ li'l-İmâm Mâlik raḍiyallāhü ʿanh", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, sy. 2, Dârülbeyzâ 1985, s. 29-42; Abdel-Magid Turki, "Le Muvaṭṭa de Mâlik, ouvrage de fiqh,

entre le ḥadîth et le ra'y, ou comment aborder l'étude du mâlikisme kairouanais au IV/Xe siècle", St.I, LXXXVI (1997), s. 5-35; H. Lammens, "Mâlik b. Anas", İA, VII, 253-254; İbrâhim Harekât, "Ebû Mus'ab", DİA, X, 194; Tayyar Altıkulaç, "Hüseynî, Ebü'l-Mehâsin", a.e., XIX, 23; Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber enNemerî", a.e., XIX, 269-270; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 520, 524; a.mlf., "İbn Nâsırüddin", a.e., XX, 226; Ahmet Özel, "İbnü'l-Hazzâ", a.e., XXI, 81; a.mlf., "Îsâ b. Sehl", a.e., XXII, 485.

M. Yaşar Kandemir

MUVAZZAH İLM-i KELÂM

(موضّح علم كلام)

Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) kelâma dair eseri.

Tam adı Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri'dir. Önsöz niteliğindeki notlarda belirtildiğine göre akaid ve kelâm konularıyla bu konuları ilgilendiren bazı felsefî bahisleri içermekte, döneminde tartışılan bir kısım sosyal problemlere de ışık tutmaktadır. Müslümanların dinî hayatını geliştirmek ve özellikle genç nesilleri aydınlatmak amacıyla yazıldığı kaydedilen kitabın liselerde uygulanan ders programlarına göre düzenlendiği bildirilmektedir. Sonundaki Arapça hâtimede belirtildiğine göre müellif eserini Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye'de kelâm müderrisi iken tamamlamıştır.

Muvazzah İlm-i Kelâm geniş bir girişle altı bölümden ve bir sonuç kısmından

meydana gelmektedir. Muhtemelen ders kitabı olarak kaleme alındığı için muhteva baştan sona kadar büyük puntolarla yazılıp numaralarının doksan sekiz ana konuya ayrılmış ve her ana konudan sonra "Îzah" başlığı altında daha ince puntolarla kaydedilen detaylı açıklama yapılmıştır. Eserin dörtte birinden fazla bir hacme sahip bulunan girişin birinci kısmında kelâm ilminin tarifi yapılarak, konusu ve gayesi anlatıldıktan sonra tarihçesi üzerinde durulmuş, ardından diğer temel İslâmî ilimler kısaca tanıtılmıştır. İkinci kısımda o dönemde tartışılan dinî problemlere yer verilerek önce dinin tarifi ve mahiyetiyle dinlerin tarihi ele alınmış, dinin yerini başka hiçbir şeyin tutamayacağı vurgulanmış, ilâhî dinlerin benzerlik ve farklılıkları belirtilmiştir. Ardından İslâm dininin bazı özelliklerine temas edilmiştir. Üçüncü kısımda şer'î ve aklî hükümler, imanın tanımı ve amelle münasebeti gibi meseleler üzerinde durulmuştur.

Eserin birinci bölümü ilâhiyyât bahislerine ayrılmış olup klasik kelâm kitaplarında yer alan bilgiler özetlendikten başka Allah'ın varlığının ispatında felsefî yönteme de kısaca temas edilmiş, materyalizmin geniş bir

eleştirisi yapılmıştır. Nübüvvet konularına tahsis edilen ikinci bölüm iki fasla ayrılmıştır. Birinci fasılda nübüvvetin mahiyeti, insanlığın dünya ve âhiret mutluluğu için zaruri oluşu, mûcize ve vahiy hakkında bilgi verilmiş, ardından Darwin teorisi eleştirilmiştir. İkinci fasılda önce Hz. Peygamber'in mûcizeleri ve onun diğer peygamberlerden üstünlüğü anlatılmıştır. Ashâb-ı kirâmın dindeki konumundan söz edildikten sonra Resûl-i Ekrem'in çok evliliğine yönelik tenkitler cevaplandırılmış ve hanımlarına dair kısa bilgi verilmiştir. Eserin üçüncü ve dördüncü bölümleri ilâhî kitaplara ve meleklere iman konusuna ayrılmıştır. Beşinci bölümde kazâ ve kader bahsinde determinizmin eleştirisine yer verilmiş, âhiret meselelerinin ele alındığı altıncı bölümde materyalistlerin ruh telakkisi tenkit edilmiştir. Sonuç kısmında müellif yer, gökler, sabit yıldızlar, gezegenler, gök gürlemesi, şimşek vb. tabiat olayları hakkında kısa açıklamalar yapmış, dinî verilerle ilmî gerçeklerin birbiriyle uyumlu olması gerektiğini vurgulamıştır.

Batı dünyasında ortaya çıkan din karşıtı akımların bazı müslüman aydınları etkilediği ve belirli kesimlerde yaygınlık kazandığı bir dönemde (1920-1924) kaleme alınan Muvazzah İlm-i Kelâm klasik konulara bakış yapmanın yanında kısmen yeni konulara ve problemlere de temas etmiş, bu tür problemlerin kelâm eserlerinde işlenmesinin gerektiğine dikkat çekmiştir. Ders kitabı niteliğinde olduğu için eserdeki açıklamalar fikrî yoğunluk açısından bir kelâm kitabı için yeterli düzeyde değildir. Yazarın önsözde birçok müellifin eserlerine başvurduğunu belirtmesine rağmen bunları ismen zikretmemesi de aynı sebebe bağlanabilir. Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri'nin çeşitli baskıları gerçekleştirilmiş (İstanbul 1339-1342; 1955, 1959, 1972), eser K. İsmail Paçacı tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 2001). Ömer Nasuhi Bilmen'in Yüksek İslâm enstitülerinde okutulan kelâm dersleri için hazırladığı Mülehhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslâmiye (İstanbul 1962, 1973) adlı çalışması da Muvazzah İlm-i Kelâm'ın metin kısmına benzemekte, onun bir özeti gibi görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri, İstanbul 1339-1342; Ahmet Selim Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı, Eserleri, Anılar, İstanbul 1975, s. 27-28; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1988, s. 41; Hulusi Yavuz, "Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen'in İlim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Tesiri", Osmanlı Devleti ve İslâmiyet, İstanbul 1991, s. 207-218; Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", DİA, VI, 163.

Adnan Bülent Baloğlu

MUZAAF

(bk. ZAYIF).

MUZAFFER el-ÂMİRÎ

(bk. ABDÜLMELİK b. MANSÛR).

MUZAFFER b. EFTAS

(bk. MUHAMMED el-MUZAFFER).

MUZAFFER et-TÛSÎ

(bk. TÛSÎ, Şerefeddin).

MUZAFFERÎLER

(آل مظفّر)

Güney ve Batı İran'da hüküm süren mahallî bir hânedan (1318-1393).

Ataları ilk İslâm fetihleri sırasında Horasan'a yerleşmiş Araplar'dan olan aile XIV. yüzyılda kısa süren hâkimiyetini Yezd, Fars, İsfahan, Kirman ve zaman zaman Azerbaycan'a kadar genişletmiştir. Muzafferîler'in önde gelenlerinden Gıyâseddin Hacı, oğulları Ebû Bekir, Muhammed ve Mansûr ile birlikte Moğol istilâsı sırasında Yezd'de ikamet ediyordu. Ebû Bekir ile Muhammed, Yezd Atabegi Alâüddevle'nin hizmetine girdiler. Ebû Bekir, Alâüddevle tarafından 300 süvariyle Hülâgû'nun ordusuna katılıp Bağdat'a gönderildi ve şehrin ele geçirilmesinden sonra Mısır sınırında Benî Hafâce'ye karşı yapılan bir saldırı sırasında öldürüldü. Bunun üzerine kardeşi Mansûr onun yerini aldı ve o da Alâüddevle'ye tâbi oldu. Ardından Yezd Atabegi Yûsuf Şah b. Alâüddevle, Mansûr'un oğlu Şerefeddin Muzaffer'i Meybüz valiliğine tayin etti. Şerefeddin Muzaffer, burada kardeşleri Mübârizüddin Muhammed ve Zeynüddin Ali'nin de yardımıyla ileride kendi adını taşıyacak olan Muzafferîler hânedanının temellerini attı. Önce Kirman tarafından Yezd'e saldıran eşkiyanın önünü keserek bölgeyi güvenli hale getiren Muzaffer, Atabek Yûsuf Şah'ın İlhanlı Hükümdarı Argun Han'la ters düşmesi sırasında onun yanında kaldıysa da Argun öldükten sonra (690/1291) yerine geçen Gāzân Han'ın hizmetine girdi ve ordusunda emîr-i hezâre oldu. Olcaytu Han zamanında Kirmanşah-Herat ve Merv-Eberkûh arasındaki yolların güvenliğini sağlamakla görevlendirildi. 713 (1313) yılında öldüğünde aile bölgede büyük bir itibar kazanmış durumdaydı.

Hânedanın gerçek kurucusu olarak on üç yaşında iken babası Muzaffer'in yerini alan Mübârizüddin Muhammed kabul edilir. Bir süre Olcaytu'nun sarayında yaşayan Mübârizüddin onun ölümünün ardından Ebû Said Bahadır Han'ın hizmetine girdi ve İncûlular'la iş birliği yaparak Yezd Atabegi Hacı Şah'ın hâkimiyetine son verdi. Sultan Ebû Said, Yezd emirliğini Mübârizüddin'e verdi (718/1318). O da bu tarihten itibaren

müstakil olarak hüküm sürmeye başladı. Ardından Sîstan halkının başlattığı isyanı bastırdı. Ebû Said Bahadır Han'ın ölümüyle (736/1336) İlhanlı hâkimiyetinin sona ermesi üzerine Mübârizüddin, Fars ve İsfahan bölgelerinde hüküm süren İncûlular'la karşı karşıya geldi. İncûlu Ebû İshak'ı önce Kirman'da kuşattı; ardından İsfahan'da yakalayarak öldürttü ve bu hânedanı ortadan kaldırdı (758/1357). Aynı yıl Kutluğhanlılar'dan bir prensesle evlenip Kirman eyaletini de kendi topraklarına kattı, böylece Irak'ın büyük bir kısmı ile Fars bölgesinin hâkimi oldu. Azerbaycan'ı da kendi hâkimiyeti altına almak amacıyla Tebriz'i istilâ etti; fakat şehri elinde tutmaya muvaffak olamadı ve bölge

Celâyirli Şeyh Üveys'in eline geçti. Mübârizüddin 759'da (1358) İsfahan'a geldiğinde oğlu Şah Şücâ' tarafından hal'edilerek gözlerine mil çektirildi ve önce Fars'taki Kal'a-i Sefîd'e, taraftarlarının onu tekrar tahta çıkarmaya çalışmaları üzerine Kal'a-i Bûm'a sürüldü. Oradaki zindanda öldü ve Meybüz'de defnedildi (765/1364).

Şah Şücâ' hükümdar olunca Hâce Kıvâmüddin'i vezirliğe getirdi. Şîraz'ı merkez edindi ve oğlu Zeynelâbidîn'i veliaht yaptı. Kardeşlerinden Kutbüddin Şah Mahmûd'u İsfahan'a, İmâdüddin Ahmed'i de Kirman'a vali tayin etti. İlk olarak Celâyirli Hüseyin b. Üveys'in üzerine gitmeye hazırlandıysa da Timur'un yaklaşması yüzünden bu sefer sonuçsuz kaldı; bir müddet sonra da hânedan üyeleri arasında taht mücadelesi başladı. Bu mücadeleden galip çıkan Şah Şücâ', Timur'un İran'a iyice yaklaşması üzerine ona itaat arzetti.

Şah Şücâ'ın ölümünden (786/1384) sonra oğlu Zeynelâbidîn tahta oturdu. Bu sırada amcası Kirman Valisi İmâdüddin Ahmed taht iddiasıyla ortaya çıktı; ancak Muzafferî sınırlarına dayanan Timur'un karşısında anlaşmak zorunda kaldılar. Timur'un Kirman'a gelen elçisi İmâdüddin Ahmed tarafından saygıyla karşılandı (787/1385). Zeynelâbidîn ise önce Timur'a itaat etmekle birlikte daha sonra onun Irak'a girdiği ve dayısı İsfahan Valisi Muzaffer Kâşî'nin şehir ve kaleleri kendisine teslim ettiği haberini alınca Şîraz'dan Bağdat'a gitti. Bu arada amcazadesi Şah Yahyâ, Timur'u memnun etmek için elinden geleni yaptı. Ancak Timur'un memurları para toplamak amacıyla İsfahan'a geldiklerinde halk tarafından öldürülünce Timur intikam duygusuyla burada yaklaşık 200.000 kişiyi kılıçtan geçirdi

ve Semerkant’ta çıkan bir isyanı bastırmak için bölgeden ayrıldı. Zeynelâbidîn, Bağdat’tan sonra gittiği Şüster’de onun yokluğunda Şîraz’da tahta oturan Mansûr b. Şerefeddin Muzaffer tarafından tuzağa düşürülüp zindana atıldı. Zindandan kurtulan ve İsfahan’a giden Zeynelâbidîn, Şah Mansûr’a saldırdıysa da başarı kazanamadı ve İsfahan’a geri döndü. Böylece bütün Irak’a hâkim olan Şah Mansûr 793 (1391) yılında onu Horasan’a kadar takip ettirdi ve Rey’de yakalandığında gözlerine mil çektirdi. Daha sonra Şah Mansûr, Yahyâ ve İmâdüddin Ahmed ile iş birliği yaparak Timur’a karşı harekete geçti. Ancak Şîraz yakınlarında meydana gelen savaşta emîrlerinden birinin Timur tarafına geçmesiyle kuvvetlerinin büyük bir kısmını kaybetti ve yenilerek öldürüldü; onun ve bütün akrabalarının öldürülmesiyle birlikte Muzafferî hânedanının hâkimiyeti sona erdi (795/1393). Zeynelâbidîn’in bir oğlu bu katliamdan kurtulduysa da hânedanı ihya edecek bir faaliyette bulunamadı.

Muzafferîler dönemi, daha çok hânedan mensuplarının iç çekişmeleri ve kavgalarıyla geçtiğinden halkın ekonomik ve sosyal durumunda olduğu gibi ilim ve sanatta da önemli sayılabilecek ilerlemeler kaydedilememiştir. Kirman’daki Mescidi Câmi‘ ile Mescidi Pâminâr, Yezd’deki Mescidi Ya‘kūbî ve Meybüz’deki Medrese-i Alâ (Muzafferiyye) bu döneme ait mimari eserlerinin başında gelir. Hâcû-yi Kirmânî Mefâtîḥu’l-ḳulûb ve Gevhernâme’sini Mübârizüddin’e ithaf etmiş, Arapça, Farsça şiirler söylediği bilinen Şah Şücâ‘ın Hâfız-ı Şîrâzî’yi divanında görevlendirmesi sebebiyle de bu ünlü İncûlu şairi ömrünün son yıllarını Muzafferî sarayında geçirmiştir. Dönemin âlimleri arasında Mevâhib-i İlâhî adlı eserin müellifi Muînüddîn-i Yezdî, Kadı Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 534-536; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1353 hş., s. 157-172; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, III, 272-320; Ahmed Ali Hân-i Vezîrî, Târîḫ-i Kirmân (nşr. M. İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran 1370 hş., s. 479-553;

Hasan Ali Sütûde, Târîḫ-i Âl-i Muẓaffer, Tahran 1347 hş., I-II; Zambaur, Manuel, s. 254; Mahmûd Kütübî, Târîḫ-i Âl-i Muẓaffer, Tahran 1364 hş.; Abbas İkbâl, Târîḫu Îrân baʿde'l-İslâm (trc. M. Alâeddin Mansûr), Kahire 1989, s. 526-544; H. R. Roemer, "The Jalayirīds, Muzaffarīds and Sarbādārs", CHIr., VI, 1-42; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 10-11, 18; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 264-265; K. V. Zetterstéen, "Muzafferîler", İA, VIII, 774-776; a.mlf., "Şah Şücâ'", a.e., XI, 280-281; P. Jackson, "Muẓaffarids", EI² (İng.), VII, 820-822; a.mlf., "S̲h̲āh-ı S̲h̲ud̲jāʿ", a.e., IX, 198-199; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Âl-i Muẓaffer", DMBİ, II, 140-153.

Rıza Kurtuluş

MUZAFFERÜDDİN ŞAH

(مظفّر الدين شاه)

(1853-1907)

Kaçar hükümdarı (1896-1907).

25 Mart 1853'te Tahran'da doğdu. Nâsırüddin Şah'ın dördüncü oğlu olup annesi, Feth Ali Şah'ın torunu Şükûhüssaltana'dır. Nâsırüddin Şah'ın daha önce veliaht olarak belirlenen iki büyük oğlu Muizzüddin ve Muhammed Kāsım'ın vefatı üzerine 1862'de veliaht tayin edildi. 1865'te henüz on iki yaşında iken Azerbaycan valisi oldu. Bu görevi devam ederken babası 1 Mayıs 1896'da suikasta uğrayarak öldürülünce Tahran'da 8 Haziran 1896'da tahta geçti.

Muzafferüddin Şah'ın saltanat yılları, sadece İran'ın değil bütün İslâm dünyasının sömürgeci devletlerin baskısı altında bulunduğu sıkıntılı bir döneme rastlar. İran bir taraftan Rus ve İngiliz rekabetinin arasında bunalırken diğer taraftan içeride siyasî ve iktisadî başarısızlıklar merkezî hükümetin otoritesini iyice zayıflatmış, eyaletler denetimden çıkmış, Şiî ulemâsı ile iş birliği halindeki modernist muhalefet baskılarını iyice arttırmıştı. Muzafferüddin Şah bu zorluklarla baş edebilecek durumda değildi. Özellikle babasının suikast sonucu hayatını kaybetmesi onu da etkilemişti; ayrıca sağlığı da bozuktu.

Tahta geçtikten sonra ülkenin içinde bulunduğu durumu düzeltebilmek için hükümetin teklif ettiği yeni idarî yapılanma programı çerçevesinde öncelikle gümrükleri tanzim için Belçikalı görevlilerin ülkede istihdam edilmesine izin verdi; böylece gümrük gelirleri yükseldi, ancak bu duruma halk ve tüccarlar tepki gösterdi. Ülkenin giderek yabancıların kontrolüne girdiği şeklindeki kanaatler kuvvetlendi. Gelir temini gayesiyle başta petrol olmak üzere bazı kaynakların Batılılar'a imtiyaz olarak verilmiş olması, bozulan ekonomik dengeler için Rusya ile 1900 ve 1902'de yapılan iki borç anlaşması da şaha karşı tepkilere yol açtı. Alınan borçların yerinde

kullanılmamasının yanında şahın 1900, 1902 ve 1907’de sağlık sebepleriyle yaptığı üç Avrupa seyahatinin masrafları tepkileri daha da yoğunlaştırdı.

Alınan tedbirlere rağmen ülkede merkezî hükümetin otoritesi sağlanamadığı gibi yer yer karışıklıklar baş göstermeye başladı. Ayrıca binlerce kişinin ölümüne

sebep olan bir kolera salgını yaşandı. Bu şartlarda 1905-1906 meşrutiyet hareketi gelişti. Anayasa taraftarları yazılı bir anayasa ve seçilmiş bir parlamento istiyordu. 7 Ekim 1906’da meclis toplandı. Sağlığı gittikçe kötüleşen Muzafferüddin Şah 30 Aralık’ta Kānûn-ı Esâsî’yi imzaladıktan kısa bir süre sonra vefat etti (24 Zilkade 1324 / 9 Ocak 1907). Bazı kaynaklarda bu tarih 19 veya 25 Zilkade (4 veya 10 Ocak) olarak kaydedilmektedir.

Muzafferüddin Şah’ın saltanatının ilk yıllarında İran-Osmanlı ilişkileri, Nâsırüddin Şah suikastının azmettiricisi olarak itham edilen ve İstanbul’da ikamet etmekte olan Cemâleddîn-i Efgānî’nin iadesi meselesi yüzünden diplomatik gerginlik içinde geçti. Efgānî’nin vefatıyla normale dönen ilişkiler şahın 1900’de İstanbul ziyaretiyle tamamen düzeldi. Fakat bu durum fazla uzun sürmedi ve Osmanlılar’ın Şiî ulemâsı ile irtibatı, zaman zaman görülen sınır anlaşmazlıkları İran tarafından tepkiyle karşılandı. Bununla birlikte her iki ülkenin bu dönemde yenilikçi hareketlerin yoğunlaştığı bir ortamda bulunması, dikkatlerin daha çok iç meselelerde toplanması ciddi bir hadisenin vukuunu önledi.

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge 1910, s. 52, 98-100, 133, 415-417; R. Furon, la Perse, Paris 1938, s. 162-164; Nejat Göyünç, “Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk-İran Dostluk Tezahürleri”, İran Şehinşahlığı’nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, s. 164-165; G. M. Wickens, “Shah Muzaffar al-Din’s European Tour A.D. 1900”, Qajar Iran: Political, Social and Cultural

Change, 1800-1925 (ed. C. E. Bosworth - C. Hillenbrand), Edinburgh 1983, s. 34-47; D. Wright, The Persians Amongst the English, London 1985, s. 172-184; M. Cevâd Meşkûr, Târîḫ-i Îrân-zemîn, Tahran 1366 hş., s. 359-365; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., IV, 120-135; Mehdî Melikzâde, Târîḫ-i İnḳılâb-ı Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1371 hş., I, 411; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran, ts. (İntişârât-ı Kitâbhâne-i Hayyâm), s. 845; Abdollah Mostofi, The Administrative and Social History of the Qajar Period [The Story of My Life]: From Mozaffar ed-Din Shah to Vosuq od-Dowleh's Anglo-Persian Agreement (trc. Nayer Mostofi Glenn), California 1997, II, 348-359, 375-378, 382, 458; W. L. Cleveland, A History of Modern Middle East, Oxford 1999, s. 140, 141; Mehmed Emin, "İran Tarihçe-i İnkılâbı", SR, II-IX/36-218 (1328), s. 192-193; II-IX/40-222 (1328), s. 252-255; Azmi Özcan, "Jamaladdin Afghani's Honorable Confinement in Istanbul and Iran's Demands for his Extradition", Osm. Ar., XV (1995), s. 285-291; R. M. Burrell, "Muẓaffar al-Dīn S̲h̲āh Ḳad̲j̲ār", EI^2 (İng.), VII, 818-819; Faruk Sümer, "Kaçarlar", DİA, XXIV, 52-53.

Azmi Özcan

MUZÂRİ

(المضارع)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müştebihe" diye anılan dördüncü dairede dördüncü, klasik genel sıralamada ise on ikinci bahir olarak yer alır (DİA, III, 428; IV, 484). Bahrin adı, "benzemek" anlamındaki muzâraat masdarından türeyen bir sıfat olup "benzeyen" mânasına gelir. İki tef'ilesinden birinin mecmû', diğerinin mefrûk vetid olması bakımından Halîl b. Ahmed'e göre hafîf bahrine veya mefrûk vetidinin ikinci tef'ilesinde bulunması dolayısıyla münserih bahrine benzemesi ya da bu bahir için başka benzeyişler (hezec veya müctes bahirleri gibi) ileri sürülmesi sebebiyle muzâri diye adlandırılmıştır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 271; Hatîb et-Tebrîzî, s. 163; Mahmûd Fâhûrî, s. 110).

Tef'ileleri yedi harfli (sübâiyye) bahirlerdendir. Halîl b. Ahmed'in daire sisteminde yer alan tam ve sahih şekli bir mısrada (şatr) "mefâîlün fâilâtün mefâîlün"dür (˘- - -/-˘- -/˘- - -). Ancak uygulamada her şatrın son tef'ilesinin düşmesiyle meczû' şekli ve haşiv tef'ilesinin sakin olan yedinci harfinin düşürülmesiyle mekfûf şekli (مَفاعِيْلُ ˘- - ˘) ya da sakin olan beşinci harfinin düşürülmesiyle makbûz şekli (مَفَاْعِلُنْ ˘- ˘-) kullanılır. Bu değişikliğe göre muzâri bahrinin bir şatrda ya "mefâîlü fâilâtün" veya "mefâilün fâilâtün" şekilleri kullanılır. Mefâîlün tef'ilesinde murâkabe kuralı gereği bir tef'ilede yan yana gelen iki hafîf sebebin (عِيْ، لُنْ) sakin harflerinin (يْ، نْ) aynı anda düşürülmesi veya sabit kalmasının câiz olmaması dolayısıyla yukarıda zikredilen iki zihaf kaidesi (keff ve kabz) aynı anda uygulanmaz, bu sebeple de (مَفَاْعِلُ ˘-˘˘) biçimi yoktur. Aynı şekilde haşiv tef'ilesi olan "mefâîlün"ün de tam ve sahih şekli kullanılmaz; onda da geçen iki zihaf kaidesinden birinin mutlaka uygulanması gerekir. Muzâri bahrinin mekfûf şekli (mefâîlü) daha yaygındır.

Zeccâc'ın beyanına göre eski Arap şiirinde bu bahirde yazılmış pek az örnek bulunmaktadır. Ahfeş el-Evsat ise bu bahirde meşhur bir Arap

şairinden rivayet edilmiş tek bir kasidenin bile bulunmadığını ve dolayısıyla bahrin Araplar'a ait bir vezin sayılamayacağını ifade etmiştir (İbnü'd-Demâmînî, s. 209; Abdürrızâ Ali, s. 136 vd.).

Halîl b. Ahmed'in sistemini farklı yorumlayıp sadeleştiren İsmâil b. Hammâd el-Cevherî bahirleri bir tef'ilenin belli sayıda tekrarı ile oluşanlar (müfredât) ve iki farklı tef'ilenin belli sayıda birlikte tekrarı ile meydana gelenler (mürekkebât) diye iki gruba ayırmış, muzâri bahrini hezec ile remelin tef'ilelerinden oluşan mürekkeb bahirler arasında zikrederek onu dört tef'ileli meczû' şekliyle kadîm vezinlerden saymıştır (Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa, s. 55 vd., 86; krş. DİA, III, 429). Ayrıca Cevherî muzâri bahrinin tef'ilelerinde keff ve kabzdan başka harb, şetr ve habn adları verilen zihaf kaidelerinin uygulanmasıyla başka değişiklikler ortaya çıktığını örnekleriyle açıklamıştır. Buna göre مَفَاْعِيْلُنْ tef'ilesinde: a) Birinci ve yedinci harflerin hazfiyle ahreb şekli olarak فَاْعِلُنْ (- - ˘) elde edilmiş, pratikte ise eşdeğeri olan مَفْعُوْلُ (- - ˘) şekline aktarılıp kullanılmıştır; b) Birinci ve beşinci harflerin hazfiyle eşter şekli olan فَاْعِلُنْ (-˘-) kalıbı elde edilerek kullanılmıştır; c) Mecmû' vetidi olan "mefâ"nın ilk harfinin hazfiyle ahrem şekli olan فَاْعِيْلُنْ (- - -) elde edilmiş, uygulamada eşdeğeri olan مَفْعُوْلُنْ (- - -) şekline aktarılarak kullanılmıştır. Cevherî, muzâri bahrinin aruz tef'ilesi (beytin ilk şatrının son cüzü) olan فَاْعِلاَتُنْ de sakin olan yedinci harfin düşürülmesiyle elde edilen mekfûf şeklinin فَاْعِلاَتُ (- ˘- ˘) câiz olduğunu ifade ederek muzârinin bu haliyle müctes bahrine benzediğini belirtir (Kitâbü ʿArûżi'l-Varaḳa, s. 86 vd.; krş. İbn Abdürrabbih, V, 473).

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni Arapça eserlerde muzâri bahrinin yukarıda sayılan vezinleri yanında şairlerin uygulamada ortaya koyduğu yenilikleri göz önüne alan eserlerde bu bahrin başka vezinlerine de yer verilmiştir. Nitekim Celâl el-Hanefî'nin örnekleriyle tesbit etmiş olduğu vezinler şunlardır (el-ʿArûż, s. 89-90):

1) ˘- -˘/-˘- -//˘- -˘/-˘- -

2) ˘- -˘/-˘- -//˘- -˘/-˘= (fâilân)

3) ˘- -˘/-˘- -//˘-˘-/-˘- -

4) ˘- -˘/-˘- -//˘- -˘/-˘-

5) ˘- -˘/-˘- -//˘- -˘/- -

˘-˘˘/-˘- -//˘-˘˘/-˘- -

˘- - -/-˘- -//˘- - -/-˘- -

- -˘/-˘- -//˘- -˘/-˘- -

-˘-/-˘- - //˘- -˘/-˘- -

Muzâri bahri Fars ve özellikle Türk edebiyatında ve bu konuda yazılmış eserlerde ikinci daire olan muhtelifenin içinde yer almıştır (DİA, IV, 485).

BİBLİYOGRAFYA :

Kāmus Tercümesi, III, 335-337; İbn Abdürrabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 472, 473; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 55 vd., 86, 87; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 269-294; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 163-166; İbnü'd-Demâmînî, el-ʿUyûnü'l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1383/1973, s. 209; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü'l-edeb, Paris 1954, s. 81, 84; Safâ Hulûsî, Fennü't-taḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 166-169; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 79-90; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve'l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 136-139; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü'ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 110-113; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿilmi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye ve fünûni'ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 138-141; Gotthold Weil, "Arûz", İA, I, 626, 629, 633; G. Meredith-Owens, "ʿArūḍ", EI² (İng.), I, 670-672; Nihad M. Çetin, "Arûz", DİA, III, 428-429, 432; a.mlf., "Bahir", a.e., IV, 484-485.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

MUZIKA-i HÜMÂYUN

(موزيقهء همايون)

Osmanlılar'da mehterhânenin yerine kurulan saray bando ve orkestrası; buna icracı yetiştirmek ve Türk mûsikisi öğretimi vermek amacıyla oluşturulan kuruluş.

II. Mahmud tarafından 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Mehterhâne de ilga edildikten sonra yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla yeni bir teşkilât oluşturulmuştu. Buna bağlı olarak Batı'daki askerî mızıka takımı bandonun da kurulması yönünde çalışmalar başlamış ve Enderun'daki gençlerden bir borutrampet takımı teşkil edilmişti. Bu takım, süvari borazanı Vaybelim Ahmed Ağa ve trampetçi Ahmed Usta tarafından çalıştırılmaktaydı. Ancak bandonun daha iyi yetişmesini temin için yabancı bir elemanın istihdamı düşünülerek İstanbul'da bulunan Fransız çalgı ustası Manguel bu iş için görevlendirildi. İki yıl kadar bu vazifeyi yürüten Manguel'den beklenen verim alınamayınca Sardunya-Piemonte Krallığı'nın İstanbul büyükelçisi Marquie Groppolo aracılığıyla ünlü opera bestecisi Gaetano Donizetti'nin ağabeyi Giuseppe Donizetti "Muzıka-i Hümâyun ustakârı" unvanı ile İstanbul'a getirildi ve padişah tarafından kabul edilip göreve başladı (17 Eylül 1828).

Donizetti'nin çok geniş yetkilerle donatıldığı anlaşılmaktadır. Fransız ve İtalyan ordularında uzun süre bando şefliği yapmış olan Donizetti çalıştıracağı gençlerin mûsiki nazariyatı ve Hamparsum notasını bildiklerini görünce kendisi de bu notayı öğrendi. Donizetti Batı notasını öğretmekle işe başladı; İtalya'dan yeni sazlar ve her saz için yeni öğreticiler getirildi. Öğrencilerin üstün başarıları sonucunda altı ay gibi kısa bir sürede yirmi bir çalıcıdan oluşan yeni bando takımı padişahın huzurunda konser verebilecek düzeye geldi. Kurulan ilk bandonun padişaha gittiği yerlerde refakat ettiği, askerî eğitim ve törenlere katıldığı, yabancı devlet adamlarının ağırlanmasında görev yaptığı belirtilmektedir. Ciddi bir öğretici olduğu belirtilen Donizetti'nin repertuvarı sadece bando mûsikisinden ibaret değildi. Çalışmalarında İtalyanca sözlü parçalar ve opera aryaları da yer

almaktaydı. İlk bando repertuvarı tam olarak bilinmiyorsa da eldeki bazı bilgilerle bunun polka, vals, mazurka ve çeşitli yabancı bestecilerin marşlarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

1831'de orduya subay yetiştirmek amacıyla Mektebi Umûm-ı Harbiyye ile Muzıka-i Hümâyun ve askerî bandolara mızıkacı temini için Muzıka-i Hümâyun Mektebi kurulmasına karar verilmesinden üç yıl sonra mektep Maçka'da açıldı. Bu mektepte mûsiki öğretiminin yanı sıra Enderun ağalarıyla padişahın hizmetinde bulunacak kişilerin eğitilmesi de öngörülüyordu.

1855'te rütbesi livâlığa terfi ettirilerek paşa olan Donizetti bando, orkestra, opera, operet, koro, enstrümental veya sözlü Batı müziğinin bir bütün olduğunu gösteren bir program uyguladı. Onun faaliyeti Batı müziğini sınırlı bir çerçeve içinde tanıma, öğrenme ve icra etme çalışmalarıyla devam etti. Ayrıca İstanbul'a gelişinden bir yıl sonra padişah için bestelediği Mahmûdiye, Abdülmecid için bestelediği Mecidiye marşlarının yanı sıra Cezayir ve Cenk marşlarıyla şöhrete ulaştı. II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde yirmi sekiz yıl Muzıka-i Hümâyun'da görev yaptıktan sonra İstanbul'da öldü (1856); orkestranın başına Callisto Guatelli getirildi.

Donizetti'nin ölümünün ardından Muzıka-i Hümâyun'un başına Yesârîzâde Ferik Ahmed Necib Paşa tayin edildi. Sultan Abdülaziz tahta geçince Necib Paşa'nın görevinden azledilip rüsûmat meclisine üye olarak tayini üzerine bu göreve Callisto Guatelli Paşa getirildi. İtalya'dan bandocular getirtip orkestrayı yeniden düzenleyen Guatelli ayrıca Sultan Abdülaziz'e ithaf ettiği Osmâniye Marşı yanında Osmanlı Marşı ve Şefkat Marşı gibi başarılı eserlerle de tanınmıştır. II. Abdülhamid padişah olunca (1876) Necib Paşa Muzıka-i Hümâyun'daki vazifesine döndü. Bu sırada Guatelli artık yaşlandığından bandoyu çok defa İzmir ve Plevne marşlarının bestekârı Mehmed Ali Bey, orkestrayı da İspanyol asıllı d'Arenda Paşa yönetmekteydi; 1890 yılında kurulan koro ise Zâti Bey'in (Arca) idaresinde devam ediyordu. 1883'te Necib Paşa'nın vefatı üzerine Muzıka-i Hümâyun'un başına d'Arenda Paşa getirildi. d'Arenda meslekten bandocu olmadığı halde nota repertuvarını yeniden düzenleyerek genişletti, bandoda İtalyan sistemi yerine Fransız sistemini uygulamaya başladı ve yeni bazı

çalgılarla topluluğu zenginleştirdi.

II. Meşrutiyet'in ilânının ardından devlet görevlerinde yabancı uyruklu kişilerin vazifelerine son verilince d'Arenda ülkesine dönmek zorunda kaldı (1909) ve Muzıka-i Hümâyun'un başına Saffet Bey (Atabinen) getirildi. Uzun yıllar Muzıka-i Hümâyun'da bandoyu yöneten Saffet Bey bandoya Batı tarzı bir düzenleme getirerek ilk senfoni orkestrasını kurdu. 1916'da Muzıka-i Hümâyun'un yönetimine Zâti Bey, yardımcılığına ise Osman Zeki Bey (Üngör) tayin edildi. Osman Zeki Bey zamanında

Cumhuriyet döneminde Muzıka-i Hümâyun riyâseticumhura devredilerek Riyâseticumhur Mûsiki Heyeti adını aldı (1924). Dokuz yıl sonra bando Riyâseticumhur Armoni Muzıkası (bugün Cumhurbaşkanlığı Armoni Mızıkası), orkestra Riyâseticumhur Filarmoni Orkestrası (bugün Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası), fasıl heyeti de Riyâseticumhur Fasıl Heyeti adını aldı; ancak bu heyet kısa bir süre sonra dağıldı.

Muzıka-i Hümâyun, tarihte örneğine çok az rastlanabilecek geniş kadrosu ve teşkilâtıyla bir çeşit merkezî sistemle yönetilen kurum hüviyeti taşımaktadır. Askerî Saray Bandosu'nu, Saray Orkestrası'nı, Saray Opera ve Operet orkestralarını, Saray Korosu'nu, sarayın çeşitli salon ve oda müziği toplulukları ile sarayın mûsiki hocalarının yanı sıra saray dışındaki tiyatro ve konser salonlarında sahneye çıkan orkestraları ve mûsiki öğretim heyetini kapsayan bir teşkilâttı. Bu toplulukların bir kişi tarafından idare edilmesi mümkün olmadığından paşa rütbesindeki bazı mûsikişinasların orkestra, opera ve konserleri yönettiği görülmektedir. Donizetti'nin ilk zamanlarında yirmi bir kişi olan muzıka çalışanları Abdülaziz devrinde önceleri 750 kişiye ulaşmış, ardından bu sayı 500'e, II. Abdülhamid döneminde 325'e ve 300'e indirilmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra 120'ye düşürülmüştür.

Muzıka-i Hümâyun önceleri bando ve orkestra olmak üzere iki bölümden oluşmaktaydı. Bando koro ve orkestraya doğru gelişme göstermiş, bando-orkestra iş birliği de Cumhuriyet'ten sonraki düzenlemelere kadar devam etmişti. Sonradan kurulan Türk mûsikisi bölümü fasıl heyeti ve müezzinân kısımlarından oluşmaktaydı. Müezzinler fasıl heyetinde de yer alabilecek şekilde yetiştirilmiş, usul ve makam bilen hânendeler olup asıl işleri beş

vakit namazda, saraydaki dinî törenlerde, özellikle cuma ve bayram selâmlıklarında görev yapmaktı. Fasıl heyeti fasl-ı atîk ve fasl-ı cedîd olarak ikiye ayrılmıştı. Fasl-ı atîk Türk mûsikisi sazlarıyla Türk mûsikisi örneklerini seslendiriyordu. Hamâmîzâde İsmâil Dede, Dellâlzâde İsmâil Efendi, Sermüezzin Rifat Bey, Hâşim Bey, Hacı Ârif Bey, İsmâil Hakkı Bey, Şekerci Cemil Efendi, Refik Fersan ve Münir Nurettin (Selçuk) gibi mûsiki üstatları bu bölümde çalışmışlar veya yetişmişlerdir. Fasl-ı cedîdin Batı müziğinin majör-minör dizilerine yakın makamlarda bestelenmiş, peşrev, saz semâisi, şarkı, köçekçe ve oyun havalarının armonize edilmesiyle oluşan bir repertuvarı vardı. Bu toplulukta icra, bagetli bir şef yönetiminde Türk ve Batı müziği sazlarının iştirakiyle yapılmaktaydı. II. Abdülhamid döneminde Muzıka-i Hümâyun'a opera-operet, tiyatro ile orta oyunu, cambaz ve Karagözcülük-hokka-bazlık-kuklacılık gibi yeni bölümler eklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 110; Mahmut Râgıp Gazimihal, Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, s. 96-139; a.mlf., Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955; Türkiye Maarif Tarihi, II, 369-374; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 286; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 31-37; Pars Tuğlacı, Mehterhane'den Bando'ya, İstanbul 1986, s. 76-97; Vedat Kosal, Osmanlı'da Klasik Batı Müziği, İstanbul 2001, s. 91-109; Pakalın, II, 588-591; Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musıki ve Batılılaşma", TCTA, V, 214-227; M. Halim Spatar, "Muzıka-i Hümayun", DBİst.A, VI, 11-12.

Nuri Özcan

MUZTARİB

(المضطرب)

Sened veya metinleri arasında çözümsüz ihtilâf bulunan hadis anlamında terim.

Sözlükte "vurmak, dövmek, çarpmak" anlamındaki darb kökünün "iftiâl" kalıbından ism-i fâili olan muztarib, "çeşitli şekillerde rivayet edilen sened veya metinlerinden biri diğerine tercih edilemeyen hadis" demektir. Buna göre ıztırâb bir hadisin senedinde veya metninde olabilir. Seneddeki ıztırâblar altı çeşittir. Bunlar hadisin bir rivayetinin mevsul diğerinin mürsel, birinin mevkuf diğerinin merfû, birinin muttasıl diğerinin münkatı' olarak nakledilmesi, râvinin bir sahâbîden belli bir tâbiî vasıtasıyla naklettiği hadisi başka bir rivayette aynı sahâbîden başka bir tâbiî vasıtasıyla nakletmesi (râvi o hadisi her iki şahıstan ayrı ayrı dinlemiş olabileceği için bu tür durumların ıztırâb kabul edilmemesi hususu benimsenmiştir), hadisin iki farklı isnadından birinde fazla bir râvi bulunması, sika mı zayıf mı olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen râvinin adı ya da nisbesinde ihtilâf edilmesidir.

Metindeki ıztırâblar genelde iki farklı hadisin aynı hadis zannedilmesinden kaynaklanır. Rivayetlerin sahâbî râvileri farklı, lafızları birbirinden tamamen değişik ise muztarib sayılan metinlerin iki ayrı hadis olduğu kabul edilir. Böyle bir imkân yoksa ya metinler mecaza hamledilir ya da biri mutlak, diğeri mukayyed, biri âm, diğeri has, biri mübhem, diğeri müfesser, biri mücmel, diğeri mübeyyen kabul edilerek ıztırâb giderilir. Bir metindeki ıztırâb o metinden farklı hükümler çıkarılmasına sebep olacak şekilde ise hadisin sıhhatini zedeler; hadisin anlamında önemli bir değişikliğe yol açmayan lafız farklılıklarında râvilerin hadisi mâna ile rivayet ettiği kabul edilir (İbn Hacer, II, 802). Bazı rivayetlerin muztarib olması râvilerin onu iyi zaptedemediğini göstermez; bu sebeple seneddeki veya metindeki ıztırâb hadisin sıhhatini zedeleyen bir kusur sayılmaz (Şemseddin es-Sehâvî, I, 277).

Hadisçiler muztarib hadislerden birini diğerine açıkça tercih edemedikleri zaman, “Şu daha uygundur” gibi bir ifade ile kanaatlerini belirtirler. Nitekim İbn Ebû Hâtim, babasına bir rivayetin durumunu sorduğunda babası onun muztarib olduğunu söylemiş, daha açık kanaat bildirmesini isteyince de ihtiyatlı olan rivayeti benimseyerek onun doğruya daha yakın olduğunu belirtmiştir (ʿİlelü’l-ḥadîs̱, I, 291). Muztarib hadis rivayet eden râviler “muztaribü’l-hadîs” sözüyle cerhedilir. Irâkī’ye göre bu sîga cerhin dördüncü, Sehâvî’ye göre ise beşinci mertebesindeki râviler için kullanılır ve muztaribü’l-hadîs olan râvilerin naklettiği hadisler ancak i‘tibar için yazılabilir. Iztırâb illetin bir çeşidi olduğu için muztarib konusu hadis usulü kitaplarında genellikle muallel hadis bahsinden hemen sonra ele alınır. Senedde bulunan ıztırâba Dârekutnî’nin ʿİlelü’l-ḥadîs̱’inde birçok örnek bulmak mümkündür. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, el-Muḳterib fî beyâni’l-mużṭarib adlı eserindeki örnekleri bu eserden seçmiş ve kendisi de bazı ilâveler yapmıştır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 275).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 291; II, 253; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 94-95; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, II, 772-810; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Kahire 1995, I, 274-280; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, I, 262-267; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 34-50; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 312-317; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 156-160.

Ayhan Tekineş

MÜBADELE

(المبادلة)

Sözlükte “bir şeyin diğeriyle değiştirilmesi” anlamındaki mübâdele kelimesi Osmanlılar’da kavram olarak çeşitli mânalara gelir. XIX. yüzyılda ekonomide kullanılan kavramların Türkçe’ye ve diğer Doğu dillerine çevrilmesini, yani mal değişimi ve değer değişimini ifade ettiği gibi özellikle Osmanlı ve Avrupalı güçler arasında yapılan Karlofça ve Pasarofça gibi antlaşmalardan sonra görüldüğü üzere daha düzenli ve resmî durumlarda gerçekleştirilen, savaş esirlerinin ve Osmanlı Devleti ile diğer ülkeler arasındaki elçilerin karşılıklı değişimi için de kullanılır. Ayrıca I. Dünya Savaşı’nın ardından Osmanlı Devleti’nin parçalanmasıyla Türkiye ile Balkanlar’daki ülkeler arasında nüfus değişimine de mübadele denir. Bu sonuncusu milletlerarası anlaşmalarla düzenlendiğinden İslâm tarihi ve hukuku kurumlarının dışında değerlendirilmiştir. Bilhassa hukukî ve siyasî bir terim olarak savaş esirlerinin ve elçilerin değişimi anlamı Osmanlı tarihinde öne çıkar.

Savaş esirlerinin mübadelesi resmî bir uygulama halinde Karlofça ve Pasarofça antlaşmalarından sonra Osmanlı Devleti ile Habsburglular arasında gerçekleşmiştir. Yirmi yıldan fazla bir süre boyunca Rumeli’nin ve Anadolu’nun her köşesine sürekli fermanlar gönderilerek esirlerin mâkul bir fidye karşılığında salıverilmesi emredilmiştir (BA, Nemçe Ahkâm Defteri, nr. 58, 60). XVIII. yüzyılda Osmanlılar ve Avusturya arasındaki anlaşmalar sayesinde esirlere ıtknâmeler sağlanıyor ve böylece geçmişe nazaran serbest bırakılma daha da kolaylaşıyordu (Jahn, s. 10-11).

Elçi mübâdelesi daha ziyade anlaşmaların yenilenmesi ve bunun ardından pazarlık sırasında yapılırdı. Yabancı saraylara giden Osmanlı elçileri ve yabancı ülkelerden Osmanlı sarayına gelen elçiler sınırda buluşur ve buradaki törenden sonra iki grup yolculuklarına devam ederdi. Yeni bir kralın tahta çıkış haberini vermek için gidenler ise bu kategoriye girmiyordu. Mübadele sırasında karşılık esasına titizlikle uyulur, krallara ve asilzadelere gönderilecek hediyeler, elçilere eşlik eden grubun büyüklüğü

ve çeşitliliği, sarayda nasıl karşılanacakları hususuna büyük bir dikkat gösterilirdi. İslâm ülkesiyle dârülharp arasında ilk elçi değişimi, IX. yüzyılda Viking elçilerinin Kurtuba Emîri II. Abdurrahman'a geldiği sırada olmuştu. Bunun karşılığında müslüman elçiler Gazâl'in liderliğinde Vikingler'in ülkesine gönderilmişti. Emîrin elçisi Gazâl lakabıyla bilinen Ceyyânlı şair Yahyâ b. Hakem el-Bekrî idi. 845'te İrlanda'ya veya Danimarka'ya gönderilmişti (Lewis, s. 93, 305).

Osmanlı Devleti, III. Selim devrine kadar yabancı ülkelerde dâimî elçi bulunduruyordu. Elçiler dışarıya geçici sürelerle yabancı elçilere karşılık olarak gönderilirdi. Yabancı elçilerin yol masrafları kısmen hazineden, kısmen elçilerin geçtiği şehirlerdeki halk tarafından karşılanırdı. Avusturya ve İran elçileri geldiğinde şaşaalı törenler yapılırdı. Osmanlı elçilerinin de bu ülkelere gittiklerinde benzeri bir törenle karşılanmaları beklenirdi. Habsburg elçisi Ootgeer Giselijn van Busbeke ve bu elçilik heyetinde bulunan Dernschwam, XVI. yüzyılda imparatorluk elçilerinin karşılanmasını ayrıntılı biçimde anlatmışlardır. XVIII. yüzyıldaki Rus elçilerinin karşılanmasıyla ilgili en önemli kaynak ise Repnin'in (Itzkowitz - Mote, s. 125) ve P. A. Tolstoy'un günlükleridir. Evliya Çelebi de Kara Mehmed Paşa'nın elçi olarak 1665'te Viyana'ya girişini tasvir eder.

Elçi mübadelesi sınırda belirlenen bir noktada yapılır ve burada elçilerin maiyetindekilerin sayısı, başşehre giderken ve gelirken yapacakları harcama ve ihtiyaçları tesbit edilirdi. Taraflar getirdikleri hediyeleri ve mektupları büyük bir itina ile birbirlerine teslim ederlerdi. Avusturya imparatoruna gönderilen 15 Receb 972 (16 Şubat 1565) tarihli bir ahidnâmede görüldüğü üzere imparatorluk elçileri yanlarında diledikleri kadar tercüman getirebilirlerdi. Ahidnâmelerde aynı zamanda İstanbul'daki konaklama sırasında elçilerin dokunulmazlıkları ile ilgili maddeler de bulunmaktadır (Schaendlinger, s. 89).

Elçiler eğer bir mektup getirmiyorlarsa İstanbul'da vezîriâzam ile muhatap olurlardı. Barış antlaşmasının yenilenmesi münasebetiyle 1070'te (1660) gönderilen Osmanlı heyeti sınırdaki mübadele yerinde Avusturya heyeti ile buluşturulmamıştı. Bunun sebebi, Osmanlı padişahından imparatora hitaben yazılan mektubun yeterince saygılı bir üslûpta olmamasıydı. İmparatora "sen" diye hitap edilmiş ve imparator yerine kral denmişti. Bunun üzerine

Budin'deki Siyavuş Paşa'nın ve Edirne'deki Murad Paşa'nın müdahalesi sonucu mektup yeniden kaleme alınmıştı (Naîmâ, V, 21). Osmanlı padişahları, İstanbul'a gelirken üçüncü ülkelerden geçen yabancı heyetlerin dokunulmazlıkları ve şahsî güvenliklerinden kendilerini sorumlu kabul ederlerdi. Avusturya İmparatoru Ferdinand'a yazılan Cemâziyelevvel 948 (Eylül 1541) tarihli bir mektupta, İstanbul'a gelmekte iken Ferdinand'ın kardeşi İmparator V. Karl'ın adamları tarafından İtalya'da gözetim altına alınan Fransız heyetinin salıverilmesi ricasında bulunulmuştu (Schaendlinger, s. 7).

"Elçi değişimi" anlamındaki mübadele konusunda en ayrıntılı çalışma N. Itzkowitz ve M. Mote tarafından yapılmıştır. Buna göre, Küçük Kaynarca Antlaşması'nı onaylamak için Abdülkerim Paşa ve Repnin karşılıklı olarak 1775-1776'da Moskova'ya ve İstanbul'a gönderilmişti. Mübadele Dinyepr'i geçtikten sonra Hotin'de olmuştu. Seremoni ve pazarlıklar, iki tarafın da günlüklerinin mukayeseli incelenmesi sonucunda tasvir edilmiştir. Mübadele sırasında iki taraf silâhlarını ateşleyerek birbirini selâmlamıştı. Bu noktadan sonra gelen heyetin statüsüne uygun mihmandarlar tayin edilmiş ve heyetler gidecekleri istikamete yönlendirilmişti. Yiyecek ihtiyacı ve taşıma vasıtaları ise yerel halk tarafından karşılanmıştı.

Elçiler genellikle yol üzerindeki şehir ve kasabalarda konaklardı. Ancak yolculara ulaşım imkânı ve yiyecek sağlanması yerel ahaliye güç geldiğinden bazan güzergâh değiştirilir ve ayrıcalıklar tanınırdı. Yabancı elçilere masraflarının ödenmesi, Yûsuf Ağa Efendi'nin Londra'ya dâimî elçi olarak gönderildiği 1792 yılından sonra yabancı devletlerce uygulanmadığından karşılık esası gereği durdurulmuştur (ayrıca bk. ELÇİ; ESİR).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nemçe Ahkâm Defteri, nr. 58 (1154-1158/1741-1745); nr. 60 (1176-1177/1762-1763); Naîmâ, Târih, V, 21; R. F. Kreutel, Im Reiche des

Goldenes Apfels, Wien 1957, s. 31-39; K. Jahn, Türkische Freilassungserklärungen des 18. Jahrhunderts (1702-1711), Napoli 1963, s. 10-11; N. Itzkowitz - M. Mote, Mubadele.

An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors, Chicago-London 1970; B. Lewis, The Muslim Discovery of Europe, New York 1982, s. 93, 305; A. C. Schaendlinger, Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an Karl V, Ferdinand I und Maximilian II, Wien 1983, s. 7, 89; İlber Ortaylı, "Ottoman-Habsburg Relations (1740-1770) and Structural Changes in the International Affairs of the Ottoman State", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 297-298; a.mlf., "Osmanlılarda İlk Telif İktisat Elyazması", Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim, Makaleler I, Ankara 2000, s. 455-461; a.mlf., "Mübādele", EI^{2} (İng.), VII, 275-276; E. Lévi-Provençal, "Un échange d'ambassades entre Cordou et Byzance au IXe siècle", Byzantion, XII, Bruxelles 1937, s. 1-24; V. Kopcan, "Osmanische Kriegsgefangene auf dem Gebiet der Heutigen Slowakei in 16.-18. Jahrhundert", AASBrat., XIX (1983), s. 197-211; Mübahat S. Kütükoğlu, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Fevkalâde Elçilerin Ağırlanması", TKA (Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan), XXVII/2 (1989), s. 201-231.

İlber Ortaylı

MÜBAH

(bk. MUBAH).

MÜBÂHELE

(المباهلة)

Bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesi.

Sözlükte "yalancı ve zalim olana birlikte beddua etmek, lânetleşmek" mânasındaki mübâhele kelimesi Kur'an'da iftiâl kalıbında (ibtihâl) olmak üzere bir yerde geçer (Âl-i İmrân 3/61). Bu âyete "mübâhele âyeti" (ibtihâl âyeti) denir. Mübâhele âyetinin de içinde bulunduğu Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen âyetinin nüzûl sebebi olarak Necran hıristiyanlarından bir heyetin Hz. Peygamber'le yaptığı tartışma gösterilmiştir. Resûl-i Ekrem'in, İslâmiyet'e girmeyi veya cizye ödemeyi teklif eden mektubunu alan Necran hıristiyanları 9 (631) yılında Medine'ye bir heyet gönderdiler. Resûlullah bunları Müslümanlığa davet edince heyetin reisi Ebû Hârise, "Biz senden önce müslüman olduk" dedi. Hz. Peygamber domuz eti yemeleri, haça tapmaları ve Îsâ'yı Allah'ın oğlu kabul etmeleri sebebiyle İslâmiyet'i benimsemiş sayılamayacaklarını bildirdi. Bunun üzerine heyet mensupları Îsâ'nın babasının kim olduğunu sordular. Kaynakların belirttiğine göre Resûl-i Ekrem bu soruya hemen cevap vermemiş, kısa bir müddet sonra da Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen âyeti nâzil olmuştur. Bu âyetlerde Hıristiyanlık hakkında bilgi verilmekte, Îsâ'nın babasız olarak dünyaya gelişine Âdem'in annesiz ve babasız olarak yaratılışı örnek gösterilmekte, daha sonra da mübâhele âyeti yer almaktadır: "Artık bu bilgilerden sonra Îsâ'nın şahsiyeti ve gerçeğin mahiyeti hakkında seninle tartışmaya kalkışacak olanlara de ki: Gelin, sizler ve bizler dahil olmak üzere siz kendi çocuklarınızı, biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra cânu gönülden dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim". Hz. Peygamber mübâhele âyetinin nüzûlünden sonra Hasan, Hüseyin, Fâtıma ve Ali ile birlikte Necran heyetinin yanına gitti; ilgili âyetleri okuyarak kendilerini mübâheleye davet etti. Necranlılar kısa bir istişareden sonra Hz. Muhammed'in peygamber olma ihtimalini göz önünde bulundurarak mübâheleye cesaret edemediler. Cizye ödemek şartıyla anlaşma yaptılar ve ülkelerine döndüler.

Şiîler, Resûl-i Ekrem'in mübâhele âyetinde geçen "oğullarımız"a karşılık Hasan ve Hüseyin'i, "kadınlarımız"a karşılık Fâtıma'yı, kendimize karşılık Ali'yi alıp mübâhele için hıristiyanların karşısına çıktığını ve bunun Ehl-i beyt'in faziletine delâlet ettiğini söylemişlerdir (bk. ÂL-i ABÂ). Bu hadiseyi özellikle Hz. Ali'nin diğer ashaptan üstün olduğu ve herkesten önce hilâfete hak kazandığı konusunda önemli bir delil saymışlar ve Necranlılar'ın mübâheleye davet edildiği günü (21 Zilhicce) bayram ilân etmişlerdir. Sünnî âlimleri ise hilâfet hakkını fazilet esasına dayandırmanın doğru olmayacağını belirtmişlerdir (bk. İMÂMET).

Bu meseleyle ilgili âyetlerin ve bunların nüzûl sebebinin incelenmesinden mübâheleye konu teşkil eden hususun dinî mahiyette olduğu ve şahit, belge gibi maddî delillerle ispatının mümkün bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira taraflardan her biri kendi görüşünün doğru olduğunu ileri sürmektedir. Mübâheleye davet eden taraf karşı tarafı ciddiyet ve samimiyet imtihanına çağırmaktadır. Mübâhele âyetinin ifade ettiği şekilde mübâhele merasimlerinin İslâm tarihinde cereyan edip etmediği bilinmemektedir. Ancak Abdullah b. Abbas'ın miras taksiminde kendi görüşü üzerine ısrar ettiği ve bu konuda muhaliflerini mübâheleye çağırdığı kaydedilmektedir (Vehbe ez-Zühaylî, VIII, 354).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bhl" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, s. 174-179; Buhârî, "Meġāzî", 72; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 573-576; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 291, 357-358; Belâzürî, Futûh (Fayda), s. 90-94; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 107-109, 207-213; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1387/1968, s. 61, 67-68; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Kahire 1327, II, 387-388, 461-466; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, III, 185-190; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, X, 250-252; M. İzzet Derveze, Sîretü'r-Resûl, Kahire 1948, II, 147-148, 156-158; I. Massignon, Opera Minora, Beyrut 1963, I, 550-573; a.mlf., "Mübâhele", İA, VIII, 777-778; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 174-179; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh,

Dımaşk 1405/1985, VIII, 354; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân (trc. Vahdettin İnce), İstanbul 1998, III, 334-366; R. Strothmann, “Die Mubahala in tradition und liturgie”, Isl., XXXIII/1-2 (1957), s. 2-29; Mustafa Fayda, “Hz. Muhammed’in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, II, Ankara 1975, s. 143-149.

Mustafa Fayda

MÜBALAĞA

(المبالغة)

Bir edebî sanat.

Sözlükte “ulaşmak, son noktasına varmak” anlamındaki bulûğ kökünden türeyen mübâlağa kelimesi “bir işe olanca gayretini sarfetmek, ileri gitmek; büyütmek” demektir. Anlama güzellik katan bedîî sanatlar içinde yer alan ve teşbih, temsil, istiare, mürsel mecaz, kinaye, ıtnâb, îcâz, kasr gibi edebî sanatların temelini teşkil eden mübalağa ile ilgili olarak yapılan farklı tanımlar, “bir şeyin vasfını veya mânasını bazan aklın kabul edemeyeceği şekilde büyüterek ifade etme” şeklinde birleştirilebilir.

Şiir sanatında methiye, hiciv, tasvir vb. temalarda vazgeçilmez konumu sebebiyle mübalağaya dair ilk işaretler Câhiliye devrine kadar uzanır. Ukâz panayırında düzenlenen şiir yarışmalarında ünlü muallaka şairi Nâbiga ez-Zübyânî’nin Hassân b. Sâbit’in, “لنا الْجَفَنَاتُ الغرُّ يَلْمَعْنَ بالضّحى وأسيافنا يَقْطُرن من نَجْدة دما” (Kuşlukta parlayan ziyafet kazanları bizimdir, kılıçlarımız ise bir imdat uğrunda kan damlatır) beytine yönelttiği eleştiriler mübalağa ifadelerinin güçsüz olmasıyla ilgilidir. Kabilesinin cömertliğini ve yiğitliğini överken şairin övme ve övünme makamına uygun düşmeyen “cifân” ve “süyûf” yerine “cefenât” ve “esyâf” gibi azlık bildiren çoğulları kullanması, “يُسِلْنَ” (sel gibi akar) yerine “يقطرن” (damlar) demesi, tam beyazlık ve tam parlama bildirmeyen “يلمعن” ve “الغرّ” kelimelerine yer vermesi, “بالدجى” (karanlık gecede) yerine “بالضّحى” (kuşlukta) demesini eleştirerek mübalağanın şiir sanatındaki vazgeçilmez

yerine vurgu yapmıştır. Ayrıca Nâbiga’nın, “En iyi şair kimdir?” sorusuna, “yalanı iyi ve güzel bulunan, kötüsü güldüren” şeklinde verdiği cevapta (Hâtimî, I, 195) yer alan “iyi ve güzel bulunan yalan” ile mübalağaya işaret ettiği görülmektedir (Kudâme b. Ca‘fer, s. 92-95; Abdülkādir el-Bağdâdî, VIII, 106-115).

Kur’an’da yer alan, “Şairlerin her alana daldıklarını ve yapmadıkları şeyleri

söylediklerini görmez misin” ifadesi (eş-Şuarâ 26/225-226) zem makamında da olsa gerçek dışı anlatımların, hayal ve tasvir unsurları ile mübalağanın şiirin ve şairlerin tabiatı olduğunu belirtmektedir. Asmaî de en iyi şairin, kullandığı lafızlarla değersiz ve önemsiz mânayı değerli ve önemli, büyük mânayı da küçük olarak sunabilen kimse olduğunu söyler (Hâtimî, s. 156).

Mübalağa konusunda ilk defa özel mânalı kelimeler kullanan Câhiz, bir şeyin tasvirinde ve vasıflarının anlatımında dengeli ve gerçekçi çizgide olmayı “iktisâd”, mâkul ve mûtat sınırları aşmayı ise “sıfatta isrâf, ifrât” ve “tecâvüzü’l-mikdâr” tabirleriyle karşılamış (Kitâbü’l-Ḥayevân, VI, 425), diğer bir ifadesinde Acem (Fars) mübalağasından, onların kisrâlarını abartılı biçimde tasvir etmesinden söz ederek “nefẖ” (şişirme, abartma) ve “tezeyyüd” (zorlama ve yapay ekleme) ehli olduklarını belirterek mübalağa için bu kelimelere yer vermiştir (a.g.e., VII, 56). İbn Kuteybe, mübalağa terimini ilk kullanan edip olduğu gibi onu ifade etmek üzere farklı birçok terimi gündeme getirmiş, ilk defa mübalağanın yalandan farkı ve sanat değeri hakkında, ayrıca istiarede mübalağa bağlamında âyet ve şiirden şâhidler üzerinde yorumlar ortaya koymuştur. İbn Kuteybe, “Gök ve yer onların ardından ağlamadı” meâlindeki âyette (ed-Duhân 44/29) temsilî istiarede yer alan mübalağayı açıklamış, bunun önemli ve ulu kimselerin ölümüyle uğranan musibetin büyüklüğünü dile getirmek için kullanılan bir anlatım şekli olduğunu ve Araplar’da bu tür tasvirlerin yaygın bulunduğunu söylemiştir (Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân, s. 167-180). Sa‘leb Ḳavâʿidü’ş-şiʿr’inde mübalağa türlerinden olan “iğrâk” terimini icat etmiş, aşırı mübalağaya tekabül eden “ifrât fi’l-iğrâk” ve “nihâyetü’l-vasf” tabirlerini kullanmış (s. 36-49); İbnü’l-Mu‘tez, “ifrât fi’s-sıfa” tabirine yer verdiği mübalağayı söz ve şiir güzelliklerinden saymıştır (el-Bedîʿ, s. 65).

Yukarıda adı geçen edipler, mübalağayla ilgili olarak kullandıkları terim ve tabirlerin aynı zamanda birer tanım olduğunu düşünmüş olmalıdırlar ki mübalağa için tam bir tarif yapmamışlardır. Tarifin ilk örneğini Kudâme b. Ca‘fer vermiştir. Mânaları güzelleştiren bir tür diye telakki ettiği mübalağayı, “şairin şiirde zikrettiği bir durum ve vasıfta maksadını ifade edecek miktarla yetinmeyerek temasını en üst düzeyde anlatacak unsuru ziyade etmesi” şeklinde tanımlamış ve örneklerle açıklamıştır (Naḳdü’ş-şiʿr, s. 146). Mübalağanın en abartılı türü olan “gulüv” kavramına ilk defa

yer vermiş olan Kudâme mübalağa, gulüv, iğrâk ve ifrat terimlerini aynı veya yakın anlamda kullanmıştır (a.g.e., s. 91-95, 100, 106, 117, 146-147, 201-202). Kudâme gulüvvü, “bir şeyin herhangi bir sıfatına imkân dahilinde bulunmak şartıyla mevcut olanın üstünde ziyadede bulunmak” şeklinde tanımlamış ve Nemir b. Tevleb’in, “Kollarını, bacaklarını ve boynunu kestikten sonra eğer o kılıçla vurursan maktulü geçip yere saplanır” anlamındaki dizesini örnek vermiş ve dizeyi, “Bir kılıcın bunu yapması tabiatı dahilinde olmakla birlikte neredeyse vukuu imkânsız bir sınırdadır” diyerek açıklamıştır (a.g.e., s. 201-202). Ayrıca makbul olmayan gulüv türünü ifade etmek üzere “îkāu’l-mümteni‘” tabirini kullanmış ve bunu bir mâna kusuru saymıştır (a.g.e., a.y.).

Mübalağayı, “açıklama amacıyla anlamın dildeki aslî haline göre büyük ve çok olduğunu göstermek” şeklinde tanımlayan Rummânî, Kur’an’da yer alan altı mübalağa şeklini şöylece sıralamıştır: 1. Mübalağa sîgalarıyla. Gaffâr, tevvâb, rahmân, rahîm, vedûd, kadîr, alîm gibi. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr ve Mağribî, bu tür sıfatların Allah hakkında mübalağa ifade etmeyeceğini, çünkü ilâhî sıfatların nihayetsiz bir kemale sahip bulunduğunu, ayrıca mübalağanın artma-eksilme, büyüme-küçülme özelliği bulunan sıfatlarda gerçekleştiğini, Allah’ın sıfatlarının ise bundan münezzeh olduğunu söylemiştir (el-Meṡelü’s-sâʾir, III, 191; Mevâhibü’l-fettâḥ, II, 558). 2. Özelin yerine genel sîganın kullanılması. Kur’an’da “Her şeyin yaratıcısı” (el-En‘âm 6/102) ifadesi gibi. 3. En büyük olandan haber verme. “Rabbinin varlığının delilleri geldi” yerine “Rabbin geldi” (el-Fecr 89/22) denilmesi gibi. 4. Mümkünü mümkün olmayan şeklinde ifade etme. “Onlar, deve (veya halat) iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremezler” (el-A‘râf 7/40) âyeti gibi. 5. Tartışmada mutedil bir üslûp kullanmak amacıyla sözü ihtimalli biçimde söyleme. “O halde biz veya siz, ikimizden biri ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir” (Sebe’ 34/24) âyeti gibi. 6. Cevap ifadelerinin anlatımdan çıkarılması. Bu durum cevabın farklı yönleriyle düşünülmesini gerektirdiği, ayrıca dinleyici ve okuyucuyu düşünce ve hayal ufkuna yönlendirdiği için mübalağa belirtir. “Ateşin karşısında durduruldukları ... zaman onları bir görseydin ...” (el-En‘âm 6/27) âyeti gibi.

Abbâsîler döneminden itibaren mübalâğanın özellikle makbul olmayan gulüv türü yaygınlık kazanmıştır. Çoğu İran kökenli olan Hammâd er-

Râviye, Hammâd Acred, Hammâd b. Zibrikān, Sâlih b. Abdülkuddûs, Mutî‘ b. İyâs, Beşşâr b. Bürd gibi zındıklığı ile tanınan ediplerin şiirlerinde din ve inanç esasları ile alay etme, müstehcen gazel, haramları mubah sayma, içki meclisi ve eğlence âlemi tasvirlerinin yaygınlık kazanması buna ait sebeplerin başında gelir. Nitekim Beşşâr şiirlerinde İslâm’ı ve Kur’an’ı alaya almış, İblîs’in Âdem’den üstün olduğunu söylemiş ve ateşperestliği savunmuştur. Ebû Nüvâs İslâm’ın beş şartı ile alay etmiş, âhireti, cennet ve cehennemi inkâr etmiş, lezzetin haramlarda olduğunu ve şaraplı cehennemi şarapsız cennete tercih edeceğini söylemiştir. I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan, ancak Emevîler devrinde gelişme ve yayılma fırsatı bulamayan, Abbâsîler döneminde Arap olmayan unsurların ve özellikle İranlılar’ın yönetime katılmasıyla yeniden alevlenip gelişen Şuûbiyye hareketi de bu konuda önemli faktörlerden biridir. İsmâil b. Yesâr, Dîkülcin, Hureymî, İbnü’r-Rûmî ve Mihyâr ed-Deylemî gibi Şuûbî şairleri Arap örf, âdet ve geleneklerine karşı abartılı ve alaylı yergiler yöneltmişlerdir. Şîa hareketi de gulüv türünün yayılmasında rol oynamıştır. İbn Hânî el-Endelüsî ve hayatının ilk döneminde İbn Ebü’l-Hadîd gibi gulât-ı Şîa şairleri başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt mensuplarına, Fâtımî, Büveyhî gibi Şiî halife ve valilerine insan üstü, hatta ulûhiyyet ve risâlet makamıyla ilgili sıfatlar nisbet etmiştir. Bunlarla birlikte Di‘bil, Ebû Firâs el-Hamdânî, Şerîf er-Radî, Seyyid el-Himyerî ve Sâhib b. Abbâd gibi övgüleri mutedil olan Şîa şairleri de vardır. Bazı Abbâsî halifelerinin kendilerini aşırı biçimde övmeleri için şairlere verdikleri büyük ihsanların da gulüv türü mübalağanın artmasında etkili olmuş, şairler abartıları ölçüsünde ödüle nâil olur hale gelmişlerdir. Mütenebbî’nin Seyfüddevle el-Hamdânî için yazdığı övgülerin (es-Seyfiyyât) bu konuda önemli bir yeri vardır. İslâm fetihleri sonucunda İranlılar’ın Araplar’la karışması, vezir ve kâtiplerin çoğunun İranlı olması, II. (VIII.) yüzyıldan

itibaren bazı Farsça eserlerin Arapça’ya çevrilmesiyle Acem mübalağası Araplar’a geçmiş ve Arap şiirine yansımıştır. Özellikle şarap tasviri, müzekker gazel ile edebî sanatlarda cinasta abartı bunun önemli sonuçlarındandır. Ayrıca gelir dağılımındaki eşitsizlik, yoksulluğun yaygınlaşması şiirin bir kazanç kapısı haline gelmesine sebep olmuş, neticede varlıklı ve nüfuzlu kimselerle ilgili abartılı övgüler ortaya çıkmıştır.

Mübalağa konusunda kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır: Câbir Abdurrahman Yahyâ, el-Mübâlaġa fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî (Kahire 1406/1986); Abdülazîz b. Abdullah eş-Şübeylî, el-Mübâlaġa fi'ş-şiʿri'l-ʿAbbâsî (Riyad 1401/1981); Ali Sirhân el-Kureşî, el-Mübâlaġa fi'l-belâġati'l-ʿArabiyye (Tâif 1406/1985); Muhammed b. Abdurrahman b. Hamed er-Rebî', el-Mübâlaġa fi'ş-şiʿri'l-ʿAbbâsî (baskı yeri yok, 1415/1995).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Halebî), VI, 425; VII, 56; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1373/1954, s. 167-180; Sa'leb, Ḳavâʿidü'ş-şiʿr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1995, s. 36-49; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1410/1990, s. 65; İbn Vehb, el-Burhân fî vücûhi'l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1387/1967, s. 153-155; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Abbas Abdüssâtir), Beyrut 1402/1982, s. 51-54; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 91-95, 100, 106, 117, 146-147, 201-202; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1380/1961, s. 148-151; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 96-97; Hâtimî, Ḥilyetü'l-muḥâḍara (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, s. 156, 195-204; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Kahire-Beyrut 1966, s. 420-433; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 394-406; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, II, 57-86; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî), Kahire 1389/1969, s. 236-237; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), Beyrut 1403/1983, s. 249-253; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1382/1962, III, 177-195; İbn Ebü'l-İsbâ', Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s.

147-158, 321-326; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 54-58; Kartâcennî, Minhâcü'l-büleġāʾ ve sirâcü'l-üdebâʾ (nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca), Tunus 1966, s. 133-136; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 229-235; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmünʿim el-Hafâcî), Beyrut 1391/1971, s. 514-516; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Kahire 1332/1914, III, 116-131; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 151-155; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 339-340; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, VIII, 106-115; İbn Yaʿkūb el-Mağribî, Mevâhibü'l-fettâḥ (nşr. Halîl İbrâhim Halîl), Beyrut 2003, II, 546-558; M. Guneymî Hilâl, en-Naḳdü'l-edebiyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1958, s. 217, 219, 221, 222; Câbir Abdurrahman Yahyâ, el-Mübâlaġa fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Kahire 1406/1986, tür.yer.; W. Heinrichs, "Mubālaġa", EI² (Fr.), VII, 278-280.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Mübalağa, edebî bir üslûp yahut şairane bir duyarlık çerçevesinde yapıldığında okuyucuda bir heyecan uyandırır. Edipler ve şairler, duygu ve heyecanları tabii boyutlarının dışına taşıyıp muhatabın zihninde kuvvetli bir iz bırakmak istediklerinde mübalağaya başvurur, böylece anlatmak istedikleri şeyi ya büyüterek veya küçülterek ya da ona uygun bir çağrışımla etkili bir teşbihte bulunup mübalağa kalıbına dökerler. Burada önemli olan husus, sanatkârın heyecanıyla yaptığı mübalağa arasında bir nisbet ve letafetin bulunmasıdır. Bir edebî sanat olarak mübalağanın yapmacıktan uzak, zarif ve nükteli olması gerekir. Gerçeği aşan bir söz güzel ve etkili bir hayalle çerçevelenmiyorsa mübalağa soğuk düşer ve ifade bayağılaşır.

Eski belâgat kitaplarında "izâm" başlığı altında ve ifrat, tefrit, iktisad, istidrak ile birlikte kullanılan mübalağa belâgat ilminin ihtilâflı konularındandır. Çünkü düşüncenin değerine uygun ifade bulunamadığı veya istenilen şekilde ifade edilemediği zamanlarda olduğu gibi söze değer katmak gerektiği durumlarda da mübalağaya başvurulabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de mübalağanın sıkça kullanılmış olması, ayrıca teşbih, istiare ve

kinaye sanatlarıyla doğrudan ilişkili bulunması şairleri mübalağalı ifadeler kullanmaya yöneltmiş, giderek mübalağalı sözlerin daha etkili olacağı fikri benimsenmiştir. Mübalağanın güzelliği teşbih unsurunun ön planda olması, bir şart cümlesiyle ifade edilmesi, yergi veya övgü amacıyla kullanılması, içinde güzel bir hayal barındırması gibi hususları ihtiva etmesiyle ölçülür.

Belâgat kitaplarında mübalağa ifadedeki aşırılığın derecesine göre tebliğ, iğrâk ve gulüv şeklinde üç kısma ayrılarak incelenmiş, akla yatkın ve âdete uygun mübalağaya tebliğ, akla uygun olmakla birlikte âdete uygun bulunmayan, gerçekle çelişen mübalağaya iğrâk, akla ve âdete uygun olmayan mübalağaya da gulüv adı verilmiştir. Tebliğ, muhatabın hayal gücünü okşayarak tarif veya tasvir edilen şeyin daha iyi kavranmasını sağlaması bakımından mübalağanın en makbul türü sayılır. Fuzûlî'nin, "Ey Fuzûlî çıksa can çıkmam tarîk-i aşktan / Rehgüzâr-ı ehl-i aşk içre kılın medfen bana" beyti bu tür mübalağaya örnektir. Çünkü canı pahasına aşktan dönülmemesi ve mezarların yol kenarlarına yapılması akla da göreneğe de uygun düşmektedir. Nâbî'nin, "Âb akmada mânend-i cinan ravzalarından / Sahnında gönül olmada bülbül gibi nâlân" beytinde de böyle bir mübalağa vardır. İç açıcı bir bahçeden akan suların cennet tasvirlerine benzetilmesi ve orada insan gönlünün bülbül gibi coşması mümkün ve akla uygundur.

Belli bir nükte taşıyan iğrâk örnekleri de belâgatçılar tarafından makbul sayılmıştır. Ahmed Paşa'nın, "Hey kıyâmet gel hesâbın gönlüme sor zülfünün / Elli bin yıldan uzundur her şeb-i hicran ona" beytinde böyle bir mübalağa söz konusudur. Bir gecenin uzunluğunun elli bin yıl gibi bir zaman hesabıyla ölçülmesi akla uygunsa da böyle bir kıyaslama âdete aykırıdır. Bâkî'ye ait, "Kāmetin yâdına bir âh edeyim kim dûdu / Gülşen-i aşkına bir serv-i hırâmân olsun" beytinde sevgilinin boyunu hatırlayınca ah etmek, ayrıca gül bahçelerinde servilerin bulunması akla ve geleneğe uygundur; ancak ağızdan çıkınca göklere doğru yükselip giden buğunun bir duman gibi düşünülüp bahçede servi olarak bir yerde çakılı durup salınması gerçeğe aykırıdır.

Güzel bir nükte yahut latif bir söyleyişi ihtiva etmiyorsa gulüv türü mübalağa makbul sayılmaz. Nef'î'nin, "Erdi bir gāyete te'sîr-i hevâ kim bir mûr / Bir dem-i germ ile eyler yedi deryâyı serâb" beytinde görüldüğü gibi bir karıncanın nefesiyle denizleri kurutması akla uygun olmadığı için bu

beytin muhatapta bıraktığı etki pek hoş değildir; dolayısıyla beyitteki mübalağa gulüvvün makbul olmayan bir türü sayılır. Edep dairesini veya dinî sınırları aşan mübalağalar da gulüv cinsinden kabul edilmiştir. Öte yandan ihtiva ettiği nükte bakımından insanı hayrete düşüren gulüvler de vardır. Nedîm'in, "Güllü dîbâ giydin ammâ korkarım âzâr eder / Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni" beytinde böyle ince bir nükte mevcuttur. Çünkü ipekten incinmek hem akla hem göreneğe aykırıdır. Bununla birlikte bir şairin sevgilisine zarafet, nezaket ve narinlik yakıştırması ancak bu derece güzel olabilir. Belâgatçılar latife yollu yazılmış gulüv örneklerini de makbul saymıştır. Zâtî'nin, "Eyitti ol

perî bir gün düşüne girerim bir şeb / Sevincimden nice yıllar geçiptir görmedim uyku" beyti bu tür mübalağaya güzel bir örnektir. Uyuyabilse sevgilisini rüyasında görebilecek olan âşıkın sevinçten uykularının kaçması hoş bir nükte kabul edilir. Mübalağada maksadın tam olarak ifade edilmesi önemlidir. Bir sanatkâr, mübalağanın hangi türünü kullanırsa kullansın eğer maksadını güzel ve etkili biçimde ifade edebiliyorsa mübalağası başarılı sayılır. Buna göre sanatkâr, kendi heyecanını muhatabına duyurabildiği sürece mübalağayı gulüv derecesinde yapmış olsa da başarılıdır.

Divan şairleri geniş hayal dünyalarını anlatabilmek için sık sık mübalağaya başvurmuşlar, özellikle methiye, fahriye ve hicviye yazarken güzel mübalağa örnekleri ortaya koymuşlardır. Bu şairler içinde mübalağanın en makbul örneklerini övme, övünme ve yerme hususunda üstat kabul edilen Nef'î vermiştir. Nâmık Kemal'in tebliğ için "makbul", iğrâk için "mâkul", gulüv için "medhul" dediği meşhurdur. Şeyh Galib Nâbî'yi eleştirirken, "Hem bir dâhî bu kim ol sühan-sâz / İğrâkda mürg-ı pest-pervâz" diyerek onun mübalağa konusunda iğraktan öte geçemediğini, bunun da bir şair için eksiklik sayıldığını ima eder.

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1943), İstanbul 1984, s, 481; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 197; S.

Kemal Karaalioğlu, Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü, İstanbul 1962, s. 102; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 105-106; Necmeddin Şahiner, Edebî Sanatlar, İstanbul 1975, s. 29-30; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 447-449; M. Orhan Soysal, Edebî San'atlar ve Tanınması, İstanbul 1992, s. 64-66; İsa Kocakaplan, Açıklamalı Edebî Sanatlar, İstanbul 1992, s. 105-108; Numan Külekçi, Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar, Ankara 1993, s. 149-156; İskender Pala, Şairlerin Dilinden, İstanbul 1996, s. 226-231; a.mlf., Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 298; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 198-202; Turan Karataş, Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, Ankara 2004, s. 330-332; W. Heinrichs, "Mübālag̲h̲a", EI^{2} (İng.), VII, 277; "Mübalağa", TDEA, VI, 462-463.

İskender Pala

MÜBÂREE

(المبارءة)

Kadının evlilikten doğan malî hakları veya belirli bir hakkı karşılığında kocasıyla anlaşması suretiyle evliliğin sona erdirilmesi anlamında fıkıh terimi

(bk. MUHÂLEA).

MÜBÂREK

(المبارك)

Maddî ve mânevî açıdan hayır getirip artarak devam eden anlamında bir sıfat

(bk. BEREKET).

MÜBÂREK ALİ PAŞA

(bk. ALİ PAŞA MÜBÂREK).

MÜBÂREK es-SABÂH

(مبارك الصباح)

Osmanlılar’ın Küveyt kaymakamı

(bk. KÜVEYT).

MÜBÂREKİYYE

(المباركيّة)

İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık’ın (ö. 138/755-56 [?]) kölesi Mübârek’e nisbet edilen, İsmâil’in babasından önce öldüğünü ve imâmetin çocuklarına intikal ettiğini ileri süren fırka

(bk. İSMÂİLİYYE).

MÜBÂREKPÛRÎ

(المباركپوري)

Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî (1865-1935)

Hindistanlı hadis âlimi.

Hindistan'ın kuzey eyaleti Uttar Pradeş'e bağlı A'zamgarh şehrinin Mübârekpûr beldesinde doğdu. İslâm dünyasında Mübârekfûrî diye tanındı. İlk eğitimini babasından gördü; Urduca ve Farsça bazı risâleler okudu. Daha sonra Hüsâmeddin el-Mievî ve Selâmetullah el-Ceyracpûrî gibi âlimlerden Arapça, fıkıh, fıkıh usulü ve mantık dersleri aldı. Tahsilini tamamlamak için Gāzîpûr'daki (Uttar Pradeş) Çeşme-i Rahmet Medresesi'ne gitti; medresenin reisi Abdullah Gāzîpûrî'den beş yıl süreyle aklî ve naklî ilimleri okudu. Ardından hocasının teşvikiyle Delhi'ye, Hindistan'daki Ehl-i hadîs hareketinin kurucusu kabul edilen Nezîr Hüseyin'in yanına giderek ondan çeşitli eserler okudu ve bu eserlerle başka kaynakların rivayet ve tedrîs icâzetini aldı (1306 [1888] tarihli bu icâzeti Tuḥfetü'l-aḥveẕî'nin başında yayımlanmıştır: I, 3-4).

Tahsilini tamamladıktan sonra Mübârekpûr'a dönerek irşad ve tedrîs faaliyetine başladı. Burada kurduğu Dârütta'lîm adlı medresede ders okuttu, fetva verdi, vaaz ve irşadla meşgul oldu. Şöhreti kısa sürede yayıldı ve bölgede birçok medresenin kurulmasına öncülük etti. Gondabondihar'da açtığı Sirâcülulûm'da bir süre ders verdi. Azîmâbâdî'nin isteği üzerine onun yanına giderek ʿAvnü'l-maʿbûd adlı eserinin telifine yardımcı oldu (1902-1905). Hocası Abdullah Gāzîpûrî'nin davetiyle bir ara Ârre'deki Medrese-i Ahmediyye'de ders okuttu; ardından bir süre Kalküta'daki Dârü'l-Kur'ân ve's-sünne Medresesi'nde hocalık yaptı. Tedrîs hayatı boyunca pek çok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında Sîretü'l-İmâm el-Buḫârî'nin müellifi Abdüsselâm Mübârekpûrî, oğlu Ubeydullah er-Rahmânî, Berlin'de Arapça hocalığı yapan Muhammed b. Abdülkādir el-Merâkeşî ve Leknev'deki Nedvetü'l-ulemâ hocalarından Takıyyüddin el-Hilâlî gibi isimler yer alır.

Mübârekpûrî daha sonra doğduğu beldeye dönerek eser yazmakla meşgul oldu. Bu sebeple Suudi Arabistan hükümetinin Harem-i şerif'te, Hindistan'da ve Dârü'l-hadîsi'r-Rahmâniyye'de hadis dersleri vermesi için yaptığı teklifleri geri çevirdi. Mübârekpûrî, sadece telifle meşgul olduğu bu dönemde en önemli eseri olan Tuḥfetü'l-aḥveẕî'ye ağırlık verdi. Eserin yarısına geldiğinde gözlerini kaybettiyse de Delhi'ye gidip ameliyat oldu ve gözlerinin biri açıldı. Eserin geri kalan kısmını oğlu Ubeydullah Mübârekpûrî ile öğrencilerinden Abdüssamed Mübârekpûrî'nin yardımıyla tamamladı. 22 Ocak 1935'te vefat etti ve Mübârekpûr'da defnedildi.

Mübârekpûrî, XIX. yüzyılda özellikle taklitçi akımlara tepki olarak gelişen ve polemikçi bir hüviyet taşıyan Ehl-i hadîs hareketinin önemli simalarından biridir. Amelî konularda hiçbir mezhep imamına uymayan Mübârekpûrî itikadda Selefî bir yol takip etti. Tuḥfetü'l-aḥveẕî'de belli bir mezhebin görüşüne göre yorum yapmayarak hadislerle ilgili görüşler arasında tercihlerde bulundu. Diğer eserlerinde, özellikle Hanefî mezhebine bağlı Diyûbend ekolü mensuplarıyla ihtilâf halinde oldukları, namazda imamın arkasında Kur'an okuma ve köylerde cuma namazı kılma gibi konular ağırlıklı biçimde yer alır. Diğer taraftan dönemin Batılılaşmış aydınlarına, Seyyid Ahmed Han tarafından temsil edilen modernist harekete şiddetle karşı çıktı ve onlara reddiye yazdı. Ehl-i hadîs hareketinin şiddetli tepkilerine hedef olan Ehl-i Kur'ân hakkında ise Tuḥfetü'l-aḥveẕî'nin

mukaddimesinde bir bölüm ayırdığı, ancak ölümü sebebiyle bunu yazmaya fırsat bulamadığı kaydedilmektedir. Eserlerinde ilmî bir üslûp kullanmakla birlikte muhaliflerine karşı zaman zaman alaycı ifadeler sarfettiği, mensubu olduğu Ehl-i hadîs hareketini destekleme ve Hanefîler'i eleştirme konusunda aşırı gittiği belirtilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 243).

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-aḥveẕî şerḥu Câmiʿi't-Tirmiẕî. Eserin kaleme alınmasında müellifin çağdaşı bazı Hanefî âlimlerinin yazdığı Tirmizî şerhlerinin önemli rolü olmuştur. Bunlardan özellikle Enver Şah el-Keşmîrî'nin el-ʿArfü'ş-şeẕî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî'siyle İşfâkurrahmân el-Kandehlevî'nin eṭ-Ṭîbü'ş-şeẕî fî şerḥi't-Tirmiẕî adlı eserinin Tirmizî'nin kitabını Hanefî fıkhına tâbi bir eser haline çevirdiğini düşünen Mübârekpûrî kitabına mensubu olduğu Ehl-i hadîs hareketinin düşüncelerini yansıtmıştır (Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Terâcim-i ʿUlemâʾ-i Ḥadîs̱-i Hind, I,

402-403). Klasik hadis şerhleri tarzında kaleme alınan ve yazımı on dört yıl (1921-1935) süren şerhin sonundaki bir takrizden ilk cildin 1924'te basıldığı anlaşılmaktadır (Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, X, 531); daha sonra tamamı dört cilt olarak neşredilmiştir (Delhi 1935). Eserin ikinci baskısı iki ciltlik Muḳaddime'siyle birlikte on iki cilt halinde yapılmış olup (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Kahire 1964-1967) Mültan, Diyûbend, Beyrut ve Kahire neşirleri de vardır. Hindistan Ehl-i Hadîs Konferansı Ehl-i hadîs düşüncesini yaymak için eseri ücretsiz olarak dağıtmıştır (Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân, s. 189-190). 2. Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî. Eserde hadis tarihi ve hadis literatürü hakkında bilgi verildikten sonra Tirmizî'nin hayatı, çalışmaları, hadisçiliği ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in özellikleri anlatılmaktadır. Mübârekpûrî'nin, Keşfü'ẓ-ẓünûn'dan büyük ölçüde istifade ederek yazdığı Muḳaddime (Çakan, s. 166), vefatından sonra 1940 yılında (3. baskı, Beyrut 1404) öğrencilerinin gayretiyle yayımlanmış (Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî, II, 218-220), bu neşir Kahire baskısında iki cilt halinde yer almıştır. 3. Şifâʾü'l-ġilel fî şerḥi Kitâbi'l-ʿİlel. Tirmizî'nin Kitâbü'l-ʿİleli'ṣ-ṣaġīr'inin şerhi olan çalışma Tuḥfetü'l-aḥveẕî'nin son cildinin sonunda neşredilmiştir (X, 458-530). 4. İbkârü'l-minen fî tenḳīdi Âs̱âri's-sünen. Hindistanlı Hanefî âlimi Zahîr Ahsen en-Nîmevî'nin özellikle mezhepler arasında ihtilâflı olan ahkâm hadislerini toplamak ve Hanefî mezhebi açısından değerlendirmek üzere tasnif ettiği Âs̱ârü's-sünen adlı kitabını eleştirmek amacıyla Arapça olarak kaleme alınmıştır (Delhi 1338/1919; Laylpur 1388/1968). 5. İʿlâmü ehli'z-zemen tebṣıratü Âs̱âri's-sünen. Yine Âs̱ârü's-sünen'in tenkidi hakkında Urduca bir eser olup İbkârü'l-minen'in tercümesi olması da muhtemeldir (Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân, s. 54). 6. Nûrü'l-ebṣâr. Zahîr Ahsen Nîmevî'nin köylerde cuma namazının kılınmasının zaruri olmadığına dair Câmiʿu'l-âs̱âr fi'ḫtiṣâṣi'l-cumʿa bi'l-emṣâr adlı Urduca risâlesine cevap olarak yazılmış Urduca bir risâledir ve aynı konudaki diğer iki risâleyle birlikte yayımlanmıştır (Lahor 1978). Mübârekpûrî'nin bu eseri desteklemek için yazılmış Żiyâʾü'l-ebṣâr ve Tenvîrü'l-ebṣâr bi-teʾyîdi Nûri'l-ebṣâr adlı Urduca iki risâlesi daha vardır. 7. Taḥḳīḳu'l-kelâm fî vücûbi'l-ḳırâʾa ḫalfe'l-imâm. Hint alt kıtasında Hanefîler'le Ehl-i hadîs arasındaki en önemli ihtilâf konularından biri olan, cemaatle namaz kılarken imamın arkasında Kur'an okumanın farz olup olmadığına dair bu Urduca eserde müellif imamın arkasında Kur'an okumanın farz olduğunu söylemektedir (I, 1320/1902; II, 1335/1916, baskı

yeri yok; Mültan 1978). Hindistan Ehl-i Hadîs Konferansı bu eseri ücretsiz dağıtmıştır (a.g.e., s. 189-190). 8. el-Maḳāletü'l-ḥüsnâ fî sünniyyeti'l-muṣâfaḥa bi'l-yedi'l-yümnâ. Urduca bir risâle olup Vasiyyullah Muhammed Abbas tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Faysalâbâd 1402). 9. el-Ḳavlü's-sedîd fî mâ yeteʿallaḳu bi-tekbîrâti'l-ʿîd (Lahor 1968). 10. Kitâbü'l-Cenâʾiz. Urduca olan eserde cenaze ile ilgili hükümler geniş bir şekilde ele alınmıştır (Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî, II, 209-210). Müellifin Ḫayrü'l-mâʿûn fî menʿi'l-firâr mine'ṭ-ṭâʿûn adlı bir eseri daha vardır. Mübârekpûrî hocası Nezîr Hüseyin ile Abdullah Gāzîpûrî'nin fetvalarını bir araya getirmiş, Nezîr Hüseyin'in fetvaları Fetâvâ Neẕîriyye adıyla neşredilmiştir (I-II, Delhi, ts.). el-Vişâḥu'l-ibrîzî fî ḥükmi'd-devâʾi'l-İngilîzî adlı yayımlanmamış risâlesinden döneminin güncel problemleriyle de ilgilendiği anlaşılmaktadır. Onun yayımlanmamış veya tamamlanmamış Urduca başka risâleleri de zikredilmektedir (a.g.e., II, 210; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Terâcim-i ʿUlemâʾ-i Ḥadiṡ-i Hind, I, 406-407).

BİBLİYOGRAFYA

Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1986, I, 3-5; X, 531; a.mlf., Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1387/1967, I, 98-99; ayrıca bk. Abdüssemîʿ el-Mübârekfûrî'nin yazdığı biyografi, II, 189-220; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 242-243; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân meyn Ehl-i Ḥadîṡ ki ʿİlmî Ḫidmât (nşr. M. Hânif Yezdânî), Sahival 1391/1971, s. 51, 54-55, 132, 189-190; a.mlf., Terâcim-i ʿUlemâʾ-i Ḥadîṡ-i Hind, Lahor 1992, I, 401-407; Emîn Ahsen Islâhî, Mebâdi-i Tedebbür-i Ḥadîṡ, Lahor 1989, s. 13-14; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 1989, s. 165-166; İrşâdülhak Eserî, Pâk u Hind meyn ʿUlemâʾey Ehl-i Ḥadîṡ ki Ḫidmât-ı Ḥadîṡ, Faysalâbâd 1990, s. 112-114; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Veliyyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 218-222.

Mehmet Özşenel

MÜBÂŞERET

(المباشرة)

Haksız fiil ile zarar arasındaki doğrudan ilişki anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir işi üstlenip bizzat yapmak; bir şeyi diğerine bitiştirmek, iki insan teni birbirine temas etmek” gibi anlamlara gelen mübâşeret kelimesi, fıkıh terimi olarak haksız fiille zarar arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de aynı âyette (el-Bakara 2/187), biri ramazan gecelerinde kişinin eşiyle cinsel birleşmede bulunabileceğini, diğeri itikâf esnasında bu eylemin yasak olduğunu bildiren iki cümlede mübâşeret masdarından türeyen fiiller kullanılmıştır. Buna karşılık bazı hadislerde (meselâ bk. Buhârî, “Ṣavm”, 23) ve fıkıh kitaplarında mübâşeret kelimesine cimâ dışındaki cinsel amaçlı öpme ve sarılma gibi fiilleri belirtmek için yer verildiği görülür. Fıkıh literatüründe, özellikle tam ehliyetli olmayan kişinin kendi başına, yani kanunî temsilcisinin iznine gerek olmaksızın bazı hukukî işlemleri yapabilmesini belirtmek için de bu kelime sıkça kullanılır.

Haksız fiil sorumluluğundan söz edilebilmesi için bir zararın, bunu doğuran haksız bir fiilin ve bu fiille zarar arasında uygun bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunması gerekir. Bu ilişkiye günümüz hukuk dilinde “uygun illiyyet bağı” denilmektedir. Uygun illiyyet bağı İslâm hukuk doktrininde mübâşeret ve tesebbüb durumları ayırt edilerek ele alınır. Zarar insan fiilinin doğrudan etkisiyle meydana gelirse buna mübâşeret, dolaylı etkisiyle meydana gelirse tesebbüb adı verilir. Mübâşerette zarar verenin fiiliyle zarar arasında başka ihtiyarî bir fiil yoktur, bu durumda fâil mübâşir adını alır; tesebbübde ise zararlı sonuç, birincisi bulununca normal olarak diğerinin

de meydana geleceği iki âmilin etkisiyle oluşmaktadır, bu sebeple ilk âmilin fâiline mütesebbib denir. Mübâşeret ve tesebbüb kelimelerinin fıkıh literatüründe bu anlamda kullanılması V. (XI.) yüzyılda başlamış, VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yaygın birer terim haline gelmiştir (Yıldız, s. 51-54).

Fıkıh kitaplarında mübâşeret örneklerinin tesebbüb örneklerine göre az olması, mübâşeretin özel incelemeyi gerektirmeyecek ve fazla görüş ayrılığına yol açmayacak nitelikte olmasına bağlanabilir. Bu noktaya dikkat çeken Subhî Mahmesânî, Emile Tyan'ın Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman adlı doktora tezinde (Beyrouth 1926, s. 212) yer alan, mübâşeret durumunda tesebbübdekine göre sorumluluğun istisnaî olduğu iddiasını eleştirir; gerek cana ve can bütünlüğüne gerekse mala yönelik haksız fiillerle ilgili vâkıanın böyle bir tesbiti doğrulamadığı gibi fakihlerin de bu yönde bir ifadelerinin bulunmadığını belirtir (en-Naẓariyyetü'l-ʿamme, I, 182).

İslâm hukukunda benimsenen temel kural, mübâşeret durumunda sorumluluğun teşekkülü için kusur şartının aranmamasıdır. Mecelle'de bu kaide, "Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur" şeklinde ifade edilmiştir (md. 92). Buna göre silâhını çekip karşısındaki kimseyi öldüren, başkasına ait malı gasbeden, eksilten, ayıplı hale getiren veya yok eden kimse kusurlu olup olmadığına bakılmaksızın sorumlu sayılır. Yine uyuyan kimsenin ve temyiz kudretine sahip olmayanların mübâşereten vermiş oldukları zararlardan dolayı tazmin sorumluluğu doğar (Serahsî, XXVI, 185; Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 358). Buna karşılık Mecelle'de, "Mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz" denerek (md. 93) tesebbüb hallerinde tazmîn sorumluluğu için kusurlu olmanın şart olduğu ifade edilmiştir. Meselâ hukuka aykırı olarak yolda açılan kuyuya bunun varlığından haberi olmayan bir kimse düşüp zarar görse kuyuyu açan şahıs sorumlu olur. Bu olayda zararın illeti yani ona en yakın sebep düşme fiili olmakla birlikte sorumluluk bu illeti meydana getiren ve kusurlu bulunan kuyu kazma fiilinin fâiline aittir (Tesebbüb hallerinde sorumluluk için kusurlu olmanın mutlak bir şart sayılmaması gerektiği ve fıkıh eserlerinde yer alan konuya ilişkin ifadelerin tahlili hakkında bk. Yıldız, s. 160-167). Aynı şekilde yalancı şahitlerin tanıklığına binaen mahkûm olanın zarara uğramasında hâkim mübâşeret yoluyla etkili olduğu halde buna yol açan (mütesebbib) ve kusurlu olan şahitler sorumlu tutulur. Böyle bir olayda hükmü infaz eden görevliler de hâkimden farksızdır. İkrah, sihir veya hipnoz sonucu ihtiyarını kaybeden kişilerin fiiliyle meydana gelen zararlarda da mübâşir değil mütesebbib olan kişi sorumlu tutulur. Mübâşir ile mütesebbibin birleştiği olaylarda sorumluluk, sorumlu tutulmasına hükmedilebilecek bir kişi olması halinde kural olarak mübâşire yüklenir

(Mecelle, md. 90; kuralın istisnaları için bk. Subhî Mahmesânî, I, 189-193).

İlliyyet bağının uygunluğu hakkında fıkıh literatüründe yer alan tartışmalar, bu konudaki düşüncelerin uzunca bir tarihî süreçten geçtiğini ve değişik bakış açılarıyla ince tahliller yapıldığını göstermektedir. Bu çerçevede en belirgin görüş ayrılıklarından biri hayvanların hareketinin illiyyet bağına etkisi meselesinde ortaya çıkmıştır. Şöyle ki: Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve bir kısım Şâfiî hukukçusu, kafes veya ahır kapısının açılması örneğinde kuşun uçması ya da hayvanların kaçması sonucu zayi olmaları durumunda canlı varlıkların "ihtiyar" sahibi olduğu, dolayısıyla bunların fiilinin mütesebbibin fiiliyle zarar arasındaki illiyyet bağını keseceği tezinden hareketle kapıyı açanın sorumlu tutulamayacağını ileri sürerken Mâlik b. Enes, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel ve onlara katılan hukukçular, belirtilen örneklerde canlı varlıkların serbest kaldıklarında tabiatları icabı uçtuğu veya kaçtığı gerekçesiyle mütesebbibin tazminle yükümlü olacağını savunmuşlardır. Onlara göre içinde sıvı yağ bulunan tulumu delme örneğiyle bu olay arasında fark yoktur; tulumu delenin tulumla birlikte yağı da tazmin etmesi gerektiği gibi ahır kapısını veya kafesi açan kusurlu kişinin de tazminle sorumlu tutulması gerekir. İlliyyet bağının uygun bir şekilde oluşması konusunda birinci görüştekilerin tereddütlerini yaşadığı anlaşılan bazı Şâfiîler ise bu meselede hayvanların hemen çıkıp zayi olmasıyla bir müddet bekledikten sonra çıkıp zayi olması durumlarını ayırt etmek ve kapıyı açanı ancak ikinci durumda sorumlu tutmak gerektiği kanaatindedir (Süleyman Muhammed Ahmed, s. 358-361). İlk görüş, zararın müsebbibi belli ve sorumlu tutulabilecek nitelikte bir kimse olduğu halde mağduru zararıyla baş başa bıraktığı ve bunun hakkaniyet ilkesiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Gerek mübâşeret gerekse tesebbüb hallerinde fâilin zarardan sorumlu tutulabilmesi için illiyyet bağını kesen sebeplerin bulunmaması gerekir. Bunlardan mücbir sebep ister kasırga, zelzele, sel gibi tabii olsun ister eşkıya baskını gibi beşerî olsun illiyet bağı uygunluğunu ortadan kaldırabilir (Serahsî, XI, 50; XV, 80, 81). Zarar görenin fiili de illiyyet bağını kesebilir. Meselâ girilmesi yasak inşaat alanına giren ve yukarıdan atılan malzemenin üzerine düşmesi neticesinde zarar gören kimse, o nesneyi atanın mübâşeret halindeki fiiliyle zarar arasındaki illiyyet bağını kendi fiiliyle kesmiş sayılır. Yaya kaldırımında yürüyen kişinin başkası

tarafından araç yoluna itilmesi üzerine bir araç tarafından çarpılması durumunda ise sürücünün mübâşeret halindeki fiiliyle zarar arasındaki illiyyet bağı üçüncü şahsın fiiliyle kesilmiş olur (ayrıca bk. DAMÂN; İŞTİRAK; İTLÂF).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bşr" md.; Buhârî, "Ṣavm", 23; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 306-307; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VII, 208-212; XII, 83, 126; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 65, 123; IV, 118-122; XI, 50-55; XV, 80, 81; XXVI, 185; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VII, 164-168, 239, 271-278; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. M. M. Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız), Kahire 1420/2000, I, 310, 335, 406; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1992, V, 375, 449, 450; IX, 322, 331-334, 358, 565-578; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. M. Revvâs Kal'acî), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 344, 376; IV, 27-32; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1994, IV, 253; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 110, 430, 431, 452, 522; II, 278; IV, 83; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 132; VIII, 7; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 592-612; Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî, Mecmaʿu'ḍ-ḍamânât, Kahire 1308, s. 146-154; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 190-200; Mecelle, md. 90, 92, 93; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿamme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 165-193; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982, s. 26-45, 188-204; M. Fevzî Feyzullah, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'l-ʿâm, Küveyt 1983, s. 97-106; Süleyman Muhammed Ahmed, Ḍamânü'l-mütlefât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1985, s. 206-207, 349-400; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fiʿlu'ḍ-ḍâr ve'ḍ-ḍamân fîh, Dımaşk 1988, s. 73-93; M. Ahmed Sirâc, Ḍamânü'l-ʿudvân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1993, s. 239-256; Abdüsselâm et-Tuncî, Müʾessesetü'l-mesʿûliyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Trablus 1423/1994, s. 145-154; Fikret Eren, Borçlar Hukuku, İstanbul 1994, II, 55, 56, 60-63, 82, 94, 96, 97; Mehmet Akif Aydın, İslâm ve Osmanlı

Hukuku Araştırmaları, İstanbul 1996, s. 83-85, 102-108; Kemal Yıldız, İslâm Sorumluluk Hukuku / Akit Dışı Sorumluluk, İstanbul 2005, s. 51-54, 69-90, 160-167; "Sebeb", Mv.F, XXIV, 144-147; "Mübâşeret", a.e., XXXVI, 52-53; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1719-1721.

Kemal Yıldız

MÜBDİ’

(المبدئ)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bir işe başlamak, bir işi diğerlerinden önce yapmak; yaratmak” mânalarındaki bed’ kökünün “yaratmak” anlamındaki ibdâ’ masdarından türemiş bir sıfat olan mübdi’ “modeli ve örneği olmaksızın ibtidâen yaratan” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “bdʾe” md.). Râgıb el-İsfahânî, mübdi’ ile onun alternatifini teşkil eden muîde “nesne ve olayların başlangıç ve bitiminde sebep fonksiyonu icra eden varlık” mânasını vermiştir (el-Müfredât, “bdʾe” md.). Bu durumda İsfahânî bitimi ikinci var oluşun başlangıcı saymıştır (krş. Lisânü’l-ʿArab, “ʿavd [eʿâde]” md.). Allah’a nisbet edilen bed’ veya ibdâ’ kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yer aldığı âyetlerin çoğunda ve doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listesinde muîd isminin masdar olan iâde kavramıyla birlikte kullanılmıştır. Sözlükte “geri dönmek” mânasındaki avd (avdet) kökünün “tekrar etmek, ikinci defa başlamak” anlamına gelen iâde kalıbından türemiş bir sıfat olan muîd “tekrar eden” demektir. Zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğinde “yaratmayı tekrarlayan, tekrar yaratan” mânasını taşır (a.g.e., a.y.).

Kur’ân-ı Kerîm’de mübdi’ ve muîd kelimeleri geçmemektedir. Allah’a nisbet edilişlerinde aynı mânaya gelen bed’ ve ibdâ’ masdarlarından türemiş mâzi ve muzâri sîgaları on bir âyette zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir. Bunların dokuzunda ilk yaratmayı anlatan bed’ veya ibdâ’ kavramıyla birlikte iâde kavramı da yer almış, bir âyette “yeniden yaratma” anlamı başka kelimelerle ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʾe” md.). İâde kavramı da on altı âyette Allah’a nisbet edilmiştir (a.g.e., “ʿavd” md.). Bu âyetler genellikle Allah’ın varlığını, birliğini, evreni yaratıp yönettiğini dile getiren, insana lutfettiği sayısız nimetleri hatırlatıp onun tabiat içindeki üstün konumuna ve dolayısıyla sorumluluğuna dikkat çeken açıklamalar içermekte, dünya hayatının mâna ve önemine temas etmekle birlikte Allah’tan gelen nefha ile vücut bulan insan varlığının fâni dünya hayatıyla sınırlı olmayıp ikinci ve ebedî hayata kavuşacağına vurgu

yapmaktadır. “Yaratmayı ilkin başlatan, sonra onu tekrar eden yalnızca O’dur. Bu O’nun için pek kolaydır” meâlindeki âyette (er-Rûm 30/27) “pek kolay” söyleminin “daha kolay” mânasına da gelebileceğine dikkat çeken Mâtürîdî, buradaki kolaylık-güçlük nisbetinin zât-ı ilâhiyyeye değil insanın idrakine yönelik olduğunu belirtmiştir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 563a; krş. Taberî, XXI, 43-45).

Allah’a nisbet edilen bed’ ve iâde kavramları tefsirlerle esmâ-i hüsnâya dair eserlerde genellikle “ilkin yaratmak ve âhirette yaratmayı tekrarlamak” mânasına alınmış veya yaratmanın konusu hakkında herhangi bir belirleme cihetine gidilmemiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğer bazı müfessirlerin temas ettiği gibi bu tür âyetlerin muhatapları olan putperestlerin esasen âhiretin varlığını kabul etmediğine dikkat çekerek kendilerine karşı Allah’ın buna muktedir olmasıyla istidlâlde bulunmanın bir yararı olmayacağını belirtmiştir. Mâtürîdî’nin kanaatine göre bu tür âyetlerde yer alan bed’ ile (ibdâ’) iade kavramları hem tabiatı yönetmesi sırasında Cenâb-ı Hakk’ın yaratmayı sürekli tekrar etmesi, hem de kıyametin kopacağı zamanda insanları tekrar canlandırması anlamına gelir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 325a). Kur’an’da bed’ ile iadenin birlikte zikredildiği yerlerin çoğunda söz bağlamının âhiret hayatıyla ilgili olmadığı görülür (Yûnus 10/34; en-Neml 27/64; el-Ankebût 29/19; er-Rûm 30/27; el-Burûc 85/13). Tabiatta her şey sürekli bir değişim içinde olup ilâhî sıfatların tecellîleri sonucu dâimî bir yaratma ve yok etme mekanizmasına tâbidir.

Mübdi’ ve muîd hem İbn Mâce’nin (“Duʿâʾ”, 10) hem Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almış (“Daʿavât”, 82), ayrıca bed’ ve iade kavramları çeşitli hadislerde Allah’a nisbet edilmiştir (Müsned, III, 221, 285; IV, 287; İbn Mâce, “Zühd”, 38; Tirmizî, “Tefsîr”, 3/19, 18/5, “Cehennem”, 10). Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği kutsî bir hadiste Cenâb-ı Hak şöyle buyurur: “İnsanoğlu beni yalanlamış, ancak buna hakkı yoktur; bana dil uzatmış, buna da hakkı yoktur. Onun beni yalanlaması, ‘Allah beni yarattı fakat tekrar diriltecek değildir’ şeklindeki beyanından ibarettir. Halbuki yaratmayı ilkin gerçekleştirmek onu tekrar etmekten daha zordur. İnsan ayrıca evlât edindiğimi ileri sürmüştür. Ben bir ve tekim, kimseye muhtaç değilim, herkes bana muhtaçtır; ne doğurdum ne doğuruldum; kimse benim dengim değildir” (Müsned, II, 37, 350-351, 393-394; Buhârî, “Tefsîr”, 112/1-2; Nesâî, “Cenâʾiz”, 117).

Kuşeyrî, mübdi’ ve muîd isimlerinin yaygın mânalarına temas ettikten sonra Cenâb-ı Hakk’ın kullarına yönelik lutuf ve ihsanlarını tekrar tekrar yaratmasını da bu iki ismin muhtevası içinde mütalaa etmiştir. Bu suretle Mâtürîdî’nin anlayışına yaklaşmıştır. Kuşeyrî ayrıca geçmiş mutlu günlerin Allah tarafından iade edilmesi hususunun nimetleri içinde yer alabileceği ihtimaline yer vermiş, fakat âriflerin bunu mümkün görmediğini belirterek şöyle demiştir: “Aslında Hakk’ın seçkin kulları geçmiş dünyevî mutluluklarına bir daha dönemeyecektir. Ancak şu bilinmelidir ki özlem ve üzüntülerle geçen zamanlar mutlu günlerden daha değerlidir. Çünkü kişiyi Allah’a yaklaştıran bu müstesna zamanlar Allah’ın kulları üzerindeki bir hakkıdır. Unutulmamalıdır ki O, kendisi uğrunda kalbi kırık olanlarla beraberdir” (et-Taḥbîr, s. 74-75; bk. Abdurrahman el-Hût, s. 92). Gazzâlî, her iki isme de “mûcit” mânası verdikten sonra yaratmanın (îcâd) bir modele bağlı olmayarak gerçekleşmesi halinde ibdâ’, modele bağlı olduğu takdirde iâde diye ifade edileceğini söyler (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 142). Allah’ın kâinata yönelik isimleri içinde yer alan mübdi’ bazı farklarla yaratma kavramında birleştiği bâri’ ve hâliḳ, muîd de bâis (ölümden sonra dirilten) ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunur. “Can veren” mânasındaki muhyî ise her iki ismin içeriğiyle ilgili görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bdʾe” md.; Lisânü’l-ʿArab, “bdʾe”, “ʿavd [eʿâde]” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʾe”, “ʿavd” md.leri; Müsned, II, 37, 350-351, 393-394; III, 221, 285; IV, 287; Buhârî, “Tefsîr”, 112/1-2; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10, “Zühd”, 38; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Tefsîr”, 3/19, 18/5, “Cehennem”, 10; Nesâî, “Cenâʾiz”, 117; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XI, 150-151; XXI, 43-45; Zeccâc, Tefsîrü esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 56; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 325a, 563a; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 54-55; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 196; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 165a-166a,

175a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 74-75; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 142; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 346; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XVII, 92-93; Abdurrahman el-Hût, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1418/1997, s. 92; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2713-2716.

Bekir Topaloğlu

el-MÜBDİ‘

(المبدع)

Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin Hanbelî fıkhına dair el-Muḳniʿ adlı eseri üzerine Burhâneddin İbn Müflih’in (ö. 884/1479) yazdığı şerh

(bk. el-MUKNİ‘).

MÜBERRED

(المبرّد)

Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Tercih edilen rivayete göre Zilhicce 210’da (Mart 826) Basra’da doğdu (Sîrâfî, s. 107). Yemen’den kuzeye göç eden Ezd kabilesinin Yukarı Hicaz’da yerleşen Sümâle koluna mensuptur. Babası Basra’da tapu işlerinde görevli bir memurdu (a.g.e., a.y.). “Soğutulmuş” anlamındaki “Müberred” lakabının, hocası Ebû Osman el-Mâzinî’nin sorularına gönüle serinlik veren isabetli cevaplar vermesi sebebiyle Mâzinî’nin, “Sen müberridsin” şeklindeki sözünden ortaya çıktığı, ancak bu kelimenin, kendisini çekemeyenler ve Kûfe mektebi mensupları tarafından alay etmek amacıyla “müberred” şekline dönüştürüldüğü kaydedilir (Yâkūt, XIX, 111-112). Bu hususta başka rivayetler de vardır (İbn Abdürabbih, VI, 77-78; Yağmûrî, s. 324; EI² [Fr.], VII, 281). Kendisine “Müberred” denilmesinden rahatsız olduğu belirtilir.

İlk tahsilini Basra’da yaptı. On beş yaşında iken Ebû Ömer el-Cermî’den Kitâbü Sîbeveyhi’yi okumaya başladı, hocasının vefatı üzerine eseri Mâzinî’den tamamladı. Kitâbü Sîbeveyhi’nin eleştirisine dair Mesâʾilü’l-ġalaṭ’ını bu devrede kaleme aldı. Mâzinî’den ders aldığı sırada Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin derslerine de devam ediyordu. İbn Âişe’den hadis, ensâb ve ahbâr, Muhammed b. Ubeydullah el-Utbî’den şiir ve tarih alanlarında faydalandı. Câhiz’le ilgisini vefatına kadar sürdürdü; ondan şiir, hikemiyat, bedevîlere ve tarihî şahsiyetlere dair ahbâr rivayet etti. Ebü’l-Fazl er-Riyâşî’den de Asmaî’den yaptığı dil, tarih ve şiirle ilgili rivayetlerini topladı. Üstün zekâ, hâfıza, anlayış ve muhakeme gücü sayesinde küçük yaşta lugat ve nahiv sahalarındaki geniş bilgisini etrafına kabul ettirdi ve ünü kısa zamanda Basra dışına yayıldı. Vâsıḳ-Billâh devrinde Sâmerrâ’ya davet edildi, orada bir yandan Vezir Fâzıl b. Mervân’ın muhasebe işlerini

yürütürken bir yandan da Abdullah b. Muhammed et-Tevvezî, İbrâhim b. Süfyân ez-Ziyâdî, şair Cerîr'in torunu Umâre b. Akīl, Abdüssamed b. Muazzel, Muhammed b. Hişâm es-Sa'dî'den sarf, nahiv, lugat, şiir, ahbâr ve edebiyat alanlarında faydalandı. 244 (858) ve 246 (860) yıllarında Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed ile veziri Feth b. Hâkān el-Fârisî'den aldığı davetle tekrar Sâmerrâ'ya giderek sarayda düzenlenen ilmî ve edebî münazaralara katıldı, gösterdiği üstün başarı sebebiyle zengin hediyelere nâil oldu. Di'bil, Buhtürî ve Ebü'l-Anbes Muhammed b. İshak es-Saymerî gibi şairlerle tanışması da bu sırada gerçekleşti.

247 (861) yılında Mütevekkil-Alellah ile veziri Feth b. Hâkān'ın öldürülmesi yüzünden yardım ve ihsanların kesilmesi üzerine Sâmerrâ'dan ayrılıp Bağdat'a gitti. Kûfe mektebinin lideri olan rakibi Sa'leb'le karşılaşması ve ilk münazarası bu sırada cereyan etti. Kısa zamanda onun etrafında büyük bir öğrenci ve dinleyici kitlesinin toplandığını gören Sa'leb, öğrencileri Zeccâc ile İbnü'l-Hayyât'ı göndererek ders halkasını dağıtmalarını istedi. Zeccâc, sorduğu sorulara ikna edici cevaplar alınca bir daha Sa'leb'in yanına dönmedi ve Müberred'in derslerine devam etti. Sa'leb'in diğer öğrencilerinin birçoğu da hocalarını terkedip Müberred'in yanına gitti. Müberred Kitâbü Sîbeveyhi'yi okutup müşkillerini çözmekte tek otorite haline geldi. Çeşitli ilim dallarında birçok öğrenci yetiştirdi. Veşşâ, Sa'leb'in damadı Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî, İbnü'l-Mu'tez, İbn Vel-lâd, İbn Keysân, Zeccâc, Ahfeş el-Asgar, İbnü's-Serrâc, İbn Şukayr, İbnü'l-Hayyât, Niftâveyh, Ebû Bekir es-Sûlî, İsmâil b. Muhammed es-Saffâr, İbn Dürüsteveyh ve kendi damadı Muhammed b. Ca'fer es-Saydalânî bunlardan bazılarıdır.

Müberred, Bağdat'ta emîr ve vezirlerden, özellikle Bağdat Valisi Muhammed b. Abdullah b. Tâhir ile kardeşi Ubeydullah'tan saygı gördü, bunların ihsanlarına nâil oldu. Sa'leb'le yaptığı tartışmalarda güzel konuşması, nüktedanlığı, hazırcevaplılığı ve şairane tabiatıyla lehine bir atmosfer oluşturduğu kaydedilir (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 114; Kemâleddin el-Enbârî, s. 164-165; Yâkūt, XIX, 113 vd., 118 vd., 120). Bu tartışmalar camilerle meydanlarda herkesin gözü önünde cereyan ettiği gibi emîr ve vezirlerin konaklarında da düzenleniyordu. Vali bu meclislerin ardından Sa'leb'i oğluna, Müberred'i de kendine hoca tayin etti. Aralarındaki tartışmalara rağmen iki âlim arasında husumet yoktu.

Müberred, Kûfeliler'in en âliminin Sa'leb olduğunu söyleyerek ona iltifat ederdi. Kendisi vefat edince de Sa'leb onun için mersiye yazmıştır (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 119-120). Zeccâc ile İbn Dürüsteveyh Müberred'i, Ebû Bekir el-Enbârî ile İbn Fâris Sa'leb'i savunmuş, her biri bu konuda eser yazmıştır. 28 Zilhicce 286 (4 Ocak 900) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Müberred, Bâbülkûfe semtindeki mezarlığa defnedildi. Ölüm yılı 285 (899) olarak da kaydedilir. Müberred nüktedan, espri ve fıkralardan zevk alan, hoşsohbet, zekâ ve hâfızası güçlü bir şahsiyet olarak tanıtılır (Sîrâfî, s. 98-101; Kemâleddin el-Enbârî, s. 164-170). Başta İbnü'r-Rûmî olmak üzere Buhtürî, İbnü'l-Allâf ve Ahmed b. Abdüsselâm gibi çağdaşı şairler kendisi için methiye ve mersiye yazmıştır.

Basra dil mektebinin Sîbeveyhi'den sonra ikinci otoritesi olan Müberred, Arap grameri ve edebiyatıyla ilgili özgün görüşler ortaya koymuştur. Onun gramerdeki yöntemi âmiller ve mâmuller taksimine göre semâ, kıyas, ayrıca sebeplerin açıklanmasına (ta'lîl) dayalı tanımlamalar yoluyla konuların açıklığa kavuşturulmasından ibarettir. Müberred, bir dil kuralının veya bir ifadenin doğru veya yanlış olduğunu belirlemede daima kıyasın hakemliğine başvurmakla birlikte kıyası hiçbir zaman semâın önüne geçirmez. Gerek semâ gerek kıyasta yaygın kullanımı esas alır, ona aykırı olan ve nahiv kaidelerine uymayan şâz kıraatleri reddederdi. Arap alfabesinin yirmi sekizinin muayyen şekilleri olan, yedisinin ise işaretlerle gösterilen otuz beş harfinin bulunduğunu söylerdi. Belâgata dair ilk müstakil eseri Müberred yazmıştır. İlk defa el-Kâmil'inde teşbih konusuna geniş bir bölüm ayırarak edebî değerleri açısından taksim ettiği bazı türlerini zengin örneklerle açıklamıştır. Aynı şekilde kinayeyi üçe ayırarak izah etmiş, leff ü neşr tabirini ilk defa o kullanmıştır. Haber çeşitleri, îcâz, lafız ve mâna ta'kīdi, istiare, iltifat, aklî ve mürsel mecazlar, kalb, tecrid ve murâat-ı nazîr gibi belâgat türlerini örnekleriyle açıklamıştır (el-Kâmil, I, 28, 135; II, 56; III, 22, 410; el-Belâğa, neşredenin girişi, s. 52). Onun şiir eleştirileri özellikle anlama yönelik olup birçok kişinin makbul gördüğü bazı şiirleri aşırı mübalağa vb. sebeplerle beğenmezdi.

Eserleri. Çoğu dil ve edebiyata dair olan altmış kadar kitap ve risâlesinden az bir

kısmı zamanımıza intikal etmiştir. 1. el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luġa ve'l-edeb ve'n-naḥv ve't-taṣrîf). Müberred'in en meşhur eseri olup Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'i ve Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'siyle birlikte klasik Arap edebiyatının dört temel eserini teşkil eder. İslâm medeniyetinde gelişen şehir hayatının bir tezahürü olarak sosyal ilişkilerde zarafet şeklindeki edep telakkisinin en üst düzeyde ifadesi Câhiz'in eserlerinde görüldüğü gibi, Arap dilinin bütün inceliklerine vâkıf olma biçimindeki edep telakkisinin yansıması da onun öğrencileri olan İbn Kuteybe ile Müberred'in eserlerinde görülür. Öğrencisi Ahfeş el-Asgar'ın şerh, ilâve ve düzenlemesiyle günümüze ulaşan eser elli dokuz (veya altmış bir) bölüm olup âyet, hadis, hutbe, mev'iza, mesel, kıssa ve hikemiyatla çoğu kadîm şiirden seçmeler, lugat, gramer ve tarihî bilgi bakımından önemli açıklama ve değerlendirmeleri kapsar. Câhiz gibi okuyucunun ilgisini canlı tutmak için ciddi konuların arasına eğlendirici hikâye, fıkra, haber ve şiirleri ustalıkla yerleştirdiği, zaman zaman dil ve edebiyat konularından ayrılarak fıkıh, tefsir ve kelâm meselelerine daldığı görülür. Hâricîler'in ilginç şiir, hutbe, söz ve haberlerine dair verdiği sağlam bilgiler eserde geniş yer işgal eder (III, 1077-1360). Osman Reşer (Oskar Rescher) bunlarla ilgili bölümü Almanca'ya çevirerek yayımlamıştır (Die Kharidschiten kapital aus dem Kâmil [nach der Ausgabe William Wright's] ein Specimen der älteren arabischen Adab-Litteratur, Stuttgart 1922). Aynı bölüm el-Kâmil-Bâbü'l-Ḫavâric adıyla Dımaşk'ta neşredilmiştir (ts. [Menşûrâtü Dâri'l-hikme]). Eser hakkında Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın isabetli ve Ahfeş es-Sagīr'in kısmen isabetli eleştirilerinin olduğu kaydedilir. Ali b. Hamza el-Basrî eleştirisine yer verdiği eserler arasında el-Kâmil'deki lugat, şiir ve tarihî mâlûmata dair 109 tenkit yöneltmiş, fakat bunların bir kısmı isabetsiz görülmüştür (el-Muḳteḍab, neşredenin girişi, I, 57-59; M. Abdülhâlik Uzayme, s. 153-161). Muâfâ en-Nehrevânî, müellifi ve eserini takdir etmekle birlikte el-Kâmil'de yer alan haber ve kıssaların çoğunun senetsiz olduğunu söylemiş, bu sebeple seçilen isme uygun sayılmadığını belirtmiştir (el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥi'l-kâfî, I, 161-162). el-Kâmil üzerinde şerh, şiirlerin açıklanması, özetleme, yeniden düzenleme ve taklid şeklinde birçok çalışma yapılmıştır (el-Kâmil, neşredenin önsözü, I, 18-19). İlk defa Wilhelm Wright tarafından neşredilen eserin (I-II, Leipzig 1862-1864) daha sonra çok sayıda baskısı yapılmıştır (İstanbul 1286, Kahire 1308, 1313, 1323, 1324, 1339, 1347, 1355, nşr. Zekî Mübârek, Kahire 1355; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, I-III, Kahire 1356 [III. cilt fihrist olup Seyyid

Muhammed Kîlânî tarafından hazırlanmıştır, Kahire 1376/1956]; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim - Seyyid Şehâte, Kahire 1376/1956; nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, I-IV, Beyrut 1406/1986 [IV. cilt fihrist]). 2. el-Muḳteḍab. Kitâbü Sîbeveyhi'den sonra Arap gramerinin en önemli eseri olup grameri anlaşılır bir üslûpla anlatan ilk kitaptır. Ancak eserin "zındık" diye tanıtılan İbnü'r-Râvendî'nin rivayetiyle intikal etmesi tanınıp istifade edilmesini engellemiştir (Kemâleddin el-Enbârî, s. 169; Yâkūt, XIX, 121). Kitâbü Sîbeveyhi'nin daha önce tanınması, Müberred'in gramer konularında aklî istidlâle ağırlık vermesi gibi sebepler de eserin yaygınlaşmasını önlemiştir (Hadîce el-Hadîsî, s. 291-292). Temel kaynağı Kitâbü Sîbeveyhi olan, onu eleştirmek ve tamamlamak için telif edildiği belirtilen kitapta konuları daha iyi belirten ve Sîbeveyhi'ninkilere göre daha kısa olan orijinal terimler kullanılmıştır. Sarf ve fonetikle ilgili meseleler Kitâbü Sîbeveyhi'de müstakil bölümlerde bir araya toplanmışken el-Muḳteḍab'da dağınık halde ele alınmıştır. 373'ünü Kitâbü Sîbeveyhi'den iktibas ettiği 500 kadar âyeti şâhid olarak kullanmış, bazı âyetlerde ayrıntılı yorumlara yer vermiş, kıraat farklarına temas etmiştir. 380'i Kitâbü Sîbeveyhi'den alınmış, şâhid olarak kullanılan 521 şiir parçasının çoğunun şairi açıklanmamıştır. İbn Dürüsteveyh, Rummânî ve Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş'in eser üzerine şerhleri zamanımıza intikal etmemiş, Saîd b. Saîd el-Fârikī'nin Tefsîrü'l-mesâʾili'l-müşkile fî evveli'l-Muḳteḍab'ı (Taʿlîḳa ʿalâ evâʾili'l-Muḳteḍab fi'n-naḥv) yayımlanmıştır (nşr. Semîr Ahmed Ma'lûf, Kahire 1993). Emîn Ali Seyyid, el-Muḳteḍab li'l-Müberred adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1960, Külliyyetü'l-ulûm, Kahire). el-Muḳteḍab'ı Muhammed Abdülhâliḳ Udayme mukaddime ve ayrıntılı bir indeksle birlikte neşretmiştir (I-IV, Beyrut 1384-1389/1964-1969). 3. el-Fâżıl ve'l-mefżûl. On beş bölümden oluşan eser, bir konudaki nazım ve nesir ürünlerinden üstün olanlarla olmayanların açıklanması amacıyla yazılmış olup şiirin faziletine dair bir mukaddimeyle başlar. Cimrilik-cömertlik, gençlik-ihtiyarlık, haset, fesahat, güzellik, hilim, şükür gibi konulara dair âyet, hadis, sahâbe sözü, emsal, şiir, hikâye, haber, kıssa, mev'iza, methiye, mersiye ve bunların lugat, gramer, i'rab yönlerinden açıklamalarını kapsar. Kitapta Emevî devrinden bazı anekdotlarla Tevvezî, Mâzinî ve Riyâşî gibi üstatlarından nakillere de yer verilmiştir. Eser Abdülazîz el-Meymenî tarafından el-Fâżıl adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1372/1953, 1375/1956, 1995). Ebü'l-Hasan Abdullah el-Hatîb, el-Müberred ve dirâsetü kitâbihi'l-Fâżıl ismiyle bir eser yazmıştır (Kahire 1985). 4. et-Teʿâzî ve'l-merâs̱î.

Müellifin yakın dostu Mâlikî kadısı İsmâil b. İshak el-Ezdî'nin vefatı dolayısıyla 282'de (896) yazılan eser, el-Kâmil'inin sonunda yer alan ilgili bölüme daha ziyade kadîm şairlerden yapılan ilâvelerle meydana getirilmiştir. Esere tâziye ve mersiye ile ilgili kaside, kıta ve beyitler alınmış, bunlar hakkında açıklamalar yapılmış, yer yer tarihî bilgiler verilmiştir (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1965; nşr. Muhammed ed-Dîbâcî, Dımaşk 1396/1976; Beyrut 1412/1992). 5. el-Belâġa. Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh'ın oğlu Ahmed'in şiirin belâgatının mı yoksa nesrin belâgatının mı daha üstün olduğu şeklindeki sorusuna cevap olarak yazılan eser belâgat konusunda ilk müstakil teliftir. Kitapta belâgatın tarifi, beliğ sözün şartları ve nitelikleri, bir konudaki manzum ve mensur sözlerin belâgat açısından değerlendirilmesi, bazı âyetlerle şiirlerin belâğī değeri mukayeselerle açıklanmıştır. Eseri ilk defa Gustave Edmund Von Grunebaum ("al-Mubarrad's Epistle ou Poetry and Prose", Orientalia, nova series, X [1941], s. 372-382), daha sonra Ramazan Abdüttevvâb ("el-Belâga li'l-Müberred", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü ʿAyn Şems, IX [Kahire 1964], s. 41-114; Kahire 1965) ve Muhtâreddin Ahmed (Aligarh 1968) yayımlamıştır. 6. el-Müẕekker ve'l-müʾenneṡ. Muhtevasında el-Muḳteḍab'a atıflar bulunduğu için ondan sonra yazıldığı anlaşılan eserde müzekker ve müenneslerle ilgili çeşitli konular yanında sûre, kabile, ülke ve yer adlarından dişil olanlar, bazı dişil sarf kalıpları gibi hususlarla ilgili meseleler âyet ve şiirlerden şahidleriyle izah edilmiştir. Eser Ramazan Abdüttevvâb - Selâhaddin el-Hâdî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1970). 7. el-Ḳavâfî ve me'şteḳḳat elḳābühâ minh. Ferrâ'nın aynı konudaki eserinden yararlanıldığı anlaşılan bu çalışmada kafiyeyle ilgili terimler, kafiyenin çeşitleri örneklerle açıklanmıştır. Kitabı Ramazan Abdüttevvâb yayımlamıştır (Kahire 1972). 8. Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd

(nşr. Abdülazîz el-Meymenî, Kahire 1350/1931; nşr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Küveyt 1409/1989; nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dımaşk 1411/1991). 9. Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥṭân. Araplar'ın soy bilimine dair en eski eserlerden olup İbn Hazm'ın el-Ensâb'ının temel kaynaklarındandır (nşr. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî, Kahire 1354/1936). 10. Risâle fî aʿcâzi ebyât tüġnî fi't-temṡîl ʿan ṣudûrihâ. Câhiliye ve ilk İslâm dönemi şairlerine ait olan ve çoğu nahiv şahidi konumunda bulunan seksen dört meşhur beytin son mısralarının (acüz /

a‘câz) açıklamasıdır (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü’l-mahṭûṭât, I, Kahire 1371/1951, s. 161-173). 11. er-Ravża. Müberred’den az önce yaşayan veya onunla çağdaş olan muhdes şairlerden seçmelerle onların bazı haber, hikâye ve anekdotlarına dairdir. el-Eġānî’den Ḫizânetü’l-edeb’e kadar birçok kitapta kendisinden iktibasların yapıldığı eserin yazma nüshasının Abdülazîz el-Meymenî’nin özel kitaplığında bulunduğu kaydedilir. Abdülkerîm Habîb bu iktibasların bir kısmını bir araya getirmiştir (“er-Ravża li’l-Müberred taḳdîm ve nuṣûṣ”, MMMA, XXXVI/1-2 [Kahire 1414/1993], s. 153-202). 12. er-Red ʿalâ Sîbeveyhi (Mesâʾilü’l-ġalaṭ). İ‘rab, istişhâd, âmiller, rivayet ve terimlerle ilgili olarak 131 meselede Kitâbü Sîbeveyhi’ye yöneltilmiş eleştirilerden meydana gelmiş olup el-Muḳteḍab’ın girişinde zikredilmiştir (I, 89 vd.). Ancak müellif, genç yaşta yazdığı bu eleştirilerin bir kısmından daha sonra vazgeçmiş ve Sîbeveyhi’den özür dilemiştir (İbn Cinnî, I, 206; III, 278). Birçok âlim bu konuda Müberred’e eleştiri yazmıştır: Zeccâc, er-Red ʿale’l-Müberred; İbn Vellâd, el-İntiṣâr li-Sîbeveyhi mine’l-Müberred (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 705); İbn Dürüsteveyh, Münâẓaratü Sîbeveyhi li’l-Müberred; Rummânî, el-Ḫilâf beyne Sîbeveyhi ve’l-Müberred; İbn Ebû Bürde el-Kasrî, Kitâb fi’l-intiṣâr li-Sîbeveyhi ʿale’l-Müberred fî Kitâbi’l-Ġalaṭ; İbnü’l-Hâc el-İşbîlî, Telḫîṣu Reddi’l-Müberred ʿalâ Sîbeveyhi ve’ntiṣâri İbn Vellâd lehû (Tunus Ahmediyye Ktp., nr. 3966; el-Methafü’l-Irâkī, nr. 778, 1352); Monique Bernards, “al-Mubarrads Refutation of Sîbawayh and the Subsequent Reception of the Kitab” (Studies in Semitic Languages and Linguistics, XXIII, Leiden-New York-Köln 1997). 13. Ḫutbetü Taḳrîʿ (Musul Medresetü’l-Hacciyyât Ktp., nr. 56). 14. ez-Ziyâdetü’l-müntezeʿa min Kitâbi Sîbeveyhi. Kitâbü Sîbeveyhi’de eksik açıklanan yerlerin izahı hakkındadır (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 14). Bunlardan başka gramer, lugat, edebiyat, i‘râbü’l-Kur’ân, kıraat, Allah’ın isim ve sıfatları gibi konularda Müberred’e birçok eser nisbet edilmiştir (bk. İbnü’n-Nedîm, s. 59; el-Muḳteḍab, neşredenin girişi, I, 54-130; Hadîce el-Hadîsî, s. 147-305; Rezzûk Ferec Rezzûk, III/1 [1394/1974], s. 243-266).

Müberred’in sade bir üslûpla ve çoğu irticâlen söylenmiş birçok şiirinin olduğu kaydedilirse de (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 112) biyografi eserlerinde yer alan şiirleri bazı methiye, gazel ve ihvâniyât parçalarından ibarettir. Kendisini himaye eden Bağdat Valisi Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir’e

methiyesi ve sitem şiiri bunlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), neşredenin girişi, I, 5-130; a.mlf., el-Belâġa (nşr. Ramazân Abdüttevvâb), Kahire 1965, neşredenin girişi, s. 5-52; a.mlf., el-Müẕekker ve'l-müʾenneṡ (nşr. Ramazân Abdüttevvâb - Selâhaddin el-Hâdî), Kahire 1970, neşredenlerin girişi, s. 6-64; a.mlf., el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 28, 135; II, 56; III, 22, 410; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-23; a.mlf., Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-12; a.mlf., et-Teʿâzî ve'l-merâs̱î (nşr. Muhammed ed-Dîbâcî), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. e-t; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, VI, 77-78; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 84-87, 91, 94-99, 265-266; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut-Paris 1936, s. 97-107; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1936, s. 97-107; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1373/1954, s. 109-120; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 59; Muâfâ en-Nehrevânî, el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâṣıḥu'ş-şâfî (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1413/1993, I, 161-162; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 206; III, 278; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 380-387; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 164-170; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 111-122; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 241-253; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 324-332; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 441-447; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Kahire 1351-55/1933-36, I, 331-338; Ahmed Haseneyn el-Karenî - Abdülhafîz Fergalî Alî, el-Müberred ḥayâtühû ve âs̱âruh, Kahire 1971; Ahmet Suphi Furat, al-Mubarrad Arap Filolojisindeki Yeri Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları (doçentlik takdim tezi, 1971), İÜ Ed. Fak.; Hâzım Tâhâ Mecîd, el-Müberred

s̱eḳāfetühû ve âdâbüh (doktora tezi, 1973), Câmiatü'l-Ezher; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1979, s. 123-135; Abdurrahman el-Acemî, Mesâʾilü'l-ḫilâfi'l-meʾsûr ʿani'l-Müberred ve Saʿleb (yüksek lisans tezi, 1404), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; M. Abdülhâlik Uzeyme, Ebü'l-ʿAbbâs el-Müberred ve es̱eruhû fi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, Riyad 1405; Tâhir Ahmed el-Mekkî, Dirâsât fî meṣâdiri'l-edeb, Kahire 1986, s. 216-234; Cum'a Mebrûk el-Avn, el-Müberred ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve menhecühû min ḫilâli kitâbihi'l-Muḳteḍab, Beyrut 1988; Hadîce el-Hadîsî, el-Müberred sîretühû ve müʾellefâtüh, Bağdad 1990, s. 147-305; Muhammed Nâsıf, "Naẓarât fi'l-edebi'l-ḳadîm", es̱-S̱eḳāfe, LXXX, Kahire 1940, s. 16-19; CXXIII (1941), s. 22-25; CXXXV (1941), s. 11-13; M. Kürd Ali, "el-Müberred ve kitâbühü'l-Kâmil", MMLADm., XXV (1950), s. 331-443; M. Fâzıl b. Âşûr, "İḫtilâfü'l-Müberred maʿa Sîbeveyhi", a.e., XL/1 (1965), s. 30-45; Rezzûk Ferec Rezzûk, "el-Müberred dirâse bibliyoġrâfiyye", el-Mevrid, III/1, Bağdad 1394/1974, s. 243-266; Muhammed b. Tâvît et-Tancî, "Ḥavle Kitâbi't-Teʿâzî ve'l-merâs̱i li'l-Müberred", a.e., III/4 (1394/1974), s. 311-313; İbrâhim el-Ebyârî, "el-Kâmil li'l-Müberred", Mecelletü't-türâs̱i'l-insâniyye, I, Kahire 1985, s. 3-18; Mahmûd M. el-Âmûdî, "Şerḥu Lâmiyyeti'l-ʿArabi'l-mensûb li'l-Müberred", Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, XXIII, Kahire 1419/1998, s. 67-98; Nihad M. Çetin, "Müberred", İA, III, 779-781; R. Sellheim, "el-Mubarrad", EI² (Fr.), VII, 281-284.

İsmail Durmuş

MÜBEŞŞİR

(bk. BEŞÎR; TEBŞÎR).

MÜBEŞŞİR et-TIRÂZÎ

(مبشّر الطرازي)

(1896-1977)

Türkistanlı âlim, fikir ve mücadele adamı.

27 Receb 1314 (1 Ocak 1897) tarihinde Batı Türkistan'da bugün Kazakistan sınırları içinde kalan Tırâz şehrinde doğdu. Babası bölgede fıkıh, Arap dili ve Doğu edebiyatları alanında tanınan Muhammed Han b. Muhammed Gāzî Han el-Hüseynî'dir; annesi son Doğu Türkistan emîrlerinden Seyyid Büzürg Han'ın soyundan gelmiştir. İlk öğreniminden sonra orta ve yüksek tahsilini Taşkent'te sürdürdü. Buradaki Ebü'l-Kāsım Han ve Buhara'da Buhara üniversitelerinden mezun olarak (1917) Arap edebiyatı, tefsir, fıkıh ve mantık dallarında uzmanlaştı. Sultan II. Abdülhamid'in Uzakdoğu'ya gönderdiği tebliğ heyetinde yer alan Şeyh Muhammed el-Aselî eş-Şâmî'den hadis icâzeti aldı.

Memleketine döndükten sonra komünist yönetime ve dinsizlik akımına karşı mücadele etti. 1917'de Türkistan Öğrencileri Birliği'ni kurdu. Aynı yıl Aleksandr Kerenski'nin geçici hükümeti sırasında Rusya Halkları Yasama Konferansı'na

Türkistan temsilcisi olarak seçildiyse de Bolşevikler'in iktidarı ele geçirmesi üzerine (Ekim 1917) konferans toplanamadı. Türkistan'daki Hokand, Hîve ve Buhara hanlıkları 1918-1921 yıllarında işgal edilerek altı ayrı cumhuriyet halinde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ne bağlanınca (1923) Mübeşşir et-Tırâzî, bir taraftan komünist yönetime karşı ülkesinin bağımsızlığı için mücadele verirken bir taraftan da Türkistan halkının birliği için çalıştı. Semerkant'taki Âyîne, Taşkent'teki Islâh ve yayın müdürlüğünü yaptığı Îzâhu'l-merâm adlı dergilerde yazılar yazdı, imam-hatiplik görevinde bulundu. Bu sırada tutuklanarak eserleri ve zengin kütüphanesi yakıldı. 1923'te kadılık ve 1924'te Tırâz'da Din İşleri reisliği görevlerine getirildiyse de Sovyet yönetiminin müdahalesi yüzünden bu

görevlerinden ayrılmak zorunda kaldı; kendisi tutuklandığı gibi açtığı okullar da kapatıldı. Mücadelesine devam eden Mübeşşir, 1926'da Tırâz'da gizlice kurulan Türkistan Bağımsızlığı Cemiyeti'ne başkan seçildi. Ancak Türkistan halkının kanlı mücadelesi bir sonuç vermeyip Tırâzî birkaç defa tutuklanarak bir defa da sürgüne gönderilmesinin ardından idama mahkûm edilince Nisan 1930'da Afganistan'a hicret etti. Kral Nâdir Şah'tan saygı ve itibar gördü. Arapça ve dinî ilimler müderrisliği yaptı. Bir süre sonra Afgan vatandaşlığına kabul edilerek hac mevsiminde Suudi Arabistan'a gönderilen Afgan heyetine başkan nâibi tayin edildi (1931), ertesi yıl da aynı görevde bulundu. Kâbil'e dönünce kraliyet divanında Telif ve Tercüme Dairesi müdürlüğüne getirildi. Bu vesileyle bütün İslâm dünyasında ilim, siyaset ve basın çevreleriyle ilişki kurdu. Mısır ve Irak'taki dergi ve gazetelerde yazıları neşredildi. 1936'da Muhammed İkbal'in davetiyle gittiği Lahor'da İslâm birliği üzerine yaptığı konuşmaları Hindistan'da büyük yankı uyandırdı. Aynı zamanda Afganistan'a hicret eden yarım milyon Türkistanlı göçmene liderlik yapan Tırâzî, II. Dünya Savaşı sırasında Afgan yönetiminin de onayıyla Türkistan'ın bağımsızlığı için Afganistan'dan bir cephe açmak amacıyla göçmenlerden birlik oluşturmaya çalıştı. Ancak Almanya'nın yenilgisi ve Sovyetler'in baskısı üzerine Afgan yönetimi Tırâzî'yi ve bazı arkadaşlarını tutukladı (1943). 1948 yılında serbest bırakıldığında Zâhir Şah kraliyet divanındaki görevine dönmesini istediyse de kabul etmedi.

Sovyet yönetiminin kendisini öldürmeye yönelik faaliyetleri üzerine Tırâzî 1949'da Pakistan'a geçti ve ailesini Peşâver'e bırakıp Mısır'a gitti, daha sonra da ailesini yanına getirtti (Şubat 1950). Mısır'da siyasî mülteci olarak saygı gördü ve kendisine maaş bağlandı. Türkistan'ın bağımsızlığı mücadelesini Kahire'de de sürdüren Tırâzî, Türkistan Birliği Cemiyeti'ni kurdu. Arkadaşlarıyla birlikte Arapça Ṣavṭu Türkistân ve Çağatayca Türkistan adlı iki dergi çıkardı. Abdülkerîm el-Hattâbî ve Allâl el-Fâsî gibi Kuzey Afrikalı liderlerin de yer aldığı Cemâatü'l-kifâh li-tahrîri'ş-şuûbi'l-İslâmiyye'nin idare meclisine Türkistan temsilcisi olarak katıldı. Bu vesileyle Türkistan'ın bağımsızlığı için Birleşmiş Milletler ve diğer bazı uluslararası kuruluşlar nezdinde girişimlerde bulundu. 1951'de Afgan Edebiyat Akademisi şeref üyeliğine, ayrıca Dâʾiretü'l-Maʿârif'in (Âryânâ) yayın kuruluna üye seçildi ve bu ansiklopedinin "İslâm" maddesini yazdı. 1960'lı yılların başlarından itibaren Mısır'ın izlediği siyaset doğrultusunda

siyasî faaliyetlerden uzak durarak telif ve tebliğle meşgul oldu, birçok dergi ve gazetede yazı yazdı. 21 Şubat 1977'de Kahire'de vefat etti ve Ömer b. Fârız Mezarlığı'nda defnedildi.

Türkçe yanında Farsça ve Arapça da bilen Tırâzî bu üç dilin edebiyat ve kültürüne, İslâmî ilimlere vâkıf çok yönlü bir şahsiyettir. Ona göre çağımızda müslüman toplumların karşılaştığı problemlerin halli ancak İslâm'ın temel esaslarına bağlanma ve İslâm birliğini teminle mümkündür. Yaşadığı bütün ülkelerde bu temel düşünceyi dile getirmiştir. Türkistan'da Cedîdciler'le Kadîmciler'in arasını bulmaya çalıştığı gibi Mısır'da Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ayrılıkların giderilmesi yönünde çaba göstermiş, Mekke'de Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî kurulduğunda çalışmalarını desteklemiştir. Sömürgeciliğe karşı mücadele veren bütün müslüman toplumların yanında yer almış, Filistin meselesini müslümanların ortak davası olarak savunmuştur. Oğlu Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî de özellikle Mısır Millî Kütüphanesi'ndeki Türkçe ve Farsça eserlerle ilgili olarak hazırladığı kataloglarla tanınmıştır.

Eserleri. Mübeşşir et-Tırâzî'nin, Nimet Hakîm'in Muhammed İlâhî Peygamber midir? adlı eserine reddiye olarak Çağatay Türkçesi'yle yazdığı Kur'an ve Nübüvvet dışındaki çalışmaları Farsça ve Arapça olup başlıcaları şunlardır (bir listesi için bk. el-Kitâbü't-Teẕkârî, s. 69-73). A) Farsça. 1. Yâdgâr-ı Zindân yâ Âyîne-i Cihân. Kâbil'de tutuklu bulunduğu sırada yazdığı yaklaşık 4000 beyitten oluşan bir mesnevidir. Kendisinin ve Türkistanlı mücahidlerin hapis hayatı, İslâm dünyasının durumu ve Sovyet tehlikesiyle ilgili gözlem ve görüşlerini dile getirdiği eser, İmam Zeynelâbidîn hakkındaki İcmâlü'l-kelâm fî sîreti'l-İmâm ʿAlî b. Ḥüseyin b. ʿAlî adlı Farsça eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1406/1986; ayrıca bk. el-Kitâbü't-Teẕkârî, s. 126-152). 2. ʿAskeriyyet der İslâm (Kahire 1406/1986). el-Cündiyye fi'l-İslâm adıyla Arapça'ya tercüme etmiştir. 3. Ḥuḳūḳ-ı Zen der İslâm (Kahire 1409/1988). Müellif bu eserini bazı ilâvelerle el-Merʾe ve ḥuḳūḳuhâ fi'l-İslâm adıyla Arapça'ya çevirmiştir (Kahire 1977; İskenderiye 1983, 1987). 4. Şerâb Menûş (Kahire 1409/1988). Bu çalışmasını da İyyâke ve'l-ḫamr ismiyle Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu dört kitabın Farsça neşirleri müellifin el yazması nüshasının tıpkıbasımıdır. 5. Dürretü't-ticân fî medḥi's-sulṭân. Afgan Kralı Nâdir Şah'ın methine dair Arapça bir kaside olup Afganistan'a hicretini anlattığı

mukaddimesiyle krala nasihatlerini ihtiva eden sondaki Teẕkîrü'l-ḥükkâm adlı risâle Farsça'dır. Bu mukaddime ve risâle de Arapça'ya çevrilerek birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1987).

B) Arapça. el-İslâm ed-dînü'l-fıṭriyyü'l-ebedî (I-II, Kahire 1972, 1976; İskenderiye 1983, 1987; Mekke 1392; Beyrut 1984); en-Nebẕe fi's-sîreti'n-nebeviyye (I, Kahire 1968; I-II, İskenderiye 1984); el-Aḫlâḳ fi'l-İslâm (Kahire 1987); Keşfü'l-lis̱âm ʿan Rubâʿiyyâti'l-Ḫayyâm (Kahire 1960, 1967, 1985, 1987; müellif bu eserinde, Ömer Hayyâm'a nisbet edilen ve İslâm esaslarıyla bağdaşmayan rubâîlerin ona ait olmadığını ispata çalışmıştır); el-Erbaʿûne'ṭ-Ṭırâziyye (Kahire 1975; Allah için sevgi ve kardeşliğe dair kırk hadis ihtiva eder); Ḥâlâtü'l-müslimîn fî Rûsiyâ (Kahire 1952); İle'l-Cündiyye eyyühe'l-ʿArab (Kahire 1960; Filistin davasıyla ilgilidir); Muḳteṭafât es̱eriyye (Kahire 1960); Ṣallû ʿale'n-nebî (Kahire 1962); Ṣavmu ramażân (Kahire 1975).

BİBLİYOGRAFYA :

Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, "Taʿrîf bi'l-ʿAllâme eṭ-Ṭırâzî", el-Kitâbü't-Teẕkârî li-nedveti'l-ʿAllâme Ebi'n-Naṣr Mübeşşîr eṭ-Ṭırâzî li'd-dirâsâti'ş-Şarḳiyyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1987, s. 15-73; Abdünnaîm M. Hasaneyn, "el-ʿAllâme eṭ-Ṭırâzî dâʿiyetü'l-vaḥdeti'l-İslâmiyye", a.e., s. 79-83; Ahmed el-Hûlî, "Cevle fî fikri'l-ʿAllâme eṭ-Ṭırâzî", a.e., s. 115-125; Abdullah Mübeşşir et-Tırâzî, "Semâḥatü'l-ʿAllâme eṭ-Ṭırâzî ve'l-ittiḥâdü'l-İslâmî", a.e., s. 157-174; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü'l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, II, 34-36, 319; Nizâr Abâza - M. Riyâd el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 217; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye), I, 237-243; Mustafa Fayda, "eẕ-Ẕikra'l-ʿâşire li-vefâti'l-ʿAllâme Mübeşşir eṭ-Ṭırâzî el-Ḥüseynî", AÜİFD, XXVIII (1987), s. 187-214; İhsan Sabri Çebi, "Prof. Dr. Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî", Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, sy. 6, Ankara 1998, s. 891-901.

Ahmet Özel

MÜBEYYİZA

(المبيّضة)

II. (VIII.) yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkıp beyaz elbise giydikleri için bu isimle anılan ve yaratıklarla Allah arasında benzerlik kuran aşırı fırka

(bk. MÜŞEBBİHE).

MÜBHEM

(المبهم)

İsnadında veya metninde adı açıkça zikredilmeyen bir râvinin bulunduğu hadis.

Sözlükte “gizli ve kapalı olmak” anlamındaki ibhâm masdarından türeyen mübhem kelimesi hadis terimi olarak senedinde veya metninde adı açıkça belirtilmeksizin “recül, imrae, şeyh, fülân, aẖ, uht, zevc, zevce, amm, amme, ibnü fülân, fülân, ba‘ḍu’n-nâs, sika” gibi cins isimleriyle işaret edilen şahıs veya böyle bir şahsın bulunduğu hadis için kullanılır. Bu isimlerin en çok belirsizlik ifade edenleri “recül” ve “imrae” olup bir hadiste kişilerin açık adları yerine bu tür kelimelerin kullanılmasına da “ibham” denir. Mübhem kavramı hadis ilminde “müfesser cerhin karşıtı” anlamında “mübhem cerh”, belli bir şahsa verilen icâzetin aksine “mübhem şahsa verilen icâzet” (Kādî İyâz, s. 101) mânasında da kullanılmaktadır.

Mübhemlik, râvinin hadis aldığı hocasının adını açıkça belirtmemesi şeklinde isnadda bulunabileceği gibi hadisin metninde geçen bir kimse de olabilir. Meselâ Amr b. Mürre’nin “an recül an Cübeyr b. Mut‘im an ebîh” senediyle naklettiği hadis (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 120) mübhemü’l-isnâd hadise; İbn Abbas’tan rivayet edilen, “Adamın biri: Yâ Resûlellah! Her yıl haccetmek gerekir mi?” hadis de (Müsned, I, 301) mübhemü’l-metn hadise örnektir. Hadisin sıhhatini ilgilendiren mübhemlik, mübhem râvinin güvenilir olup olmadığının tesbit edilememesi yüzünden isnaddaki mübhemliktir. Dolayısıyla mübhem râvi, kimliğinin bilinememesi açısından mechûlü’l-ayn râvi gibidir. Metindeki mübhemlik ise hadisin anlaşılmasıyla ilgili olup sıhhatiyle ilgili değildir.

Hadisteki mübhemlik, genellikle râvinin hocasının adını bilmemesinden kaynaklanmakla birlikte bildiği halde ihtisar etmesinden, adını söylemeye gerek duymamasından, adında şüphe etmesinden, kişiyi yüceltme veya aşağılama düşüncesinden, zayıf bir râvi ya da kötü bir kimse olduğunun anlaşılması endişesinden meydana gelebilir. Ayrıca metinde taktî‘ yapmak

veya eğitim amacıyla öğrenciyi mübhem şahsı araştırmaya yöneltmek gibi sebepler de buna yol açabilir.

Bir hadisteki mübhem şahsın belirlenmesi hadisin türünü, dolayısıyla hükmünü bilmek ve metnini doğru anlamak için son derece önemlidir. Bu da aynı hadisin başka rivayetlerinden yahut siyer ve megāzî âlimlerinin açıklamalarından ya da mübhem şahsa isnad edilen olayın hangi şahsa isnad edildiğini gösteren başka bir rivayetten anlaşılabilir. Ancak bu durumda aynı olayın birden fazla kimse hakkında tekerrür edebileceği ihtimalini dikkate almak gerekir.

İsnadında mübhem râvi bulunan hadisin hükmü, hadisin türüyle ve râvinin hocasını ibham ederken kullandığı ifade ile yakından ilgilidir. Hadis âlimlerinin çoğu ve bazı fıkıhçılar, mübhem hadisi isnadında adı açıklanmamış (mechûlü'l-ayn) râvi bulunan muttasıl hadis sayarken (Alâî, s. 96) bir kısım hadisçilerle fıkıh ve usul âlimlerinin çoğu, mübhem râviyi dikkate almayarak münkatı' ve mu'dal hadisi de kapsayan anlamıyla mürsel hadis olarak değerlendirmiştir. Fakat her iki durumda da böyle bir hadis dinî delil kabul edilmemiştir. İsnadında mübhem râvinin sahâbî olduğu anlaşılan bir hadis sahâbe nesli âdil sayıldığı için makbuldür. Seneddeki mübhem râvinin sahâbî olmaması onun kimlik veya kişilik bakımından meçhul kalması demektir. Bu durumda meçhul râvi ile ilgili kurallar geçerli olur; yaygın görüşe göre râvinin mübhemliği ortadan kalkıp rivayete ehil olduğu anlaşılmadıkça rivayeti kabul edilmez.

İsnadı mübhem olan hadisin hükmü konusunda tartışılan hususlardan biri de ibhamda kullanılan ifadelerdir. Hadis ve fıkıh usulcülerinin çoğuna göre kendisi adl olan bir râvinin, “Bana sika biri rivayet etti” veya, “Bence müttehem olmayan biri bana haber verdi” gibi ifadelerle birinden rivayette bulunması o râviyi ta'dîl anlamına gelmez. Çünkü ona göre sika olan bir râvi başkasına göre mecrûh olabilir. Ancak Ebû Hanîfe mürsel hadisle ihticâc deliline dayanarak, “Bana sika olan biri rivayet etti” diyen râvinin sika olmasının hadis aldığı hocasını ta'dîl anlamına geldiği görüşünü benimser. Bir diğer görüşe göre Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi imamların, yalnızca mezheplerine muvafakat eden müntesipleri için mübhem şeyhi tevsik ederek ondan rivayette bulunmaları ta'dîl anlamına gelir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Râfiî gibi usulcülerle bir

kısım muhakkik âlimlerin benimsediği bu görüşü bazı kayıtlarla sınırlandıranlar da olmuştur. Buna göre böyle bir kimsenin rivayetinin ta‘dîl anlamına gelebilmesi için âdil olanlar dışında kimseden rivayette bulunmaması veya, “Adını zikretmeksizin kendisinden size hadis rivayet ettiğim herkes âdildir” demesi şarttır. Metindeki mübhemlik ise sıhhat şartlarını taşıdığı sürece hadisin delil olmasına engel teşkil etmez.

Mübhem kavramı ilk dönem hadis usulü kaynaklarında mürsel ve meçhul gibi konularla birlikte ele alınırken daha sonraki devirlere ait usul kitaplarında genellikle “mübhemât” başlığı altında incelenmiştir. Kökleri Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan mübhem isimlerin tesbiti çabaları, sahâbe devrinden itibaren hadislerdeki mübhem şahısların açıklamasına dair çalışmalarla önem kazanmıştır. Abdullah b. Abbas’ın bir âyet-i kerîmede geçen “Allah’a ve resulüne hicret etmek niyetiyle evinden çıkan kimse” (en-Nisâ 4/100) ifadesinde geçen “kimse” sözüyle kimin kasdedildiğini öğreninceye kadar on dört yıl uğraşması, “Eğer sizin ikiniz Allah’a yönelirse” (et-Tahrîm 66/4) âyetinde geçen iki kadının kimliğini uzun müddet sonra Hz. Ömer’den öğrenmesi bu ilmî gayretin sahâbe devrindeki ilk örneklerindendir. Tâbiîn dönemi âlimlerinden İbn Cüreyc, kendisinden sonra bu alanda

yapılan çalışmaların kaynağı durumundadır. Zübeyr b. Bekkâr, İbn İshak, Vâkıdî ve Mûsâ b. Ukbe gibi tarihçiler ve siyer âlimleri de özellikle tarihî rivayetlerdeki mübhem şahısları açıklamaya çalışan ilk dönem âlimlerindendir. Ardından birçok âlim bu konuya dair müstakil eserler telif etmiştir. Bunların başında Abdülganî el-Ezdî’nin Kitâbü’l-Ġavâmiż ve’l-mübhemât adlı kitabı zikredilir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 261/1; Bağdat Evkaf Ktp., nr. 2886/1). Hatîb el-Bağdâdî’nin şahısları adlarına göre alfabetik olarak sıraladığı el-Esmâ ̓ü’l-mübheme fi’l-enbâ ̓i’l-muḥkeme adlı eseri daha sonraki nesiller için önemli bir kaynak niteliği taşır (nşr. İzzeddin Ali Seyyid, Kahire 1405/1984). İbnü’lKayserânî’nin Îżâḥu’l-işkâl fî men übhime ismühû mine’n-nisâ ̓ ve’r-ricâl’i (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire, Küveyt 1408/1988), İbn Beşküvâl’in Kitâbü Ġavâmiżi’l-esmâ ̓i’l-mübheme’si (bk. İBN BEŞKÜVÂL), Nevevî’nin, Hatîb el-Bağdadî’nin el-Esmâ ̓ü’l-mübheme’sini ihtisar edip müphem ismin bulunduğu hadisin sahâbî râvisinin adına göre alfabetik olarak yeniden tertip ettiği Kitâbü’l-İşârât ilâ beyâni’l-esmâ ̓i’l-mübhemât’ı (Lahor

1340/1921; nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid, Kahire 1405/1984), Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî'nin yine alfabetik olan el-İfṣâḥ ʿani'l-muʿcem mine'l-ġāmiż ve'l-mübhem'i bu türün önemli eserlerindendir. İbnü'l-Irâkī'nin konularına göre sıraladığı mübhem hadislerle ilgili el-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd'ı ise türünün en kapsamlı çalışmasıdır (DİA, XXI, 90-91). Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin el-İfhâm limâ fi'l-Buḫârî mine'l-ibhâm'ı (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 679), İbn Hacer el-Askalânî'nin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki mübhem isimler için yazdığı Tertîbü'l-mübhemât ʿale'l-ebvâb'ı (el-Ecvibetü'l-vâride ʿani'l-esʾileti'l-vâfide min Ḥaleb) (DİA, XIX, 529), Fetḥu'l-bârî'nin mukaddimesi Hedyü's-sârî, Telḫîṣü'l-ḥabîr ve el-İṣâbe gibi eserlerinin bazı kısımları mübhem isimler konusunda öne çıkan çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "bhm" md.; Müsned, I, 301; Müslim, "Muḳaddime", 5, 6; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 120; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Medine-Beyrut 1397/1977, s. 27-28; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 89-91, 373-374, 384, 388, 415; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 101; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 11-13; İbnü's-Salah, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 25, 52, 188; Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1397/1978, s. 25 vd., 35-36, 96; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 73-74; İbnü'l-Irâkī, el-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd (nşr. Abdurrahman Abdülhamîd el-Ber), Cidde 1414/1994, neşredenin girişi, I, 19, 31, 32; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Kahire 1409/1989, s. 45, 46; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, I, 145, 146, 154, 311, 315-316; II, 307; III, 301; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 197; II, 342; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 122-124;

Zafer Ahmed et-Tehânevî, Kavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 203, 215; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 243-246; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 127, 146-151; Murtaza ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 355-367; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", DİA, XIX, 529; a.mlf., "İbnü'l-Irâkī", a.e., XXI, 90-91.

Emin Âşıkkutlu

MÜBHEMÂTÜ’l-KUR’ÂN

(مبهمات القرآن)

Kur’ân-ı Kerîm’de mahiyeti ve muhtevası kapalı olan lafızların açıklanmasını amaçlayan telif türü.

Sözlükte “gizli ve kapalı olmak; kapalı bırakmak” anlamlarındaki ibhâm masdarından sıfat olan mübhem kelimesi “kapalı bırakılan, mahiyeti bildirilmeyen şey” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “bhm” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 195). Râgıb el-İsfahânî, duyu veya akıl alanına girmekle birlikte algılanması ve anlaşılması zor olan her şeye mübhem denildiğini belirtir (el-Müfredât, “bhm” md.). Buna göre Kur’an’da kendi ismiyle veya ne olduğunu ortaya koyan bir kelimeyle belirtilmeyip bunların yerine insan, melek, cin, hayvan, ağaç, yıldız ve şehir için kullanılan zamir, işaret isimleri, zaman ve mekân isimleri, künye, lakap ve vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlara “mübhemâtü’l-Kur’ân” denilmiştir (Ebû Abdullah el-Belensî, neşredenin girişi, I, 35). Erken dönemden itibaren konuyla ilgili çalışmalar yapan dil âlimleri, Kur’an’daki bazı edatların mübhem yanlarının bulunduğunu veya birlikte kullanıldıkları kelimeleri mübhem hale getirdiklerini söylemiş, bunlara dair örnekler vermişlerdir; bu örneklerin bazıları şunlardır: İẕ (el-Bakara 2/50), iẕâ (el-Leyl 92/1), immâ (Meryem 19/75), ennâ (el-Bakara 2/223), eyne (et-Tekvîr 81/26), beyne (el-En‘âm 6/94), ḥayṡü (el-Bakara 2/35), dûne (el-Cin 72/11), inde (en-Neml 27/40), ġayr (el-Fâtiha 1/7), keeyyin (Âl-i İmrân 3/146), kem (el-Bakara 2/249), keyfe (el-Bakara 2/28), ledâ (Yûsuf 12/25), mâ (en-Nisâ 4/3), metâ (el-Bakara 2/214), men (el-Bakara 2/30; el-Enbiyâ 21/19; ayrıca bk. Yaşar, s. 37-43).

Kur’an’daki mübhemâtın delâlet ve muhtevasını ortaya çıkarabilmek için başvurulacak kaynaklar Kur’ân-ı Kerîm’in yanı sıra Hz. Peygamber’in ve ondan esinlendikleri kabul edilen sahâbe veya tâbiînin sözleridir. Süyûtî, rivayet bilgisinin zorunlu olduğu bu alanda görüş ve ictihada imkân bulunmadığını ileri sürmüşse de (el-İtḳān, II, 1091; Müfhimâtü’l-aḳrân, s. 35) bu konuda Kitâb-ı Mukaddes’ten, tarih araştırmalarının ve bilimsel

bulguların sonuçlarından da yararlanmak mümkündür (krş. Albayrak, XXXII [1992], s. 162-167). Rivayete dayanan mübhemât bilgisinin Resûl-i Ekrem'e kadar ulaşan sağlam bir isnadla elde edilmiş olması gerekir. Kur'an'da mübhemlerin araştırılması hususunda olumsuz bir beyan bulunmamakla birlikte iki konuda kısıtlama getirilmiştir. Bunlardan biri Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında ileri sürülen rakamlarla ilgilidir. Kur'an bu türden bir arayışı ve tecessüsü gereksiz görerek bunun için "recmen bi'l-gayb" (karanlığa taş atma) ifadesini kullanmıştır (el-Kehf 18/22). Bundan maksat olayın özünden uzaklaşıp ayrıntılarla ilgilenmenin yanlışlığına dikkat çekmektir. İkinci olarak Kur'an'da bazı mübhem hususlara ait bilginin Allah nezdinde saklandığı belirtilmiştir. Nitekim Allah'a ve müslümanlara karşı düşmanlık besleyenlerin, münafıkların kimlerden ibaret olduğunu -Peygamber dahil-Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilmiştir (el-Enfâl 8/60; et-Tevbe 9/101). Zerkeşî'ye göre bu türlü şeylerin araştırılması ve haklarında kanaat bildirilmesi doğru değildir (el-Burhân, I, 244). Süyûtî ise bu hususların tek tek şahıslar tarafından irdelenmesinin menedilmiş olabileceğini, ancak olayın araştırılmasının yasaklanmadığını belirtmiştir (el-İtķān, II, 1090-1091).

Rivayet yönteminin kullanıldığı esbâb-ı nüzûl, fezâilü'l-Kur'ân, nâsih-mensuh, İsrâiliyat gibi konularda görülen sakıncalar mübhemât için de geçerlidir. Esbâb-ı nüzûle dair zayıf rivayetler zaman zaman âyetlerin yanlış anlaşılmasına yol açmakta, hiçbir asla dayanmayan ve bilinmesinde fayda bulunmayan İsrâiliyat türünün nakli de ciddi problemler ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Kur'an'ın nâzil olduğu zamanla

ilgili mübhemlerin çözümünde esbâb-ı nüzûl rivayetlerine fazlaca başvurulmaktadır (Serinsu, s. 156-158). Önceki peygamberlerden ve milletlerden bahseden âyetlerde yer alan mübhemâtta ise İsrâiliyat'tan ve Kitâb-ı Mukaddes'ten yararlanılmaktadır. Ancak bilinip bilinmemesi önemli olmayan konularda İsrâiliyat'a başvurmak ciddi sakıncaları da beraberinde getirmektedir. İlk dirâyet müfessirlerinin başında yer alan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bu tür âyetlerin tefsirinde âyetten alınacak ibrete etkisi bulunmadığından mübhemâtın yorumundan kaçınmanın gerekliliğini ısrarla vurgulamıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 156b, 191b, 237a, 360b; Âyât ve Süver, s. 49-50, 57, 74, 76-77). İbn Teymiyye de Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Nûh'un gemisinin büyüklüğü ve yapıldığı ağacın cinsi, Hızır-Mûsâ

kıssasında Hızır'ın öldürdüğü çocuğun ismi gibi konularla ilgilenmeyi faydasız bir uğraş olarak nitelendirir. Öte yandan meselâ Mûsâ peygambere arkadaşlık yapan kişinin Hızır olduğu sahih rivayetle nakledildiği için bunu benimsemekte bir sakınca görülmemiştir (Muḳaddime, s. 85-86; bk. İSRÂİLİYAT). Kur'an'da geçen mübhemlerin medlûlü vahyin nâzil olduğu dönemde ashap tarafından bir dereceye kadar bilinmekteydi. Meselâ Mücâdile sûresinin ilk âyetlerinde sözü edilen kadının Havle bint Sa'lebe olduğu pek çok kimsenin bilgisi dahilindeydi (bu konudaki örnekler için bk. İbn Beşküvâl, neşredenlerin girişi, I, 9-10).

Kur'an'da mübhemâtın yer almasıyla onun evrenselliği arasında sıkı bir münasebetin bulunduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm sadece bir bölgeye veya bir kavme indirilmiş olsaydı onun muhatapları ve içinde geçen yer adları gibi hususlar daha belirgin bir nitelik taşıyabilirdi. Nitekim Kur'an'da anlatılan Yûsuf kıssasındaki şahıslar, mekânlar ve zaman dilimi belli belirsiz tanıtılırken Tevrat'ta bu unsurlara ayrıntılı biçimde yer verilmiştir (Tekvîn, 37-50). Aynı durum Kur'an'ın nâzil olduğu dönem için de geçerlidir. Kur'an'da Mekke, Medine ve Arabistan'daki diğer yerler ve özel isimlerden çok az söz edilmiştir. Bunun hikmeti Kur'an'ın bütün zaman, mekân ve şahıslara hitap etmesidir. Tefsir usulünde yer alan "sebeb-i nüzûlün hususiliğinin hükmün umumiliğine engel olmayacağı" prensibi, Kur'an'ın doğrudan Arap toplumuyla ilişkilendirilmesini neredeyse tamamen ortadan kaldırmıştır.

Mübhemât konusuna Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin bazı yaklaşımları şöyledir: 1. Kur'an'ın bir yerinde açıklanan kelime veya ibarenin başka bir yerde kapalı bırakılması. Meselâ Nisâ sûresinde (4/69) Allah'ın nimet verdiği kimselerin nebîler, sıddîklar, şehidler ve sâlihler olduğu ifade edildiği halde bu husus Fâtiha sûresinde (1/7) açıklanmamıştır. 2. Meşhurluk sebebiyle adın belirtilmemesi. Bakara sûresinde (2/35), "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin" cümlesinde eşinin adının zikredilmemesi bu hususun herkesçe bilinmiş olmasındandır. 3. Bildirilmesinde ciddi bir faydanın bulunmaması. Bakara (2/259), A'râf (7/163), Yûnus (10/98) ve Kehf (18/77) sûrelerinde geçen "karye"lerin isimlerinin verilmemesi bu türdendir. 4. Bir kişi veya bir olayla ilgili bulunduğu halde kavramın genelleştirilmesi. Mallarını gece gündüz, gizli açık Allah yolunda harcayanlardan bahseden Bakara sûresinin 274. âyeti

aslında Hz. Ali hakkında nâzil olmuşken kullanılan ism-i mevsûl (ellezîne) genellemeye imkân vermektedir. 5. İsim yerine şahsın erdemli bir niteliğinden bahsedilmek suretiyle mübhem kelimeye ait mâna ve muhtevanın saygın hale getirilmesi. Nûr sûresinde “içinizden faziletli olanlar” (24/22), Zümer sûresinde “doğruyu tasdik edenler” (39/33) ifadeleriyle Ebû Bekir es-Sıddîk kastedildiği halde onun adı yerine vasfı kullanılmıştır. 6. Muhatabın veya hakkında konuşulanın küçümseyici bir sıfatla aşağılanması. Kevser sûresinde (108/3) Hz. Peygamber’i ayıplayanın her türlü iyilik ve güzellikten yoksun (ebter) olduğu söylenmiş fakat ismi verilmemiştir; ancak bu kişinin aslında Âs b. Vâil olduğu bilinmektedir (el-Burhân, I, 244-249; el-İtḳān, II, 1089-1090; ayrıca bk. Ebû Abdullah el-Belensî, neşredenin girişi, I, 37-39).

Kur’an’da özel isimlere az yer verilmiş olması mübhemât açısından dikkat çekici sonuçlar doğurmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in nâzil olduğu dönemde yaşayan şahıslardan sadece Hz. Peygamber’in Muhammed ve Ahmed, evlâtlığının Zeyd adı yer almış, “Ebû Leheb” ise bir künye olarak kullanılmıştır. Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali gibi önde gelen sahâbîlerden, Resûl-i Ekrem’in eşlerinden, müşriklerin elebaşlarından ve diğer bazı insanlardan mübhem kelimelerle defalarca söz edilmiş olmasına rağmen bunların isimleri zikredilmemiştir. Kadın adı olarak Kur’an’da sadece Meryem’in geçmiş olması ayrıca dikkat çekici bir husustur. Meryem adının çok kullanılması, Hz. Îsâ’nın farklı bir şekilde dünyaya gelmesi ve bu münasebetle yahudilerle hıristiyanların Meryem ve Îsâ hakkında birbirine zıt kanaatler taşımasıyla ilgili olduğu âyetlerin içeriğinden anlaşılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “Meryem” md.).

Kur’an’da mübhemâtın bulunması ona bir üstünlük ve evrensellik boyutu kazandırırken bazıları mübhem kelimeleri kendi mezhep, meşrep ve telakkilerine göre yorumlamaya çalışmışlardır. Meselâ İsnâaşeriyye Şîası’nın ileri gelen âlimlerinden İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Hz. Ali’nin imâmetinin nasla belirlenmiş olduğu şeklindeki iddiasını kanıtlamak için kırk kadar âyetin te’viline başvurmuştur (Minhâcü’l-kerâme, s. 145-192; krş. Topaloğlu, s. 209). Kur’an’da Hz. Peygamber’in geçmiş ümmetlere gönderilenler gibi bir uyarıcı olduğu ifade edildikten sonra, “Her toplumun mânevî bir rehberi olmuştur” mânasındaki âyette geçen “hâdî” kelimesi (er-Ra‘d 13/7) Şiîler’ce Hz. Ali diye yorumlanmıştır. Geçmişte

peygamberlerine karşı çıkan kavimlerin cezalandırıldığına ve Nûh tûfanında müminlerin gemiyle taşınıp kurtarıldığına temas eden âyetlerin ardından, “Bütün bunları, sizin için geçmişten uzanıp gelen bir uyarı olması ve duyarlı her kulağın duyması için yaptık” (el-Hâkka 69/12) meâlindeki âyette yer alan “üẕün” kelimesiyle Hz. Ali’nin kulağına işaret edildiği yine Şiîler’ce ileri sürülmüştür (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 99). Daha çok bâtınî yorum türüne giren bu açıklamalara Tabersî ve Tûsî gibi mûtedil Şiî müfessirlerinin de yer vermesi problemin önemini göstermektedir (örnekler için bk. Albayrak, XXXII [1992], s. 175-176; Öztürk, sy. 12-13 [2001], s. 445-452). Bâtınî gruplarının yaptığı te’viller ise Allah kelâmının açıkça istismarı niteliğindedir (Topaloğlu, s. 243-244).

Mübhemâtü’l-Kur’ân’la ilgili olarak yazılan eserler geç tarihli olmakla birlikte bu konuya hadis mecmualarında, müşkilü’l-Kur’ân, mecâzü’l-Kur’ân, müteşâbihü’l-Kur’ân gibi lugavî tefsirlerde, esbâb-ı nüzûl kitaplarında ve Kur’an tefsirlerinde temas edilmiş, Kur’an ilimlerine dair eserlerde de mübhemât genişçe ele alınmıştır. Mübhemâtü’l-Kur’ân’a dair eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî (ö. 581/1185), et-Taʿrîf ve’l-iʿlâm fîmâ (bimâ) übhime mine’l-esmâʾ ve’l-aʿlâm fi’l-Ḳurʾân. Mushaf tertibinin esas alındığı kitapta mübhem kelimelerin delâletleri gösterilmiş, yer yer hadislerden de faydalanılmıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin (Brockelmann, GAL, I, 525-526; Suppl., I, 733-734) farklı adlarla neşirleri gerçekleştirilmiştir

(Kahire 1356; nşr. Abdullah Ali Mühennâ, Beyrut 1987; Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme ve’l-eḥâdîs̱i’l-müsnede fi’l-Ḳurʾân, nşr. Heysem Ayyâş, Beyrut 1988). Süheylî’nin bu eseri temel alınarak çok sayıda çalışma yapılmıştır (bk. SÜHEYLÎ, Abdurrahman b. Abdullah). 2. Bedreddin İbn Cemâa, et-Tibyân fî (li-) mübhemâti’l-Ḳurʾân. Müellif, bu eserini ihtisar ederek Ġurerü’t-Tibyân li-mübhemâti’l-Ḳurʾân’ı telif etmiştir (eserin neşri ve üzerine yapılan ilmî çalışmalar için bk. İBN CEMÂA, Bedreddin). 3. Celâleddin es-Süyûtî, Müfhimâtü’l-aḳrân fî mübhemâti’l-Ḳurʾân. Konuyla ilgili en yaygın kitap özelliğini korumakta olup birçok baskısı yapılmıştır (Leiden 1839; Bulak 1284; Kahire 1309; Beyrut 1976; nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ‘, Beyrut 1986; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1987; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d, Kahire 1992). 4. Seyyid Yûsuf b. Abdülkādir el-Hüseynî es-Saydâvî el-Esîr, Hediyyetü’l-iḫvân fî tefsîri mâ übhime ʿale’l-

ʿâmme min elfâẓi'l-Ḳurʾân (Kahire, ts.). 5. Vildân Fâik b. İslâm Ağa, Tavżîḥu'l-mübhemât fîmâ verede fi'l-Ḳurʾân mine'l-kelimât (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 125). 6. Hamed Muhammed b. Sarâyî - Yûsuf Muhammed Şâmisî, el-Muʿcemü'l-câmiʿ limâ ṣurriḥa bihî ve übhime fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm mine'l-bilâd ve'l-mevâżiʿ (Ayn-Birleşik Arap Emirlikleri, 1421/2000). 7. Abdülcevâd Halef, el-Yâḳūt ve'l-mercân fî tefsîri mübhemâti'l-Ḳurʾân (Pakistan 1404/1984; bk. Ali Şevvâh İshak, IV, 190). 8. Hüseyin Yaşar, Kur'an'da Anlamı Kapalı Âyetler: Mübhemâtü'l-Kur'ân (İstanbul 1997). 9. Mevlüt Erten, Mübhemâtü'l-Kur'an (yüksek lisans tezi, 1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 10. Mevlüt Erten, "Mübhematü'l-Kur'an" (İnönü Üniversitesi Darende İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1 [1995], s. 121-136). 11. Halis Albayrak, "Mübhematü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" (AÜİFD, XXXII [1992], s. 155-182). 12. Mustafa Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası" (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 12-13 [2001], s. 437-455). 13. Süleyman Gezer, "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar: Mübhemata Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım" (Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/2 [2002], s. 253-264).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bhm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "bhm" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 195; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "Meryem" md.; Buhârî, "Tefsîr", 66/3-4; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 176, vr. 156b, 191b, 237a, 360b; a.mlf., Âyât ve süver min Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 49-50, 57, 74, 76-77; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, neşredenlerin girişi, I, 9-10, 22; Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. Heysem Ayyâş), Beyrut 1988, s. 13; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcü'l-kerâme (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne [nşr. M. Reşâd Sâlim], I içinde), Kahire 1382, s. 145-192; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1408/1988, s. 85-86, 99; Ebû Abdullah el-Belensî, Tefsîru mübhemâti'l-

Ḳurʾân (nşr. Hanîf b. Hasan el-Kāsımî), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, I, 35, 37-39, 49-51; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 244-249, neşredenin dipnotu, I, 243; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1089-1093; a.mlf., Müfhimâtü'l-aḳrân fî mübhemâti'l-Ḳurʾân (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Beyrut 1986, neşredenin girişi, s. 19-20, 24, 35, 76, 199; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 553-554; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 21, 263, 421-422; II, 1583; Brockelmann, GAL, I, 525-526; Suppl., I, 733-734; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403/1983, IV, 189-190; Ahmet Nedim Serinsu, Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'un Rolü, İstanbul 1994, s. 156-158; Hüseyin Yaşar, Kur'an'da Anlamı Kapalı Âyetler: Mübhemâtü'l-Kur'ân, İstanbul 1997, s. 37-43; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 2000, s. 209, 243-244; Halis Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", AÜİFD, XXXII (1992), s. 155-182; Mustafa Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şiası", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 12-13, Samsun 2001, s. 437-455.

Abdülhamit Birışık - Hüseyin Abdülhâdî Muhammed

MÜBÎN

(المبين)

Açık ve anlaşılabilir olan, gerçekleri açıklayan anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "kapalılığı ortadan kalkıp açıklığa kavuşmak" anlamındaki beyn (beynûnet) kökünün "if'âl" kalıbından türeyen mübîn kelimesi "vuzuha kavuşan, açık seçik olan; açıklığa kavuşturan, açıklayan" mânalarına gelir (Lisânü'l-ʿArab, "byn" md.). Kur'an'da geçtiği âyetlerin çoğunda sözlük anlamıyla birlikte hakkı bâtıldan, helâli haramdan ayıran, ümmetin ihtiyaç duyduğu her şeyi açıklayan, bir şeyin hayrını ve bereketini ortaya koyan" mânalarında kullanılmıştır. Mübîn kelimesi 119 âyette yer almaktadır. Nitelediği kelimelerin bir kısmı s̱u'bân (ejderha), şihâb, duhân, ayrıca kitap, Kur'an, resul gibi madde isimleri, bir kısmı dalâlet (dalâl), hüsran, sihir, fevz, fetih, nur ve hak gibi mâna isimleridir. Mübîn bu kullanılışlarında "apaçık, açık seçik" mânasına geldiği gibi "açıklayan, vuzuha kavuşturup belgeleyen" anlamında da geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "byn" md.).

Kur'an'da beyn kökü tef'îl kalıbından türeyen fiil sîgalarıyla Allah'a, peygamberlere ve Resûlullah'a nisbet edilir. "Açıklamak, duyu veya zihin yoluyla idrak edilip kalben benimsenmesi gereken bir şeyi kişinin bu yeteneklerine sunmak" anlamına gelen tebyînin buradaki konuları gerçeğin kendisi, Allah'ın âyetleri, gizli kalan hususlar veya geçmiş din mensuplarının gizledikleri dinî hüküm ve hakikatlerdir. Râgıb el-İsfahânî'nin, "ister akıl ister duyu alanıyla ilgili olsun bir hususu açıkça belgeleyen şey" diye tanımladığı beyyine on dokuz yerde zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmekte, bazı yerlerde de âyet kelimesini açıklayan bir sıfat konumunda bulunmaktadır. Kur'an'da elli iki yerde geçen beyyinât ise çoğunlukla vahiy ürünü "âyet veya mûcize" mânasını taşımakta, üç âyette yer alan mübeyyinât da âyât kelimesine sıfat olmaktadır (a.g.e., "byn" md.).

Çeşitli hadis rivayetlerinde beyn kökünden türeyen kelimelerin Kur'an'daki kullanımı ile paralellik arzettiği görülür (Wensinck, el-Muʿcem, "byn" md.). Doksan dokuz ilâhî isme yer veren İbn Mâce mübîni bunlardan biri

olarak zikreder. Kur’an’ı vasıflandıran bir hadisin (Dârimî, “Feżâ˒ilü’l-Ḳur˒ân”, 1) meâli şöyledir: “O tutarsızlıktan arınmış, üstün meziyetli bir metin, apaçık bir nur ve dosdoğru mânevî bir yoldur” (krş. İbnü’l-Esîr, “ẕkr”, “şrf” md.leri; ayrıca bk. BEYYİNE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “byn” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ẕkr”, “şrf” md.leri; Lisânü’l-˓Arab, “byn” md.; Wensinck, el-Mu˓cem, “byn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Mu˓cem, “byn” md.; Dârimî, “Feżâ˒ilü’l-Ḳur˒ân”, 1; İbn Mâce, “Du˓â˒”, 10; Semîn, ˓Umdetü’l-ḥuffâẓ fî tefsîri eş-refi’l-elfâẓ (nşr. Mahmûd b. Muhammed ed-Dügaym), İstanbul 1407/1987, s. 69-71.

Hidayet Aydar

MÜBTEDÎ

(bk. BİDÂYET).

MÜBTEDİA

(bk. EHL-i BİD‘AT).

MÜCADELE

(bk. CEDEL).

MÜCÂDİLE SÛRESİ

(سورة المجادلة)

Kur'ân-ı Kerîm'in elli sekizinci sûresi.

Medine döneminde nâzil olmuştur. Yirmi iki âyettir. Mücâdele, Kad semia ve Zıhâr sûresi olarak da anılır. İlk âyetinde geçen "tücâdilüke" (seninle tartışan) ifadesinden maksat Evs b. Sâmit el-Ensârî'nin hanımı Havle bint Sa'lebe'dir. Evs'in, Câhiliye geleneğine uyarak "zıhâr" diye anılan bir tür boşama ile Havle'yi boşaması ve artık kendisinin annesi gibi mahremi konumunda bulunduğunu söylemesi üzerine Havle, Resûl-i Ekrem'e gelerek boşanmak istemediğini söylemiş ve kendisiyle tartışmaya girmiştir. Bu olay sebebiyle nâzil olan sûrenin adı sözü edilen hanıma işaretle "Mücâdile", Resûlullah'la yaptığı tartışma dolayısıyla "Mücâdele" diye belirlenmiştir. Sûrenin fâsılası د، ر، ز، م، ن harfleridir.

Sûrenin muhtevasını zıhâr, yahudiler ve münafıklarla ilgili âyetler olmak üzere üç bölümde incelemek mümkündür. Birinci bölümde Câhiliye döneminin âdeti olan zıhâr adlı boşamanın iptal edildiği, bu tarzda boşama ifadesi kullanan kocanın kefâretle mükellef tutulduğu ifade edilir (âyet 1-4; ayrıca bk. ZIHÂR). İkinci bölümde, Allah'a ve resulüne muhalefet edip meşrû sınırları aşanların onur kırıcı yenilgiye mâruz kalacakları, işledikleri ve yapıp da unuttukları kötü fiillerin cezasının gizliyi ve âşikâreyi bilen Allah tarafından verileceği bildirilmiş (âyet 5-7), ardından onların müslümanları endişeye sevketmek amacıyla gizli istişarelerde bulunmaları ve Hz. Peygamber'i övgü görünümlü yergi ifadeleriyle selâmlamaları eleştirilmiş, bu arada müslümanların da dikkatli olmaları istenmiş ve cami âdâbıyla Resûlullah'la özel konuşma âdâbı hakkında tavsiyelerde bulunulmuştur (âyet 8-13). Sûrenin üçüncü bölümü mümin göründükleri halde yahudileri dost edinen münafıklar hakkındadır. Ne müslüman ne de yahudi olan bu tipler yalan yere yemin etmek ve bunu kalkan olarak kullanmak suretiyle insanları Allah yolundan saptırmaya çalışırlar. "Şeytanın fırkası" diye nitelendirilen münafıkların da kâfirler ve yahudiler gibi onur kırıcı âkıbete mâruz kalacakları ifade edilir. Bu bölümde hak-bâtıl

mücadelesinde Allah'ın ve peygamberinin mutlaka galip geleceği hususunun O'nun tarafından tayin edildiği belirtildikten sonra (âyet 21) son âyette Allah'a ve âhiret gününe iman edenlerin babaları, oğulları, kardeşleri ve akrabaları dahi olsa Allah'a ve resulüne düşmanlık besleyenleri asla sevemeyeceği, Allah'ın kalplerine imanı nakşettiği bu müminlerin Allah'tan yana oldukları, Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan hoşnut bulundukları ifade edilmiştir.

Medine döneminin son yıllarında nâzil olduğu anlaşılan Mücâdile sûresinden müslüman toplumun yaşadığı bazı problemleri tesbit etmek mümkündür. Zira Medine civarında anlaşmalı vatandaş statüsünde bulunan yahudi kabileleri hem Mekke müşrikleriyle hem de Medine'deki münafıklarla gizli ilişkiler içinde bulunuyor, Resûlullah'a ve ashabına karşı psikolojik mücadele yürütüyordu. Sûre bu tür bozguncu faaliyetleri ifşa etmek suretiyle müslümanları bilgilendirmekte ve uyarmaktadır. Sûrenin 21. âyeti samimi müminlere büyük bir müjde vermekte, 22. âyeti ise fertlerin ve kitlelerin Allah nezdinde makbul olacak iman derecesinin tesbiti için şaşmaz bir ölçü belirlemektedir.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak bazı kaynaklarda yer alan, "Mücâdile sûresini okuyan kimse kıyamet gününde Allah'ın taraftarları arasında kaydedilir" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 79) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, II, 723). Mücâdile sûresi hakkında yapılan çalışmalar arasında Abdülmün'im en-Nimr'in el-Ḳurʾân ve'l-ḥayât: fî tefsîri sûreti'l-Mücâdile'si (Kahire 1407/1987) ve Fülve bint Nâsır'ın Sûretü'l-Mücâdile: Dirâse mevżûʿiyye taḥlîliyye'si (1409/1989, yüksek lisans tezi, Külliyyetü't-terbiyye li'l-benât [Riyad]) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVIII, 2-19; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1378/1959, s. 231-236; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 79; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 318-330; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-

żaʿf ve'l-mevzûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 723; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4772-4805.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜCÂHEDE

(المجاهدة)

Sâlikin nefis, şeytan ve düşmanla mücadele etmesi anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden geleni yapmak” anlamındaki cehd kökünden türeyen mücâhede kelimesi tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren terim olarak kullanılmıştır. Terimin içeriğini, mücâhedenin üç türünden bahseden ve bunları direncini kırana kadar insanın şeytanla, ibadetleri Allah’ın emrettiği şekilde yerine getirinceye kadar nefsiyle ve cephede düşmanla cihad etmesi şeklinde sıralayan ilk sûfîlerden Hâtim el-Esam belirlemiş görünmektedir (Sülemî, s. 95). “Allah uğrunda hakkıyla mücâhede ediniz” (el-Hac 22/78) ve, “Allah yolunda mallarınız ve canlarınızla cihad ediniz” (et-Tevbe 9/41) meâlindeki âyetler mücâhedenin üç türünü de kapsamaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Cehd” md.).

Tasavvufta cihad ve mücâhede denilince genellikle kötülüğü emreden nefse (Yûsuf 12/53) ve şeytana karşı verilmesi gereken savaş; mücahid, müctehid ve ehl-i ictihad denilince de böyle bir savaş yürüten sâlik anlaşılır. İnsanın en azılı düşmanı nefsi olduğuna göre (Aclûnî, I, 143) ona karşı açılan savaşın da en büyük savaş olması gerekir. Cephede düşmanla yapılan savaşı küçük cihad (cihâd-ı asgar) olarak isimlendiren mutasavvıflar nefse karşı verilen savaşa da büyük cihad (cihâd-ı ekber) demiştir.

Ebû Osman el-Mağribî, nefsiyle sıkı bir mücâhedeye girişmeyen sâlikin tasavvuf yolunda yeni bir şey öğrenemeyeceğini belirtir. Allah’a hitaben kendisine nasıl ulaşılabileceğini sorduğunda, “Nefsini bırak da öyle gel” cevabını aldığını, bunun üzerine gömleğinden çıkan yılan gibi nefsinden ve benliğinden sıyrıldığını, nefsini riyâzet körüğüne koyup mücâhede ateşiyle kor haline getirdiğini ve on iki yıl melâmet çekiciyle döverek sahip olduğu mertebeye ulaştığını söyleyen Bâyezîd-i Bistâmî ile bazan kendini ayaklarından bir ağaca asarak, bazan da bir kuyuya baş aşağı sarkarak çile

çıkardığı, Kur’an okuduğu ve bu durumda namaz kıldığı rivayet edilen Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın nefis mücâhedeleri meşhurdur. Sehl et-Tüsterî’nin tasavvufta benimsediği ve mensuplarına tavsiye ettiği metot nefis mücâhedesiydi. “Mücâhid nefsiyle mücâhede eden kişidir” (Müsned,

VI, 20; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 2) hadisine işaret eden Hücvîrî’ye göre nefisle mücâhedenin düşmanla savaşmaktan daha üstün kabul edilmesinin sebebi daha zor olmasıdır. Hücvîrî, nefisle mücâhede ve onu yönetmenin bütün din ve mezheplerde önemli olduğunu, büyük sûfîlerin mutlaka sıkı bir mücâhede döneminden geçtiklerini, çevrelerinde toplanan cemaate ısrarla nefse uymamayı ve ona muhalefeti ilke edinmelerini tavsiye ettiklerini belirtir (Keşfü’l-maḥcûb, s. 252). Ebû Muhammed el-Cerîrî de, “Tasavvuf barış değil savaştır” derken mücâhedenin devamlı olması gerektiğine işaret etmiştir.

Tasavvufta Hakk’a ermek için ahyâr, ebrâr ve şüttar olmak üzere üç tarikten (metot) bahsedilir. Bunlardan ikincisi olan ebrâr tarikini benimseyenler Hakk’a ermek için riyâzet, mücâhede ve çileyi esas alırlar. Bu yola mücâhede ve riyâzet ehlinin yolu adı da verilir. Bu yolda az yemek, az uyumak, az konuşmak ve münzevi bir hayat sürmek esastır.

Mücâhede takvâ, istikamet veya keşif mertebesine ermek için yapılır. Haramdan sakınmak ve günahtan korunmak maksadıyla gerçekleştirilen nefis mücâhedesinin bir adı da takvâ mücâhedesidir; bu bütün müminlere farzdır. İstikamet mücâhedesi takvâ mücâhedesi temelinde gerçekleştirilir ve onun ileri bir mertebesidir. Bütün müminler bu mücâhedeye teşvik edilmiştir. Gönüllü olarak yapılan bedenî ve malî ibadetler mücâhedenin bu kısmına girer. Keşif ehli olmak maksadıyla gerçekleştirilen zor ve çileli bir hayatı gerektiren keşif mücâhedesi ise farz veya sünnet değildir; bu mücâhedeye yerine getirilmesi güç birtakım şartlara riayet edilmesi halinde izin verilebilir (Gazzâlî, III, 72; IV, 395-403). Ancak tehlikeleri ve sakıncaları bulunduğundan bu yola girilmemesi ihtiyata daha uygundur.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî mücâhedenin dört türünden bahseder. Ona göre “Allah mücâhede ehlini oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır” meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/95) mutlak mücâhedeye, “Allah yolunda mücâhede ederler” âyetinde (el-Mâide 5/54) mukayyed mücâhedeye,

“Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” meâlindeki âyette (el-Ankebût 29/69) keşif için yapılan mücâhedeye, “Allah için hakkıyla cihad ediniz” âyetinde (Hac 22/78) hakiki mücâhedeye işaret edilmiştir (el-Fütûḥât, II, 290). Hücvîrî de, “Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” ifadesinin (el-Ankebût 29/69), “Yollarımızı gösterdiklerimiz uğrumuzda mücâhede ederler” şeklinde yorumlanabileceğine dikkat çekmiş ve, “Talep eden bulur” önermesi kadar, “Bulan talep eder” önermesinin de doğru olduğunu belirtmiştir (Keşfü’l-maḥcûb, s. 255).

Tasavvufî çevrelerde başlangıçtan beri mücâhedeyi yanlış anlayan ve yanlış uygulayan kişi ve zümreler olagelmiş, bu konuda aşırı gidenler kâmil mürşidler tarafından uyarılmıştır. Meselâ ilk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc el-Lümaʿda ölçüsüz bir şekilde mücâhede yapanların düştükleri hatalara geniş yer ayırmıştır (s. 523-530). Mücâhedenin aşırı şekilleri tasavvuf karşıtı çevrelerde şiddetle eleştirilmiştir (meselâ bk. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, s. 199-205).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cehd” md.; et-Taʿrîfât, “mücâhid” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 218; Müsned, VI, 20; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 2; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 523-530; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 141, 147; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 283; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 95; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 84, 265, 266; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 244, 251, 252, 255; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 243; III, 72; IV, 395-403; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Tel-bîsü İblîs, Kahire 1928, s. 199-205; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 198; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 207; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 290; Mevlânâ, Mesnevî, I, 19, 135; V, 308; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, I, 54-55; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 143; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire 1298, s. 117; İsmâil Hakkı Bursevî, Şerh-i Usûlü’l-aşere, İstanbul 1291, s. 136.

Süleyman Uludağ

MÜCÂHİD el-ÂMİRÎ

(مجاهد العامري)

Ebü'l-Ceyş (Ebü'l-Hasen) Mücâhid b. Abdillâh el-Muvaffak el-Âmirî (ö. 436/1044-45)

Mülûkü't-tavâiften Dâniye Emirliği'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1014-1045).

Rum, İspanyol veya Slav asıllı (Saklebî) olduğu rivayet edilir. Âmirîler'in sarayında yetiştiğinden kaynaklarda el-Fityânü'l-Âmiriyyûn arasında sayılmış, ayrıca hadım Sakālibe'den (huddâmü'l-hısyân) ayrılması için "fahl" (tam erkek) sıfatıyla tanımlanmıştır. Kurtuba'da (Cordoba) Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un himayesinde iyi bir eğitim gördüğü, özellikle dinî ilimler ve Arap edebiyatında yetiştiği bilinmektedir. Bazı rivayetlerde onun Belensiye (Valencia) yahut Balear adalarında (el-Cezâirü'ş-Şarkıyye) Âmirîler adına valilik yaptığı belirtilmektedir. XI. yüzyılın başlarında Âmirîler'in iktidardan uzaklaştırılması üzerine bu aileye bağlı diğer Saklebî kumandan ve idareciler gibi Kurtuba'dan ayrılarak Doğu Endülüs'te Balear adalarını da içine alan Dâniye Emirliği'ni kurdu (405/1014; kaynaklarda 400, 402 ve 403 tarihleri de verilmektedir). Mücâhid, Dâniye'de "el-Muvaffak" lakabıyla hükümranlığını ilân etmekle beraber Emevîler'e olan bağlılığını sürdürdü. Bu sülâleden Ebû Abdullah el-Muaytî diye tanınan bir fakihi Müntasır-Billâh lakabıyla halife ilan etti ve onun adını da taşıyan sikkeler bastırdı (405/1015); halife de kendisine Zülvizâreteyn lakabını verdi.

Mücâhid, Dâniye'nin coğrafî konumu sebebiyle dikkatini daha çok Akdeniz'in hıristiyan hâkimiyetindeki adalarına çevirdi. Dâniye ve Balear adalarındaki tersaneleri yenileyerek güçlü bir donanma kurdu ve Dâniye'yi Endülüs'ün en büyük iki deniz üssünden biri haline getirdi. 406 (1015-16) yılında 120 gemi ve 1000 süvarinin katıldığı bir seferle Sardinya adasının büyük bir kısmını fetheden Mücâhid, burada müslümanların varlığını kalıcı kılmak amacıyla yeni ve büyük bir şehrin kurulması için emir verdi. Ancak

yaklaşık on ay sonra papalığın teşvikiyle hazırlanan bir Haçlı donanmasının saldırısı ve savaş sırasında çıkan şiddetli rüzgârın müslüman gemilerinin önemli bir bölümünün batmasına sebep olması sonucu, karaya dönüp aile mensuplarını yanına alamadan çok az sayıda gemiyle Sardinya'yı terketmek zorunda kaldı. Bazı hıristiyan kaynaklarında Mücâhid'in bundan sonra ada üzerine 1019 yılında bir sefer daha düzenlediği belirtilmektedir.

Dâniye'ye döndüğünde Mücâhid, Muaytî'nin kendisine çizilen görev alanının dışına çıkıp bütün yetkileri ele geçirdiğini ve bazı icraatlarıyla şehirde huzursuzluk meydana getirdiğini görerek onu Mağrib'deki Bicâye'ye sürdü. Ardından Sardinya'da esaret altında kalan ailesini kurtardı; fakat Sardinyalılar, onun adaya tekrar saldırmasını önlemek amacıyla oğlu Ali'yi ellerinde tutmaya devam ettiler. Latince öğrenen ve hıristiyan terbiyesiyle yetişen Ali on yedi yaşına ulaştığında kurtarılabildi ve Mücâhid onun yokluğunda verdiği kararı değiştirip kendisini veliahtlığa getirdi. Mücâhid 408 (1017) yılında, başını Hayrân el-Âmirî'nin çektiği diğer Saklebî emîrler gibi, Kurtuba'yı ele geçirip hilâfet iddiasında

bulunan Şiî Hammûdîler'e karşı Murtazâ-Billâh unvanıyla halifeliğini ilân etmiş olan Emevî sülâlesinden Abdurrahman b. Muhammed'e (IV. Abdurrahman), onun öldürülmesinden sonra da Abbâdîler tarafından kayıp halife II. Hişâm olduğu iddiasıyla tahta oturtulan Halef el-Husrî'ye biat etti (414/1023); bu suretle Emevî sülâlesine olan bağlılığını yine gösterdi.

Mücâhid 411 (1020) yılından itibaren Belensiye, Turtûşe (Tortosa) ve Mürsiye (Murcia) gibi çevre şehirleri hedef alan bir genişleme siyaseti izlemeye başladı. Bir süre Belensiye'yi Saklebî asıllı emîr Lebîb'le birlikte yönetti. Lebîb'in halk tarafından kovulması üzerine şehir tamamıyla ona kaldıysa da diğer Saklebî emîrlerinin, Âmirî ailesinden Abdülazîz b. Abdurrahman el-Mansûr'a biat edip onu Belensiye'de tahta oturtmak istemeleri üzerine iki yıl idaresi altında tuttuğu bu şehirden vazgeçti. Muhtemelen 420 (1029) dolaylarında Meriye (Almeria) Emîri Züheyr'in kontrolünde bulunan Mürsiye üzerine yürüdü ve burada şehir yönetimi için mücadele eden iki köklü aileden Benî Hattâb'ın iş başına gelmesine yardımcı olarak Benî Tâhir'in liderini Dâniye'ye götürdü. 429 (1037-38) yılında Abdülazîz el-Mansûr'un Meriye'yi ele geçirmesinden endişelenen Mücâhid Belensiye, Şâtıbe (Javita) ve Lurka'ya (Lorca) doğru bir askerî

harekât başlattı ve Şâtıbe ile Lurka'nın yanı sıra Şûzer'i de hâkimiyet altına aldı. Ancak Abdülazîz el-Mansûr'un, çok sayıda paralı hıristiyan askerin de bulunduğu güçlü ordusuyla yaptığı karşı hücum sonucu zaptettiği toprakları geri vermeye mecbur oldu (433/1042). Öldüğünde oğlu İkbâlüddevle Ali'ye Dâniye ve Balear adalarını içine alan, geniş bir ticaret ağına sahip zengin bir emirlik bırakan Mücâhid adaletli, ileri görüşlü, sağlam iradeli, cesur bir devlet adamı kimliğiyle tanınıyordu. Şöhreti, bütün Batı Akdeniz'de müslümanlar ve kendisini Mogetus adıyla tanıyan hıristiyanlar arasında sürekli denizlerde gezen ve kahramanlıklar yapan efsanevî bir kişi olarak uzun yıllar yaşamaya devam etti.

Mücâhid'e yer veren kaynaklarda onun başarılı idareciliği ve cengâverliği yanında özellikle hadis, kıraat ve Arap dili ve edebiyatı alanlarında bilgi sahibi olduğuna ve aruza dair bir kitap yazdığına dikkat çekilmekte, ayrıca mülûkü't-tavâif arasında en fazla âlim ve edibin onun sarayında görüldüğü belirtilmektedir (Dabbî, s. 472-473). Ebû Amr ed-Dânî, İbn Abdülber enNemerî, İbn Ma'mer el-Lugavî, İbn Sîde, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Reşîḳ, İbn Bürd el-Asgar ve İbn Garsiyye bunlardan bazılarıdır. Mücâhid topraklarında ilmin yayılması için özel bir çaba harcamış, bu çabanın bir sonucu olarak hür insanlar kadar köle ve câriyeler de ilmî faaliyetlere katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̲vetü'l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 352-354; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̲-Z̲aḫîre, I/1, s. 22-24; III/1, s. 224 vd.; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 472-473; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1950, s. 110; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 43, 47, 117, 128; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, s. 116, 143 vd.; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 190-195, 217-220; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 164-167; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VIII, 135 (İndeks); R. Dozy, Historia de los Musulmanes de España, Madrid 1985, IV, 20, 33, 51, 52; R. Chabas,

“Mochéhid hijo de Yúsuf y Ali hijo de Mochéhid”, Homenaje a D. F. Codera, Saragossa 1904, s. 411-434; F. Codera, “Mochéhid, conquistador de Serdeña”, Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, s. 115-133; A. Prieto y Vives, Los Reyes de Taifas, Madrid 1926; C. Sarnelli Cerqua, Mücâhid el-ʿÂmirî: Ḳāʾidü’l-üsṭûli’l-ʿArabî fî ġarbiyyi’l-baḥri’l-mütevassıṭ fi’l-ḳarni’l-ḫâmisi’l-hicrî, Kahire 1961; M. Abdullah İnân, Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1970, s.187-200; İsâm Sâlim Sîsâlim, Cüzürü’l-Endelüsi’l-Mensiyye, Beyrut 1984, s. 136-161; M. J. Rubiera Mata, La Taifa de Denia, Alicante 1985; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, bk. İndeks; a.mlf., “Mudjāhid”, EI^{2} (İng.), VII, 292-293; M. de Epalza, “El Origen politico del estado de Denia en el siglo XI: el Califa Al-Mu’aiti y el Rey Muyáhid”, Actas del I. Congress d’Estudis de la Marina Alta, Alicante 1986, s. 157-163; Crónica anónima de Los Reyes de Taifas (nşr. F. Maillo Salgado), Madrid 1991, s. 41-43; E. Lévi-Provençal, “Mücâhid”, İA, VIII, 782-783.

Mehmet Özdemir

MÜCÂHİD b. CEBR

(مجاهد بن جبر)

Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721)

Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden.

21 (642) yılında Mekke'de doğdu. Kays b. Sâib'in kölesiydi. Kur'an'a dair ilk bilgileri Kays'tan aldı ve sahâbîlerin ileri gelenleriyle görüşme imkânı buldu. Başta tefsir olmak üzere hadis ve fıkıh gibi alanlarda Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebû Tâlib, Sa'd b. Ebû Vakkās, Ebû Hüreyre, Âişe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr'den faydalandı; Abdullah b. Abbas'ın önünde Kur'an'ı otuz defa hatmetti ve onunla Kur'an'ı baştan sona kadar üç kere tefsir etti. İbn Abbas'ın ölümünden sonra Mekke tefsir ekolünün önemli bir öncüsü olarak onun yerine tefsir derslerini üstlendi. İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, Amr b. Dînâr ve A'meş kendisinden faydalandı. Kırâat-i seb'a imamlarından Ebû Ma'bed İbn Kesîr ile Ebû Amr b. A'lâ ondan kıraat alanında istifade ettiler. Mücâhid b. Cebr aynı zamanda Kur'an'da anlatılan vak'aları ve bu olayların geçtiği yerleri araştırdı; Hârût ve Mârût olayını incelemek için Bâbil'e, Berhût kuyusunu görmek için Hadramut'a kadar gitti (Ebû Nuaym, III, 228; Ahmed İsmâil Nevfel, s. 53-56). Hayatının büyük bölümünü Kur'an'ın anlaşılması için yaptığı çalışmalara ayırdı, halkın fetva mercii oldu. Mekke'deki tâbiîn müfessirlerinin en yaşlısı olarak seksen iki yaşında vefat etti.

Süfyân es-Sevrî, Mücâhid'in geniş tefsir birikimine sahip, güvenilir bir müfessir olduğunu söyler; Katâde b. Diâme, onu yaşadığı devirdeki insanlar arasında tefsiri en iyi bilen kişi diye zikreder. İmam Şâfiî ve Buhârî de Mücâhid'in tefsirine güvenmiş, kendisinden gelen görüş ve rivayetlere kitaplarında yer vermiştir. İbn Sa'd ve İbn Hibbân onun hadis rivayetinde sika, şahsî hayatında müttaki, âlim ve fakih; Nevevî, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî ise tefsirde öncü bir şahsiyet olduğunu belirtmişlerdir.

Abdullah b. Abbas'tan öğrendiği tefsiri yazıya geçiren Mücâhid kendi öğrencileri için de aynı metodu uygulamış ve yaptığı tefsiri onlara imlâ etmiştir. Bugün elde bulunan ve Mücâhid'e nisbet edilen tefsirin öğrencileri tarafından derlendiğine inanılmaktadır. Kendisinden tefsir rivayet eden âlimlerin en meşhurları Abdullah b. Ebû Necîh, A'meş ve İbn Cüreyc'dir. Onun tefsirde metodu Kur'an'ı Kur'an'la ve ardından sünnetle tefsir etmek şeklindedir. Câhiliye şiirinden, esbâb-ı nüzûlden ve İsrâiliyat'tan çokça faydalanmış, ancak İsrâiliyat konusunda eleştirilmiştir. Bunun yanında tefsirinde akla geniş yer vermiş, bu konuda kendisini tenkit edenlere, "Ben tefsire dair görüşlerimi Peygamber'in onlarca sahâbîsinden öğrendim" diyerek cevap vermiştir. Mücâhid'in bazı âyetlerden fıkhî hükümler çıkardığı da görülmektedir. Meselâ cuma namazına dair, "Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lutfundan -nasibinizi- arayın. Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz" meâlindeki âyetten (el-Cum'a 62/10) zeval vaktinden cuma namazının bitişine kadar geçen sürede ticaret yapmanın ve çalışmanın meşru olmadığı sonucunu çıkarmıştır.

Âyetler arasındaki irtibat ve insicamı da yorum için bir karîne olarak değerlendiren Mücâhid'in bazan mecazi tefsir yaptığı da olmuştur. Nitekim Bakara sûresinin 81. âyetinde geçen "suçu onu kuşatırsa..." ifadesini, "İnsanın işlediği günahlar birikir, kalbini karartır ve gittikçe kalbin her tarafını kaplar" şeklinde açıklamıştır. Aynı şekilde Müddessir sûresinin 4. âyetindeki "Elbiseni temizle" cümlesini, "Yaptığın amelleri sâlih kişilerin amelleri gibi yap" diye yorumlamıştır. Öte yandan kaynaklarda Mücâhid'in bazan hatalı tefsirler yaptığı ve âdeta sırf re'y ile hareket ettiği ileri sürülmüştür. Meselâ Ra'd sûresinin 43. âyetinde geçen, "yanında kitabın bilgisi bulunan" şahıstan kastedilenin Medine'de ihtidâ eden Abdullah b. Selâm olduğunu söylemiş, bunu duyan Saîd b. Cübeyr sûrenin Mekke'de nâzil olduğunu hatırlatarak Mücâhid'in yanıldığını belirtmiştir.

Mücâhid b. Cebr'e nisbetle yayımlanan iki tefsir Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı (nr. 2075) yazma nüshaya dayanmaktadır. Bunlardan ilkini gerçekleştiren Abdurrahman Sûretî mevcut yazmayı tahkik etmiş, ayrıca Taberî'nin tefsirinde ve diğer tefsirlerde bulunan bilgilerden Mücâhid'e nisbet edilenleri almış, nüshada tefsiri yer almayan bazı sûrelerin açıklamasını da bu şekilde oluşturmuştur (Tefsîru Mücâhid, Devha 1976; I-II, Beyrut, ts.). İkinci neşir M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl'e ait olup

doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Araştırmacı ilk yayının eksiklerini gidermeye çalışmış, yazmadaki bilgileri ilk neşirde olduğu gibi zenginleştirmiştir (Tefsîrü'l-İmâm Mücâhid b. Cebr, Nasr 1410/1989). İsmail Cerrahoğlu, bu neşirlerde kullanılan yazmadaki tefsir rivayetlerinin Mücâhid'e nisbetini zayıf görmekte, aynı şeyin ilk nâşir tarafından yapılan eklemeler için de söz konusu olduğunu belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mücâhid b. Cebr, Tefsîru Mücâhid (nşr. Abdurrahman Tâhir b. Muhammed es-Sûretî), Beyrut, ts. (el-Menşûrâtü'l-ilmiyye), neşredenin girişi, I, 24-61; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 464-467; Taberî, Câmiᶜu'l-beyân, I, 40, 148; XXX, 30, 101, 332, 350; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 228, 279-283; Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ᶜilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 105; Kurtûbî, el-Câmiᶜ, I, 39; Zehebî, Aᶜlâmü'n-nübelâ', IV, 450-456; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 92; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 370-374; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1234; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 104, 105; Ahmed İsmâil Nevfel, Mücâhid: el-Müfessir ve't-tefsîr, Kahire 1411/1990, s. 53-56; İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", AÜİFD, XXIII (1978), s. 31-50.

Muhammet Fatih Kesler

MÜCÂHİDÜDDİN KAYMAZ

(مجاهد الدين قايماز)

Ebû Mansûr Mücâhidüddîn el-Hâdîm Kāymâz b. Abdillâh ez-Zeynî er-Rûmî (ö. 595/1199)

Begteginliler'in Erbil ve Musul nâibi.

Zeynüddin Ali Küçük b. Begtegin'in âzatlısı olduğu için Zeynî nisbesiyle anılır. Ali Küçük tahta çıktıktan sonra onu çocukları Muzafferüddin Kökböri ile Yûsuf Yinal Tegin'e atabeg tayin etti ve Erbil'in idaresini ona bıraktı. Mücâhidüddin, Ali Küçük'ün ölümünün (563/1168) ardından yerine geçen büyük oğlu Kökböri'yi hapse atarak tahta Yûsuf Yinal Tegin'i çıkardı. Daha sonra serbest bırakılan Kökböri, Musul Atabegi II. Seyfeddin Gazi'nin hizmetine girdi ve Harran kendisine iktâ edildi. Böylece Erbil, Kökböri'nin ayrılması üzerine Musul'a tâbi oldu ve Yûsuf Yinal Tegin Mücâhidüddin'in vesâyeti altında yönetimi üstlendi. Musul ordusu Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin karşısında bozguna uğrayınca (571/1175) II. Seyfeddin Gazi, Mücâhidüddin'i yanına çağırıp saltanat nâibi yaptı ve bütün devlet işlerini ona bıraktı.

Mücâhidüddin, Selâhaddîn-i Eyyûbî ile barış yapılmasını sağladı (572/1177) ve bu konudaki gayretleri Selâhaddin tarafından şükran ve takdirle karşılandı. Bu arada hasta olan II. Seyfeddin'den sonrasını düşünerek kendisine rakip gördüğü Vezir Celâleddin b. Cemâleddin Cevâd el-İsfahânî'den kurtulma yolları aradı ve onu Seyfeddin Gazi'ye azlettirip hapse attırmak suretiyle etkisiz duruma getirdi (573/1178). İki yıl sonra da Seyfeddin Gazi öldü ve yerine, veliaht tayininde Mücâhidüddin'in etkili olduğu kardeşi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd geçti. Ardından Halep hâkimi el-Melikü's-Sâlih İsmâil b. Nûreddin Mahmud Zengî topraklarının amcasının oğlu İzzeddin Mes'ûd'a devredilmesini vasiyet ederek öldü (577/1181). Mes'ûd, bölgedeki hâkimiyetini gittikçe genişleten Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kendisinden daha çabuk davranmasından çekinerek süratle gidip şehri teslim aldı. Fakat Mücâhidüddin, Selâhaddin'in bu önemli şehri

bir gün ele geçireceğini tahmin ettiği için Mes‘ûd’u, kardeşi Sincâr hâkimi II. İmâdüddin Zengî’nin Musul’a daha yakın olan topraklarına karşılık Halep’i ona vermeye ikna etti. Nitekim bir yıl sonra, bir ara Musul’u da kuşatan Selâhaddin Halep’i zaptetti (18 Safer 579 / 12 Haziran 1183); ardından halifeye mektup yazarak Musul’un kendisine bırakılması gerektiğini bildirdi. Bunun üzerine Mücâhidüddin, Musul’da daha şiddetli bir Eyyûbî kuşatmasına karşı savunma hazırlıklarına başlamakla görevlendirildi. Ancak bu sırada İzzeddin Mes‘ûd onu azledip hapse attı (579/1183). Olayın hemen arkasından Mücâhidüddin’in hapsedilmesini bahane eden Erbil hâkimi Yûsuf Yinal Tegin ve arkasından bazı şehirlerin hâkimleri ayaklanarak Selâhaddin tarafında yer aldılar ve onu Musul’a saldırması için teşvik ettiler. Durumun ciddiyetini kavrayan İzzeddin Mes‘ûd, iki defa heyet gönderip barış istediyse de Selâhaddin 581 (1185) yılının başlarında Musul’a doğru harekete geçti. Bu arada İzzeddin Mes‘ûd, Mücâhidüddin’i de serbest bırakarak görevine iade etmişti. Gerek Mücâhidüddin’in gördüğü hazırlık gerekse halkın umulmadık direnişi karşısında Selâhaddin önce başlattığı kuşatmayı kaldırarak Ahlat’a yöneldiyse de arkasından geri döndü ve şehri tekrar kuşattı. Fakat bu defa da kendisi ağır bir hastalığa yakalanıp Harran’a çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Mücâhidüddin’in gayretiyle oluşturulan bir heyet Harran’a gönderilerek barış sağlandı. İmzalanan antlaşmaya göre ortak sınırın tesbitinden sonra Musul’da Selçuklu sultanının yerine Selâhaddin’in adı hutbelerde okunacak ve şehirde basılacak sikkelerde yine onun adına yer verilecekti.

Selâhaddin 589’da (1193) ölünce Mücâhidüddin, Musul’un tekrar bölgenin liderliğini elde etmesi için çalışan İzzeddin Mes‘ûd’a yardımcı oldu. Onun aynı yıl içerisinde ölmesi üzerine yerine kimin geçeceği konusunda çekişmeler başlayınca da oğlu Nûreddin Zengî Arslanşah’a biat etmek suretiyle ağırlığını koydu. Nûreddin de onu nâiblik makamında tutup ölümüne kadar (Rebîülevvel 595 / Ocak 1199) devlet işlerini kendisine bıraktı.

Mücâhidüddin siyasî ve askerî başarılarının yanında özellikle bayındırlık faaliyetlerine de önem vermiş, halkı refah içinde yaşatan idareciliği ve dindar, hayır sever, âlim, şair kişiliğiyle tarihe geçmiştir. Muhtaçlara maaş bağlatmış, yetimhaneler açtırmış ve yönettiği yerlerde fakir bırakmamıştır.

Musul'da kendi adıyla anılan büyük bir cami, bîmâristan, hankah, medrese ve bir yetimhane, Erbil'de yine kendi ismiyle bilinen bir medrese ve bir hankah inşa ettirmiş, buralara çeşitli vakıflar bağlamıştır. Ayrıca Erbil'in ortasında etrafı bahçelerle çevrili bir havuz, Dicle üzerinde

Musul Köprüsü gibi birkaç köprü ve bunların yanı sıra çeşitli çarşılar yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks.; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, bk. İndeks; İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu İrbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, II, 20, 24, 25; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 458; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 40, 41, 173, 420, 453, 454; III, 60, 63, 77-78, 80, 114, 124, 200, 201, 223; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 82-84; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, II, 47; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, tür.yer.; Saîd ed-Dîvecî, el-Mevṣıl fi'l-ʿahdi'l-Atâbekî, Bağdad 1963, tür.yer.; Abdülkādir Ahmed Tuleymât, Muẓafferüddîn Kökbörî, Kahire 1963, tür.yer.; Muhsîn M. Hüseyin, İrbil fi'l-ʿahdi'l-Atâbekî, Bağdad 1976; Ramazan Şeşen, Selâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, bk. İndeks; Sâdık Ahmed Dâvûd Cevde, Mücâhidüddîn Ḳāymâz: Nâʾibü İrbil ve'l-Mevṣıl, Beyrut 1406/1985; Sâmî es-Sakkār, İmâretü İrbil fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî ve müʾerriḫuhâ İbnü'l-Müstevfî, Riyad 1413/1992, tür.yer.; Gülay Öğün Bezen, Begteginliler, Erbil'de Bir Türk Beyliği (526-630/1132-1233), İstanbul 2000, s. 55, 57, 58, 60, 64-68, 71-77, 80, 93-94, 100, 123-124; Abbas el-Azzâvî, "Âlü Bektekîn Muẓafferüddîn Kökbörî", MMİADm., XXI (1946), s. 516-517; Coşkun Alptekin, "Erbil'de Bir Türk Beyliği", MÜTAD, sy. 3 (1988), s. 1-10.

Sâmî es-Sakkâr

MÜCÂRÎ

(المجاري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Mücârî el-Endelüsî (ö. 862/1458)

Kıraat ve hadis âlimi.

Endülüs'te Gırnata (Granada) bölgesindeki Vâdîâş (Guadix) şehrinin kuzeydoğusunda bir yerleşim yeri olan Mûcer'e (Mojar) nisbet edildiğine göre burada doğduğunu söylemek mümkündür; nisbesi Mûcârî olarak da okunmuştur (Ebû Ca'fer el-Belevî, s. 425). Bir vezir oğlu olan Mücârî tahsilini Gırnata'da yaptı. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cüzey'den tefsir, hadis, usul ve nahiv okuyarak icâzet aldı. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Kay'âtî el-Kinânî'nin derslerini otuz yıl boyunca takip ederek kendisinden kıraat, nahiv ve fıkıh gibi alanlarda faydalandı. Yine kıraat, fıkıh ve Arapça okuduğu, ayrıca kendisinden hadis rivayet ettiği Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Haffâr ile usûl-i fıkıh ve nahiv dersleri aldığı el-Muvâfaḳāt sahibi İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, Ebû Yahyâ İbn Âsım ve Ebû Abdullah İbn Allâk da onun Gırnata'daki hocaları arasında yer alır.

Mücârî, daha sonra tahsilini ilerletmek ve hac farîzasını eda etmek maksadıyla seyahate çıktı. Önce Tilimsân'a gitti; burada Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Ukbânî et-Tilimsânî, İbn Merzûk el-Hafîd ve diğer bazı âlimlerden fıkıh, ferâiz, tefsir, mantık, hesap ve hendese gibi alanlarda istifade etti. 798 (1396) yılında Bicâye üzerinden Tunus'a geçti; 799'da (1397) Mısır'a gitti. Bicâye'de Ebü'l-Kāsım el-Meşezzâlî, Tunus'ta İbn Arafe, Kahire'de Ömer b. Raslân el-Bülkīnî, Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimlerden çeşitli konularda faydalandı Bulkīnî onu kendi medresesinde çocuklarına ve torunlarına Arapça dersleri vermekle görevlendirdi.

Gırnata'ya döndükten sonra burada talebe yetiştirmekle meşgul olan Mücârî'den özellikle kıraat ve hadis alanında pek çok kişi istifade etti.

Mâlikî fakihi Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed es-Sarakustî, kendisinden kırâat-i seb‘a okuyan Abbas b. Ahmed eş-Şâvî, Gırnata Camii hatibi kadı Ebû Ömer Muhammed b. Manzûr el-Kaysî onun talebelerinden bazılarıdır. “Râviye, rahhâl, mukrî, fakīh, hâtimetü’r-ruvât bi’l-Endelüs” gibi ifadelerle anılan Mücârî, talebelerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ci‘dâlle’nin tesbitine göre 2 Cemâziyelâhir 862’de (17 Nisan 1458) vefat etti (a.g.e., s. 201). Şemseddin es-Sehâvî’nin bu tarihi 856 (1452) olarak zikretmesi doğru değildir. Bernâmec’i için talebelerinden Ebü’l-Hasan Ali b. Ebü’l-Kāsım el-Beyâzî’ye verdiği icâzetnâmenin 858 (1454) tarihini taşıması da (Bernâmec, s. 81) Şemseddin es-Sehâvî’nin tesbitinin yanlış olduğunu göstermektedir.

Mücârî’nin günümüze ulaşan tek eseri Bernâmec’i olup onun Gırnata’dan on dört, Tilimsân’dan beş, Bicâye’den iki, Tunus’tan bir ve Mısır’dan on iki olmak üzere kendilerinden istifade ettiği toplam otuz dört hocasının biyografisini ihtiva etmektedir. Eser, Muhammed Ebü’l-Ecfân tarafından tahkik edilerek Bernâmecü’l-Mücârî adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Mücârî, Bernâmec (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 81; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 32-43, 69-72; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IX, 151; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali el-Belevî, S̱ebetü Ebî Caʿfer (nşr. Abdullah el-İmrânî), Beyrut 1403/1983, s. 157, 164, 183, 186, 190, 199-201, 204, 216, 425.

Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân

MÜCÂŞİÎ

(المجاشعي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Mücâşiî el-Kayrevânî (ö. 479/1086)

Tefsir ve Arap dili âlimi.

Kayrevanlı olup Hecer'de (Bahreyn) doğduğuna dair bazı kaynaklarda yer alan bilgi doğru değildir. Şair Ferezdak'ın torunlarından olduğu için Ferazdakī, soyu Mücâşi' b. Dârim yoluyla Temîm kabilesine uzandığı için Mücâşiî yanında Temîmî nisbeleriyle de anılmıştır. Mücâşiî tahsilini muhtemelen Kayrevan'da yapmıştır. Mekkî b. Ebû Tâlib'den Kurtuba'daki evinde ders aldığına göre tahsil için değişik merkezlere seyahatler yapmış olmalıdır. Kayrevan'daki siyasî huzursuzluklar öğrenimini tamamladıktan sonra Mücâşiî'nin burayı terketmesine sebep oldu. Kayrevan'dan muhtemelen Hilâlîler'in (Benî Hilâl) istilâsı yüzünden ayrılarak İslâm coğrafyasının en doğusunda yer alan Gazne'ye kadar gitti. Yolculuğu sırasında Mısır, Suriye ve Irak'taki önemli merkezleri ziyaret etmiş olmalıdır. Talebesi Abdülgāfir b. İsmâil el-Fârisî, onun Nîşâbur'a ilk defa 460'lı (1068) yılların başında uğradığını belirtir (İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 597). Gazne'de devlet adamlarından yakın ilgi gören Mücâşiî, onlardan gelen talepler üzerine çeşitli konularda eserler yazdı. 470'te (1077-78) Nîşâbur'a geri döndü. Ömrünün sonlarına doğru Bağdat'a geçti ve burada Nizâmülmülk'ün iltifat ve ikramına mazhar oldu, onun himayesinde nahiv ve lugat dersleri verdi, Mağrib ricâlinden aldığı hadisleri rivayet etti. Nîşâbur ve Bağdat'taki derslerine devam eden talebeleri arasında Abdülgāfir el-Fârisî, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Harîrî, Ebû Gālib Şücâ' b. Fâris ez-Zühlî es-Sühreverdî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kattân, Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Mübârek es-Sakatî, İbnü'ş-Şecerî, Ebü'l-Hüseyin Mübârek b. Abdülcebbâr et-Tuyûrî gibi isimler yer alır. Mücâşiî 22 Rebîülevvel 479'da (7 Temmuz 1086) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbülebrez'e defnedildi. Safedî ve İbn Tağrîberdî'nin Gazne'de öldüğüne dair verdikleri bilgi doğru değildir.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin özellikle Arap dilindeki engin birikimi sebebiyle takdir ettiği Mücâşiî nahiv ve tefsir sahasında iyi yetişmiş bir âlim olmasının yanında Arap şiiri, kıraat, siyer ve tarihle de ilgilenmiştir. Nahivde Basra ekolüne mensup ise de bu ekole bağlılıkta aşırı gitmemiştir.

Hadis ilmiyle de meşgul olmuş, ancak bu dalda başarılı olamamıştır. Mağrib ricâlinden aldığı hadisleri Bağdat'ta rivayet etmişse de rivayetleri zayıf bulunmuştur. Süyûtî ve Dâvûdî'nin onun Hanbelî olduğunu ve Şâfiîler'e dil uzattığını söylemeleri, ilk dönem biyografi kaynaklarında verilen bilginin (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 97) yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış olmalıdır. İsmâil Paşa, Mücâşiî'nin Mâlikî fakihi olduğunu kaydetmekte olup (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 693) Kuzey Afrika'da o dönemlerde Mâlikî mezhebinin yaygın olması bu bilgiyi desteklemektedir.

Eserleri. 1. Nüketü meʿâni'l-Ḳurʾân (en-Nüket fi'l-Ḳurʾân). Mâna ve i'rab açısından müşkil görünen âyetlerin tefsir edildiği eserde Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ma'mer b. Müsennâ, Ahfeş el-Evsat, Asmaî, Ebû Osman el-Mâzinî, İbn Kuteybe, Müberred, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî, Mekkî b. Ebû Tâlib gibi âlimlerin izah ve görüşlerine atıfta bulunulmuş, âyetlerin lugat ve nahiv açısından açıklanmasına, kıraatlerin dil yönünden tahliline geniş yer verilmiş, sık sık şiirle istişhâd yoluna başvurulmuştur. Selef'ten yapılan nakillerin önemli bir yer tuttuğu kitapta Ehl-i sünnet anlayışı benimsenmiş ve bid'at ehlinin görüşleri reddedilmiştir. Tabersî'nin Mecmaʿu'l-beyân adlı tefsirinin sadece birkaç yerinde Mücâşiî'nin eserine atıfta bulunulmuşsa da isim verilmeden yapılan alıntılar oldukça fazladır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 115) bir nüshası bulunan eser Mustafa Altundağ tarafından doktora çalışması olarak neşre hazırlanmıştır (1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. el-İşâre ilâ taḥsîni'l-ʿibâre. Sade bir üslûpla telif edilmiş küçük hacimli bir çalışmadır (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Riyad 1402/1982). 3. el-Muḳaddime fi'n-naḥv (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Kahire 1980). 4. Şerḥu ʿUyûni'l-iʿrâb. Bazı kaynaklarda Şerḥu ʿUnvâni'l-iʿrâb olarak da geçen kitap, Ebû Muhammed Ubeydullah b. Ahmed el-Fezârî'ye ait eserin şerhidir. Temel meselelerin soru-cevap şeklinde açıklandığı eseri Hannâ Cemîl Haddâd (Zerkā 1985) ve Abdülfettâh Selîm (Kahire 1988)

yayımlamıştır. 5. İksîrü'z̠-z̠eheb fî ṣınâʿati'l-edeb ve'n-naḥv. Müellifin beş ciltlik bu eseri Nîşâbur'da İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin isteği üzerine yazdığı ve kendisine başından sonuna kadar okuduğu belirtilir. 6. Şerḥu Meʿâni'l-ḥurûf. Rummânî'ye ait eserin şerhidir. 7. ed-Düvel fi't-târîḫ. Mücâşiî'nin ömrünün sonlarına doğru Bağdat'ta telif ettiği, otuz ciltten fazla olduğu kaydedilen eserin otuz cildini Yâkūt el-Hamevî Bağdat'taki Selçuklu vakfiyesinde gördüğünü söyler (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 92). 8. Şeceretü'z̠-z̠eheb fî maʿrifeti eʾimmeti'l-edeb. Yâkūt el-Hamevî, Arap filolojisi âlimlerinin biyografilerini içeren eseri biyografi yönünden zengin, fakat haberlere itina edilmediği ve şahısların vefat tarihleri belirtilmediği için faydası az bir kitap olarak değerlendirir (a.g.e., I, 48). Mücâşiî'nin bunlardan başka otuz beş ciltlik el-İksîr fî ʿilmi't-tefsîr, yirmi ciltlik el-Burhânü'l-ʿAmîdî, Şerḥu Bismillâhirraḥmânirraḥîm, Maʿârifü'l-edeb (sekiz ciltlik, nahve dair), el-ʿAvâmil ve'l-hevâmil (harflerle ilgili), el-Fuṣûl fî maʿrifeti'l-uṣûl ve es-Sîre adlı kitapları olduğu kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mücâşiî, el-İşâre ilâ taḥsîni'l-ʿibâre (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd), Riyad 1402/1982, s. 23; a.mlf., Nüketü meʿâni'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Altundağ, doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 76, 78; a.mlf., Şerḥu ʿUyûni'l-iʿrâb (nşr. Hannâ Cemîl Haddâd), Zerkā (Ürdün) 1406/1985, s. 38; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 263; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 263; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 48; XIV, 90-98; XVII, 269; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, IV, 953; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 596-597; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 248, 299-301; III, 52; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 224-225; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 528-529; Safedî, el-Vâfî, XXI, 381-384; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, IV, 249; V, 209; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 183; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 425-

426; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1027, 1174, 1179, 1418; Brockelmann, GAL Suppl., I, 157, 200; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 693; Îżâḥu’l-meknûn, I, 85, 116, 178; II, 507, 544, 677; Abduh Abdülazîz Kalkīle, el-Belâṭu’l-edebî li’l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1403/1983, s. 189-190.

Mustafa Altundağ

MÜCÂVİR

(المجاور)

Mekke’ye yerleşen veya bir süre ikamet eden kimse anlamında terim.

Sözlükte “bir arada bulunma, komşuluk, yakınlık” anlamındaki mücâveret masdarından türeyen mücâvir terim olarak “Mekkeli olmayıp bu şehirde misafirlik sınırlarını aşacak bir müddetle kalan kimse” demektir. Mücâveret “bir mescidde itikâfa girmek” (Buhârî, “İ῾tikâf”, 2, 4, 19; “Ḥayıż”, 2, 5), “ilim tahsil etmek için mescidlerde bulunmak” mânasını da ifade etmekte, Mekke’de kalmak daha çok Mescidi Harâm’da bulunmak ve ibadetle meşgul olmak amacıyla yapıldığından kelimenin kullanımında söz konusu maksadın öne çıktığı anlaşılmaktadır. Mücâveret ayrıca özellikle gayri menkul mülkiyeti ve irtifak hakkı gibi komşuluk kavramı ve sınırlarının önem taşıdığı bahislerde incelenmiştir (bk. İRTİFAK; KOMŞU; ŞÜF‘A).

Mekke’nin yerlisi olmayanların bu kutsal şehre yerleşmesi konusuna erken dönemlerden itibaren büyük bir ilgi gösterilmiş ve bu kişiler “mücâvir, cârullah, el-mücâvir bi-Mekke, el-mücâvir bi-Haremillâh” gibi tabirlerle anılmıştır. Sahâbe devrinde mücâveret öncelikle, muhacir sahâbîlerin yıllar sonra Mekke’ye dönerek burada uzun süre ikamet etmelerinin Hz. Peygamber’in hicret emrine muhalefet anlamı taşıyıp taşımadığıyla ilgili bir mesele halinde ortaya çıkmıştır. Mekke’ye gerek hac veya umre gerekse ticaret maksadıyla gelen birçok sahâbînin bu şehirde mümkün oldukça az kalmaya çalıştığına dair rivayetler bu konuyla irtibatlı olarak anlaşılabilir. Ancak Hz. Ömer ve İbn Abbas gibi bazı sahâbîlerin Mekke’de ikamet edilmemesi yönündeki ifadeleri mücâveretin muhacir sahâbîlerle sınırlı bir mesele olmadığını göstermektedir. Nitekim tâbiîn neslinden itibaren mücâvirlik bütün müslümanları ilgilendiren bir husus olarak ele alınmıştır. Bunun mekruh olduğunu ifade eden müctehidlerin başında Ebû Hanîfe gelmektedir. Kaynaklarda, bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin benimsediği bu görüşün diğer mezheplere mensup, ihtiyat prensibine göre hareket eden birçok fakih tarafından da benimsendiği ifade edilmektedir. Ayrıca Mâlik b. Enes’in, müslümanların hac vazifesini ifa ettikten sonra Mekke’den

ayrılmaları gerektiğine dair ifadelerine dayanan İbn Rüşd el-Ced mücâveretin Mâlik'e göre de mekruh olduğu sonucuna varmıştır. Bu görüşü savunan fakihlerin delilleri, Mekke'nin Harem bölgesinde müslümanın sahip olması icap eden hal ve davranışları ile (bk. HAREM) İslâm'ın ilk nesillerinin bu bölgeyle ilgili uygulamaları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Gazzâlî'den İbnü'l-Hümâm'a kadar birçok âlim, Harem'de uzun süre kalan kimsenin bu bölgenin kutsiyetine yakışmayacak davranışlarda bulunabileceğini yahut bölgeye ve özellikle Kâbe'ye karşı hissettiği saygının azalabileceğini belirtmiştir. Bazı âyetlerden hareketle (meselâ bk. el-Hac 22/25) Harem'de işlenen günahların daha büyük ve dolayısıyla karşılıklarının âhirette daha ağır olacağını

söyleyen âlimler, bir müslümanın Kâbe'ye karşı daha önce duyduğu saygının azalmasının bile günah olacağını ileri sürerler. Nitekim İbn Abbas'ın Mekke'de günah işlemenin ağır sorumluluğundan kaçmak için Tâif'e taşınması, Hz. Ömer'in ve Saîd b. Müseyyeb'in Mekke'de işlenen günahların karşılıklarının daha ağır olacağı hakkındaki ifadeleri ve İbn Mes'ûd'un Mekke'de kulların fiillerinin yanı sıra niyetlerinden de sorumlu tutulacağına dair rivayeti (Taberânî, IX, 222) mücâveretin mekruh olduğunun ileri sürüldüğü metinlerde zikredilmektedir. Harem'e saygının gereğini yerine getiren insanları örnek göstermek yahut böyle bir hayat tarzının muhtemel olduğunu belirtmek suretiyle mücâverette bir sakınca olmayacağını söylemek de bu âlimlere göre doğru değildir. Zira insanların birçoğu bölgenin kutsiyetine yakışmayacak davranışlardan korunamaz. Dolayısıyla takvâ ehli bazı şahsiyetlere atıfta bulunularak mücâveretin câiz, hatta müstehap olduğu sonucuna varılamaz.

Mücâvirliğin câiz olmadığı görüşünün İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Mekke'de baş gösteren mesken sıkıntısı ve hayat pahalılığı ile de irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Zira mücâvereti câiz ve müstehap kabul etmek bu şehirdeki nüfusu arttıracak, hac veya umre maksadıyla gelen müslümanların ibadet yapmasını zorlaştıracaktır. Gazzâlî'nin ifadesine göre Harem bölgesindeki ev sahiplerinin evlerini kiraya vermelerinin hükmüne dair tartışmalar da mücâveretle doğrudan alâkalıdır.

Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre bir kişinin Mekke'de ikametinin sakıncalı olduğuna dair zann-ı gālib

oluşmadıkça mücâveret müstehaptır. Ahmed b. Hanbel'e göre mücâveretin mekruh oluşu sadece Mekke'den hicret eden sahâbîler için söz konusudur. Ali el-Kārî de Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşün Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşleri olduğunu belirtir. Mücâveretin müstehap olduğunu savunan fakihler, bir yandan Mescidi Harâm'da yapılan ibadetlerin sevabı ve Harem bölgesinin faziletine dair âyet ve hadisleri, öte yandan sahâbe ve tâbiîn dönemindeki mücâveret uygulamasını delil olarak ileri sürmektedir. Bu çerçevede, Bakara sûresinin Kâbe ile ilgili 125. âyetindeki "âkifîn" (kalanlar, ikamet edenler) kelimesinin mücâveretin cevazına delil olup olamayacağı tartışılmış, bazıları buna "Mekkeliler", bazıları "mücâvirler" anlamını vermiştir. Mücâveretin müstehap olduğunu kabul eden müelliflerin büyük bir kısmı, bu hükmün mücâverete niyet eden kişinin Harem'de yaşamanın gereklerini yerine getirme hususunda kendinden emin olması şartına bağlı olduğunu özellikle belirtmektedir.

Mücâveret kavramı daha sonra Medine'de ikamet için de kullanılmıştır. Mekke'de mücâveretin mekruh olduğuna dair delillerin bu bölgeye gösterilmesi gereken hürmetle doğrudan ilişkili olduğundan yola çıkan İbnü'l-Hümâm, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünün Medine için de geçerli olması gerektiğini ifade eder. Ancak Hanefî mezhebinde İbnü'l-Hümâm'ın bu fikrinin tercih edilmediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 314; Buhârî, "İʿtikâf", 2, 4, 19, "Ḥayıż", 2, 5; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, II, 282-310; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), IX, 222; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), I, 243-244; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Saîd Aʻrâb), Beyrut 1404/1984, II, 552; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 52; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 13; III, 556; VI, 124; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 278-279; a.mlf., Şerḥu Müslim, IX, 151, 152; İzzeddin İbn Cemâa, Hidâyetü's-sâlik ile'l-meẕâhibi'l-erbaʿa fi'l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, I, 101-103; İbnü'l-

Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), III, 178-179; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râ᾿iḳ, VIII, 443; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, III, 107; VIII, 176, 177; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 524, 627; Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, el-Mesâlik fi’l-menâsik (nşr. Suûd b. İbrâhim b. Muhammed eş-Şüreym), Beyrut 1424/2003, II, 1027-1029; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 6.

Nebi Bozkurt

MÜCÂZEFE

(bk. CÜZÂF).

MÜCBİRE

(bk. CEBRİYYE).

MÜCCÂA b. MÜRÂRE

(مجّاعة بن مرارة)

Müccâa b. Mürâre b. Sülmâ el-Hanefî (ö. 41/661’den sonra)

Sahâbî.

Yemâme’deki Necid bölgesinde yaşayan Benî Hanîfe kabilesine mensuptur. Babası bu kabilenin önde gelen şahsiyetlerindendi. Müccâa 10 (631) yılında Sülmâ b. Hanzale es-Sühaymî başkanlığında Medine’ye gelen Benî Hanîfe heyetinde yer aldı. Rahhâl b. Unfüve el-Hanefî, Müseylimetülkezzâb ve babası Mürâre b. Sülmâ gibi önemli kimselerin bulunduğu on ya da on yedi kişilik bir heyetle Resûl-i Ekrem’in yanına giderek müslüman oldu ve birkaç gün Medine’de kaldı. Resûlullah’tan ilgi gören heyet Remle bint Hâris en-Neccâriyye’nin evinde ağırlandı. Bu esnada Müccâa, Hz. Peygamber ile sık sık görüşerek İslâm’ı anlamaya ve bu konuda bilgi edinmeye çalıştı; Kur’an dinlemek ve öğrenmek için Mescidi Nebevî’deki ders halkalarına katıldı.

Güçlü bir hatip, iyi bir siyaset adamı ve kabilesi arasında itibarlı bir şahsiyet olması sebebiyle Resûl-i Ekrem’in yakınlık gösterdiği Müccâa’nın isteği üzerine Necid taraflarındaki Gavre, Gurâbe ve Hubel mevkilerinde bulunan sahipsiz araziler kendisine iktâ edildi. Aralarında düşmanlık bulunan müşrik Benî Zühl kabilesine bağlı Sedüsoğulları tarafından öldürülen kardeşinin diyetini alabilmek için yardım istedi. Ancak Resûlullah, müşriklerden diyet alınamayacağını söyleyerek Zühloğulları ile yapılacak ilk savaşta elde edilecek ganimetlerin beşte birinden diyeti ödeyeceğini belirtti ve buna dair kendisine bir yazı verdi (Ebû Dâvûd, “İmâre”, 20). Medine’den ayrılırken ona ve arkadaşlarına 5’er ukıyye gümüş ihsanda bulunuldu.

Müccâa, Yemâme’ye döndükten sonra kabilesi arasında İslâm’ı yaymaya çalıştı. Resûlullah’ın vefatı esnasında ve daha sonra Müseylimetülkezzâb öncülüğünde Necid taraflarında baş gösteren irtidad hareketlerine karşı çıktı. Hz. Ebû Bekir devrinde mürtedlerle yapılan savaşlarda Hâlid b.

Velîd'in başarı kazanmasında önemli katkıları oldu. Savaşın ardından Benî Hanîfe kabilesinin ödeyeceği tazminat konusunda Hâlid b. Velîd nezdinde kabilesini savundu ve hemşehrilerinin en az tazminatla kurtulmasını sağladı. Daha sonra muhtemelen yaşlılığı veya rahatsızlığı sebebiyle savaşlara katılmadı. Ancak onun Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali devrinde Medine'ye geldiği ve onlardan itibar gördüğü bilinmektedir. Şair olarak da tanınan Müccâa, Hz. Peygamber'den pek az sayıda hadis nakletmiş olup bilinen tek râvisi oğlu Sirâc b. Müccâa'dır. Kaynaklarda onun Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde (661-681) vefat ettiği belirtilmişse de ölüm tarihi hakkında kesin bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd, "İmâre", 20; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 549-550; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 44; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 120, 123, 126-127; İbn Ebû Âsım, el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991, III, 310; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1411/1991, II, 277-283; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 348; İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, III, 112-113; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 472; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1458; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 285-286; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 768-770; VI, 353-354; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 157-159; Ali b. Hüseyin Ali el-Ahmedî, Mekâtîbü'r-Resûl, Beyrut, ts. (Dâru Sa'b), I, 138-139; III, 456-457.

Mehmet Efendioğlu

MÜCEDDİD

(bk. TECDİD).

MÜCEDDİDİYYE

(المجدّديّة)

Nakşibendiyye tarikatının İmâm-ı Rabbânî’ye (ö. 1034/1624) nisbet edilen kolu

(bk. NAKŞİBENDİYYE).

MÜCEMMİ‘ b. CÂRİYE

(مجمّع بن جارية)

Mücemmi‘ b. Câriye b. Âmir el-Evsî el-Ensârî (ö. 60/680 [?])

Sahâbî.

Evs kabilesine bağlı Amr b. Avf oğullarındandır. Babası, münafıkların ileri gelenlerinden ve Mescidi Dırâr'ın kurucularından Câriye b. Âmir el-Evsî'dir. Mücemmi‘, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra henüz çocukluk çağında iken İslâm'a girdi. Hudeybiye seferine katıldı ve Bey‘atürrıdvân'da bulundu. Hayber Gazvesi'ne iştirak etti. Mescidi Dırâr'ın yıkılışı esnasında buranın imamlık görevini yürüttüğü için kendisinin de münafık olduğu ileri sürüldü, ancak münafıkların bu mescidi açma konusundaki asıl amaçlarını bilmediğine dair yemin edince ithamdan kurtuldu.

İyi bir hâfız olan Mücemmi‘ b. Câriye, Kur'an metnini derleyen Medineli altı sahâbîden biridir. Resûlullah'ın vefatından kısa bir süre önce birkaç sûre dışında Kur'an'ın tamamını bir araya toplamış ve bir nüsha meydana getirmişti. Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde daha çok Kur'an eğitim ve öğretimiyle meşgul oldu. Hz. Ömer'in hilâfeti yıllarında Kubalılar mescidlerinde imam olmasını istediklerinde Mescidi Dırâr'da imamlık yapması yüzünden halife önce müsaade etmediyse de daha sonra izin verdi. Mücemmi‘in Hz. Ömer tarafından Kur'an öğretmek için Kûfe'ye gönderildiği ve orada Abdullah b. Mes‘ûd'un kendisinden ders aldığı rivayet edilmektedir. Mücemmi‘ 60 (680) yılı civarında Medine'de vefat etti. Hz. Peygamber'den on hadis rivayet eden Mücemmi‘den oğlu Ya‘kūb b. Mücemmi‘, kardeşinin oğlu Abdurrahman b. Yezîd b. Câriye, İkrime b. Seleme b. Rebîa ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile nakilde bulunmuştur. Rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerinde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 420; IV, 226; Tirmizî, “Siyer”, 6, “Fiten”, 62; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 144, “İmâre”, 24; İbn Mâce, “Cenâ ͗iz”, 33; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 617-618; II, 657, 1046, 1047, 1058; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 174; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 355; Belâzürî, Ensâb, s. 276; İbn Abdülber, el-İstî ͑ âb (Bicâvî), III, 1363; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 66-67; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 776-777; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 47.

Mehmet Efendioğlu

MÜCERREBÂT

(المجرّبات)

Tecrübeye dayanan, tekrar edilen deneyler sonunda verilen hüküm anlamında mantık terimi

(bk. ZARÛRİYYÂT).

MÜCERRED

(المجرّد)

Bekâr yaşamayı tercih eden sâlik anlamında tasavvuf ve tarikat terimi.

Sözlükte “bir şeyin kabuklarını soyarak onun özüne ulaşmak” mânasındaki tecrîd kelimesi, tasavvufta “sâlikin dünya ve âhiret nimetlerini bir yana bırakıp Allah’a yönelmesi ve sadece O’na gönül vermesi” anlamında kullanılmıştır (Kelâbâzî, s. 111; Herevî, s. 249; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 526). Hz. Mûsâ’ya, “Nalınlarını çıkar” (Tâhâ 20/12) şeklindeki ilâhî hitabı sûfîler, “Kendini dünya ve âhiretten tecrîd edip sadece bana bağlan” diye yorumlamışlardır (Ankaravî, s. 272). Bu anlamda mücerred, “dünya ve âhiret kaygısını bir yana bırakıp Allah’a gönül veren ve sadece O’na bağlanan derviş” demektir. Sûfîler sâlikin gönlünde Allah’tan başka bir şeye yer vermemesine tecrîd, Allah’a gönül verdiği için kendinden geçip tek (ferd) olan Allah’tan başka hiçbir şeyi düşünmemesine de tefrîd adını vermişlerdir. Bu bağlamda tecrîd ve tefrîd birbirini tamamlamaktadır.

Tasavvuf yoluna giren bir kişinin Allah’a tam mânasıyla yönelmesi, O’ndan başka her şeyden kendisini tecrîd etmesi, bazı zâhid ve mutasavvıflarda evlenmemek ve evlât sahibi olmamak gerektiği kanaatini meydana getirmiştir. Bu kanaati taşıyanlar evlenmeyi tecrîde engel olarak görmüşlerdir (bk. A‘ZEB). Sekiz ünlü zâhidden biri olan Âmir b. Abdullah’ın et yememeyi ve evlenmemeyi zühdün gereği gördüğü, ilk sûfîlerden Bişr el-Hâfî’nin de bekâr yaşamayı tercih ettiği kaydedilmektedir. Ancak bu anlayış sûfîliğin bir ilkesi olarak görülmemiştir. Bekârlığı dinle ilgilendirerek evlenmeyen Âmir eleştirilmiş, hatta Şam’a sürülmüştür. Bişr el-Hâfî, bekâr yaşadığı halde evli olan Ahmed b. Hanbel’in kendisinden üstün olduğu kanaatindeydi (Gazzâlî, II, 24). Bu anlayış fütüvvet ehli ve ahîler arasında da görülür. Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif isimli eserinde tasavvufla ilgili bu meseleyi “müteehhil” ve “mücerred” başlıkları altında incelemiştir.

Bekâr yaşama (mücerretlik) sadece sûfîlere has bir uygulama değildir.

Nitekim Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi bazı âlimler evli olmanın faziletine inanmalarına rağmen bekâr yaşamayı tercih etmişlerdir. Abdülfettâh Ebû Gudde, el-ʿUlemâʾü'l-ʿuzzâb adlı eserinde İbn Cerîr et-Taberî, Zemahşerî, Nevevî ve İbn Teymiyye gibi hiç evlenmemiş yirmi âlimin hayatını anlatır. Fârâbî ve Ebû Bekir er-Râzî de bekâr yaşamış ünlü filozoflardır.

Bekârlık, Balım Sultan tarafından örgütlenen Bektaşîlik'te önemli bir makam haline gelmiştir. Bektaşîliğin Çelebîler kolu Hacı Bektâş-ı Velî'nin evli ve çocuk sahibi olduğu, Babalar kolu onun evlenmediği, ancak yol evlâtları bulunduğu görüşündedir. İkrar veren bekâr tâlip evlenmeyeceğine dair söz verirse mücerred olur. Mücerred olan dervişin sözünde durmayıp evlenmesi hoş karşılanmaz. Ahmed Rifat, mücerred âyininin sadece Hacıbektaş'taki pîrevinde bulunan Balım Sultan Türbesi'nde

icra edildiğini, ancak daha önceleri İstanbul'daki Şahkulu Dergâhı'nda, Dimetoka'da ve Kerbelâ'da da uygulandığını söyler. Balım Sultan'dan itibaren Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'nda mücerred babası unvanıyla bir zatın bulunması gelenek olmuştur. Tâlibin sağ kulağı delinip bir mengûş (küpe) takılır, bu sırada mengûş tercümanı okunur: “Bismi Şah. Gezme âlemde yürü olma serseri / Cân ü dilden ol muhibbi Haydarî / Gûş mengûş eyleyip gulâm ol erenler şâhına / Ol Aliyyü'l-Murtazâ'nın Kanberî'nin kanberi / Ber-cemâl-i Muhammed Kemâl-i Şah Hüseyn ü Alî Allah illallah. Hû dost!” Rivayete göre Balım Sultan zamanında dervişlerden birini dışarıda telef etmişler. Kasaba halkı bu duruma çok üzülen Balım Sultan'dan dervişlerin üzerinde Bektaşî olduğunu belirten bir alâmet konulmasını rica etmiş, bunun üzerine kırk dervişin kulakları delinerek mengûş takılmıştır (Ahmed Rifat, s. 186). Mengûş demir, pirinç, gümüş veya Necef taşından çeşitli şekillerde yapılırdı. Ömür boyu bekâr yaşayan mücerredler dergâhlarda ve zâviyelerde inzivaya çekilir, bazan arzuları üzerine seyahat etmelerine izin verilir, bazan da kusurlarından dolayı uzun bir yolculuğa mecbur edilerek cezalandırılırdı.

Bektaşîler'e göre evlenmemek zâhirde mücerretliktir, gerçek mücerred zâhiren ve bâtınen tecrid üzere olmalıdır. O ilim ve irfan sahibidir, kendini her şeyden temizler, arındırır; nûr-ı Hak olur. Bedeni ateşe girse yanmaz, katletseler elem duymaz, helâk olsa gam yemez. Cenâb-ı Hakk'ın celâl ve cemal tecellilerini aynı şekilde gönül rahatlığıyla karşılar. Halka muhtaç

olmaz. Mücerretlik, bu hükümleri yerine getirdikten sonra “dünya sevgisinden geçip Allah’a gönül vermek, şeriat, tarikat, mârifet, hakikat sırlarını bilip Hz. Muhammed ve ashabının itikadı üzere olmak” diye tanımlanmış, dünya zevklerine dalanların boş yere mücerred olup günaha girmemeleri özellikle vurgulanmıştır (a.g.e., s. 184-192).

Bektaşîlik’te en üst mertebede bulunan dedebaba Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı’ndaki mücerredler arasından seçilir. Diğer dergâhlara şeyh tayin edilirken bunlar tercih edilir. Ancak mücerred olmayanlar içinde daha uygun biri varsa o da dedebaba seçilebilir. Dedebabanın mücerred olması kuralına bugün Arnavutluk Tiran’daki Bektaşî Dergâhı’nda titizlikle uyulmaktadır. Türkiye’de dedebaba olarak kabul edilen Bedri Noyan bu kurala uymayıp evlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 111; Herevî, Menâzil, s. 249; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1939, II, 24; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1965, s. 526; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 328-332; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 272; Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1309, s. 183-192; Ahmed Rıfkı, Bektâşî Sırrı, İstanbul 1325, II, 13, 16, 25; Besim Atalay, Bektaşilik ve Edebiyat, İstanbul 1921, s. 23; Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, s. 320-321; Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 227, 240; Abdülfettâh Ebû Gudde, el-ʿUlemâʾü’l-ʿuzzâb ellez̠îne âs̠erü’l-ʿilme ʿale’z-zevâc, Beyrut 1983; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, III, 9-20; J. K. Birge, Bektaşilik Tarihi (trc. Reha Çamuroğlu), İstanbul 1991, s. 184; Bedri Noyan, Bektâşilik Alevîlik Nedir, İstanbul 1995, s. 130.

Süleyman Uludağ

MÜCERREDÂT

(المجرّدات)

Mekânda yer kaplamayan, görülemeyen, soyut varlıklar, algılanamayan şeyleri gösteren kavramlar için kullanılan felsefe ve mantık terimi

(bk. MUFÂRİKĀT).

MÜCERREDÜ MAKĀLÂT

(مجرّد مقالات)

İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) Eş‘arî’nin kelâma dair görüşlerine yer verdiği eseri.

Tam adı Mücerredü Maḳālâti’ş-Şeyẖ Ebi’l-Ḥasan el-Eşʿarî’dir. Müellif, mukaddimede Eş‘arî’nin kelâmî görüşlerinin esaslarını ve delillerini eserlerinden derlediğini, kitaplarında bulunan ifadeleri aynen aldığını, bulamadığı konularda ise onun yöntemini uygulayarak kendisine ait bazı görüşleri kaydettiğini belirtir. Eş‘arî’nin değişik kitaplarında yer alan aynı konudaki farklı görüşlerinden hangisinin tercih edilmesi gerektiğine de işaret ettiğini bildirir. İbn Fûrek eserini, Muhammed b. Mutarrif elEsterâbâdî adlı bir kişinin Eş‘arî’nin görüşlerini bir araya toplaması ve ona ait olanlarla olmayanları birbirine karıştırması üzerine kaleme aldığını söyler. Kendisinin Eş‘arî’ye nisbet ettiği görüşlerin ashâb-ı hadîs grubuna mensup kelâmcıların (nüzzâr) ittifak ettiği hususlar olduğunu, bu kelâmcıların ihtilâf ettiği görüşleri ise başka bir kitapta inceleyeceğini bildirir.

Mücerredü Maḳālât, Sünnî kelâm eserlerinin planından farklı bir şekilde tertip edilmiştir. Kitapta altmış altı fasıl mevcut olup bunların sekiz bölüm halinde tanıtılması mümkündür. Dokuz fasıldan oluşan birinci bölümde bilgi bahsine yer verilmiştir. Burada bilginin tanımının yanı sıra nitelikleri, bilginin kaynakları olarak duyular, haber ve nazar, Muhammed b. Mutarrif elEsterâbâdî’nin bu konuda Eş‘arî’ye nisbet ettiği görüşlerin ona aidiyetinin tartışılması, bilginin kaynakları hakkında müslümanlar arasında ihtilâflı olan meselelerde Eş‘arî’nin görüşü, hakikat ve mecazın anlamı, aklî deliller ve akıl yürütmenin önemi

gibi konular yer alır. Onuncu fasılda Allah’ın insanlara lutfettiği en büyük nimetin hayat veya iman ya da her ikisinin olduğu yolundaki telakkiler zikredilir.

Eserin on birden itibaren sekiz fasıl devam eden ikinci bölümünde ulûhiyyet bahisleri işlenmiştir. Bu bölümde âlemin yaratılmışlığı, dolayısıyla ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığın mevcudiyeti, isim-sıfat-mevsuf ilişkisi, ilâhî sıfatların çeşitleri, Kur'an ve Sünnet'te geçen ilâhî isim ve sıfatların mânası, kelâm ve irade sıfatları, Allah'ın gözle görülmesinin imkânı ve müminlerce âhirette görüleceğine inanmanın gerekliliği gibi hususlar incelenir. On dokuzuncu fasıldan yirmi altıncı faslın sonuna kadar devam eden üçüncü bölüm kader konusuna tahsis edilmiş olup burada insanlara ait ihtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, istitâat, lutuf, salâh ve aslah, tevellüd bahislerinin yanında yine kader konularından olan ecel ve rızık meseleleri, tecvîr ve ta'dîl mevzuları işlenmiştir. Altı fasıldan oluşan dördüncü bölümde es-mâ ve ahkâm bahislerinden iman, küfür, bunlarla nitelenen kişiler, günahlar ve dereceleri, imanda istisna, va'd ve vaîd ile şefaat meseleleri üzerinde durulmuş, ardından bir fasıldan oluşan beşinci bölümde kabir hayatı, mîzan, sırat, havz-ı kevser ve hesaba çekilme konularına temas edilmiştir. Kitabın altıncı bölümü de bir fasıl olup nübüvvete dairdir. Burada nebî ve resul kelimeleri açıklandıktan sonra peygamber göndermenin vücûb değil lutuf olduğu belirtilmiş, peygamberin vasıflarından söz edilmiş, nübüvvetin ispatında mûcizenin önemi ve Resûl-i Ekrem'in daha çok Kur'an mûcizesi hakkında fikir yürütülmüştür. Eserin yedinci bölümünü teşkil eden otuz beşinci fasılda imâmet konusu işlenmiştir. İbn Fûrek, Eş'arî'ye nisbet ettiği telakkilere göre temelini risâletin meydana getirdiği imâmetin gerekliliği aklen değil dinen sabittir. İsmet sıfatı risâlette şartsa da imâmette şart değildir. İmam uygun adayın bulunması halinde Kureyş'ten olmalı ve belli vasıfları taşıyan kişiler (ehlü'l-hal ve'l-akd) tarafından seçilmelidir. İlk dört halifenin üstünlüğü hilâfet sıralarıyla ilişkili olup hepsi meşrudur. Hz. Ali'nin hilâfeti nasla değil biatla oluşmuştur. Kendisiyle diğer ashap arasında ortaya çıkan ihtilâflarda Ali haklı olmakla birlikte karşısında yer alanlar da bir ictihada dayanarak hareket etmiştir.

Mücerredü Maḳālât'ın otuz altıncı faslı kelâmla usûl-i fıkıhta müşterek olan konulara ayrılmıştır. Burada, muhtemelen Ebû Hanîfe'den esinlenerek iki ilim arasında ortak bir kavram olan "fıkıh" kelimesinden hareketle dinî hükümlerin bilinmesinde kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan söz edildikten sonra muhkem ve müteşâbih, hakikat ve mecaz ve ef'âl-i nebînin bağlayıcılığı üzerinde durulmuş, usûl-i fıkhın bahislerine işaret edilmiş ve

nesih konusuna bakış yapılmıştır. Kitabın üçte birinden fazla bir hacme sahip bulunan sekizinci bölüm çeşitli konulara ayrılmıştır. Bu bölümde atomun (cüz-i lâ yetecezzâ) varlığı, cisim ve onun hakkında verilen hükümler, bekā-fenâ, oluşlar-renkler, mevcûd-ma‘dûm, arazların cevherde bulunma zorunluluğu, kümûn-zuhûr, halâ-melâ, zaman-mekân, yerin hareketsiz bir şekilde boşlukta durması ve bunun sebepleri gibi konular hakkında bilgi verilmiştir.

Eser, Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî'nin zamanımıza ulaşmayan otuz iki kitabından istifade edilerek hazırlanmış olması bakımından önemlidir. Eş‘arî'nin Maḳālât ve el-Lümaʿ adlı kitaplarına atfen verilen bilgiler (s. 87, 93) bugün elde bulunan bu kitaplarda aynen mevcuttur (Maḳālât, s. 214; el-Lümaʿ, s. 57). Bununla birlikte 330 sayfalık eserin sadece yetmiş sekiz sayfasında görülen kitap atıfları, Mücerredü Maḳālât'ın muhtevasının en çok dörtte birinin Eş‘arî'ye ait kitaplara dayandığını, diğer kısımlarının ise isnad kullanmaksızın, "Şöyle bir kanaate sahipti" gibi ifadelerle ona izâfe edildiğini göstermektedir. Süleymaniye (Fâtih, nr. 2894), Âtıf Efendi (nr. 1372) ve Köprülü (nr. 856) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcut olan Mücerredü Maḳālât Ârif Hikmet Kütüphanesi'ndeki nüshası (Tevhîd, nr. 253) esas alınarak Daniel Gimaret tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1987).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fûrek, Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 214; a.mlf., el-Lümaʿ (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 57, 59; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 3; Sezgin, GAS, I, 611.

Yusuf Şevki Yavuz

MÜCESSİME

(المجسّمة)

Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terim.

Sözlükte "gövdesi büyük olmak" anlamındaki cesâme kökünden isim olan cism "insan, hayvan vb.nin maddî varlığını oluşturan şey, ceset, beden" demektir. Aynı kökten türeyen tecsîm "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek" mânasına gelir (Lisânü'l-ʿArab, "csm", "csd" md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 218). Buna göre mücessime tecsîm görüşünü benimseyen grup veya kişileri ifade eder.

Allah'ın sadece zihinde değil gerçekte de mevcut olduğunu belirtmek ve insan aklının soyut bir varlığı tasavvurdaki aczi karşısında zihinde bir fikir uyandırmak üzere Allah'a istivâ (arş üzerinde karar kılma), nüzûl (yukarıdan aşağıya inme) gibi fiillerle yed, vech, ayn (el, yüz, göz) gibi organlar nisbet eden naslar sebebiyle ilk dönemlerden itibaren ulûhiyyet konusunda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. İlâhî sıfatları, inkâra götürecek şekilde te'vile tâbi tutan Muattıla'ya karşılık O'na cismanî nitelikler izâfe eden Mücessime de aşırı bir grup olarak zuhur etmiştir. Bu anlayışın doğmasının sebepleri arasında nasları hakikat-mecaz ayırımına gitmeksizin zâhirine göre yorumlama, koyu bir antropomorfik anlayışa dayalı ulûhiyyet fikrine sahip bulunan Yahudiliğin tesirinde kalma ve Kur'an'ın tevhid ilkesini aklî bakımdan yeterince temellendirememe şeklinde üç ana faktörden söz etmek mümkündür (M. Ramazan Abdullah, s. 511-512).

Müstakil bir fırkayı belirtmekten ziyade çeşitli gruplar içinde tecsîme dayalı anlayışları kabul edenleri niteleyen mücessime, bazı kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında "müşebbihe" terimiyle eş anlamlı gibi kullanılmıştır. Meselâ Mâtürîdî, Allah'ı cisim olarak ananlardan söz ederken mücessime yerine müşebbihe demeyi tercih etmiş (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 159, 187), aynı şekilde Âmidî tecsîmle ilgili gördüğü bütün şahıs ve grupları "Müşebbihe" başlığı altında incelemiştir (Ebkârü'l-efkâr, III, 92-94). Abdülkâhir el-

Bağdâdî, itikadî konuları şahsî telakkilerine göre yorumlayan fırkalar (ehl-i ehvâ) arasında saydığı Mücessime'yi (el-Farķ, s. 361) aynı başlık altında incelemiş (a.g.e., s. 225), Şehristânî de benzer bir yol takip etmiştir (el-Milel, I, 5, 92-99). Buna karşılık Eş'arî tecsîm telakkisini benimseyenleri "Mücessime" başlığı altında ele almıştır (Maķālâtü'l-İslâmiyyîn, I, 281 vd.). Esasen Allah'a bazı cismanî özellikler nisbet etmekle O'nu yaratılmışlara benzetmek arasında mantıkî bir irtibat bulunmakla birlikte müşebbihe teriminin daha kapsamlı olduğunu belirtmek gerekir. Mücessime'nin en belirgin özelliği Allah'ın cismanî niteliklere sahip olduğunu söylemesi veya O'na en, boy ve

derinlik gibi cismanî vasıflar izâfe etmesidir.

Kaynaklarda tecsîm anlayışının genellikle Şîa'dan çıktığı belirtilmektedir. Son dönemlerde yapılan araştırmalarda tecsîme dayalı fikirleri ilkin ortaya atan kişinin Abdullah b. Sebe olduğu ileri sürülmüştür. Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin ilâhlığını iddia ederken dolaylı biçimde Allah'a cismaniyet nisbet etmiştir (Bağdâdî, s. 225). Mücessime'nin Şîa'dan çıkan en önemli temsilcisi Hişâm b. Hakem'dir. Cisim terimini var olan her şey için kullanan Hişâm Allah'ı da genişliği, derinliği ve uzunluğu bulunan bir cisim şeklinde düşünmüştür. Ona göre Allah rengi, kokusu ve dokunma özellikleri bulunan bir varlık olup hareket eder, durur, oturur ve kalkar. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Hişâm'ın Ebûkubeys dağının Allah'tan daha büyük olduğunu söylediğini belirtir. İbnü'r-Râvendî de Allah'ın bazı yönleriyle yarattığı cisimlere benzediğini iddia etmiştir (Eş'arî, I, 281). Şiî kökenli Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī, Allah'ın insan şeklinde sonlu ve sınırlı bir nur mahiyeti taşıdığını, insan gibi beş duyuya ve organlara sahip bulunduğunu ileri sürmüş, daha başka antropomorfik tasvirler de yapmıştır (a.g.e., I, 283; Bağdâdî, s. 227-228). Mezhepler tarihi kaynaklarında değişik tecsîm anlayışlarını benimseyen birçok aşırı Şiî fırkadan söz edilmiştir. Bunların içinde Allah'ı nurdan bir insan sûretinde tasvir edip yüzü dışında bütün organlarının zeval bulacağını söyleyen Beyâniyye'yi, yüzünün harflere benzediğini iddia eden Mugīriyye'yi, kendisinin rabbine benzediğini ve rabbin eliyle başını meshettiğini iddia eden Mansûriyye'yi, ayrıca hulûl anlayışını benimseyen fırkaları zikretmek gerekir (Bağdâdî, s. 226; İsferâyînî, s. 119-120).

Tecsîmi çağrıştıran görüşleri kabul eden kimselerin Haşviyye arasından çıktığı da belirtilmektedir. Dönemlere ve bölgelere göre farklılık arzettiği için Haşviyye telakkisinin sınırlarını belirlemek güçtür. Ancak bunların dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip nasların zâhirine bağlı kaldıkları, bu sebeple haberî sıfatları olduğu gibi benimserken tecsîm ve teşbihe saptıkları kabul edilmektedir. Bir kısmı ehl-i hadîs içinden çıkan ve Mücessime temsilcileri olarak da sayılan bu gruba mensup Mudar b. Muhammed el-Kûfî, Kehmes b. Hasan el-Basrî, Ahmed b. Atâ el-Hüceymî, Allah ile karşılaşıp tokalaşmanın mümkün olduğunu, ileri derecede ihlâs ve riyâzet sayesinde müslümanların dünyada ve âhirette O'nunla kucaklaşabileceklerini iddia etmişlerdir (Şehristânî, I, 93). Mezhebî kimliğiyle ilgili farklı rivayetler bulunan Mukātil b. Süleyman da makālât kitaplarında Mücessime mensubu diye tanıtılır. Mukātil, arşı maddî bir mekân olarak tanımlayıp Allah'ın onun üzerine oturduğunu söylemiş, Allah'ı eti ve kanı olan bir cisim biçiminde tasvir etmiştir (Süheyr Muhammed Muhtâr, s. 124-125). Mücessime içinde değerlendirilen önemli bir şahsiyet de Muhammed b. Kerrâm ve ona nisbetle anılan Kerrâmiyye fırkasıdır. İbn Kerrâm zatıyla kāim olan her şeyin cisim diye bilindiğini, bu mânada Allah için de cisim denilebileceğini söylemiştir. Fakat bu anlayışın sadece terminoloji açısından yanlış olduğunu söylemek gerekir. Muhammed b. Kerrâm, ilgili âyeti (Tâhâ 20/5) yorumlarken Allah'ın arşa temas ettiğini ve arşın O'nun mekânı olduğunu, Allah için hareket etme, halden hale geçme (tahavvül) ve inişin (nüzûl) imkân dahilinde bulunduğunu iddia etmiştir. Şehristânî'nin kaydettiğine göre Kerrâmiyye fırkalarının çoğu Allah için cisim ifadesini kullanmış, ancak O'nun sonlu olup olmadığı konusunda aralarında ihtilâf çıkmıştır (el-Milel, I, 100-101).

Kelâm âlimleri, haberî sıfatları naslardaki ulûhiyyet anlayışı çerçevesinde ve dil kurallarına uygun biçimde te'vile tâbi tutmuş, Allah'a doğrudan cisim isnadında bulunan yahut haberî sıfatları zâhirî haliyle benimseyip sonuçta tecsîme düşen grupları eleştirmiştir. Allah cisim olmadığı gibi cismanî özellikler de taşımaz. Çünkü cisim birleşik olup mekânda yer tutar. Varlığı için cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesine muhtaç olmak, varlığını sürdürmek için mekânda veya boşlukta yer tutmak gibi yaratılmışlık özelliklerini kâinatın yaratıcısına nisbet etmek ulûhiyyet anlayışıyla bağdaşmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "csm", "csd" md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 218; Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 281-297; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 159, 187; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 225-230, 361; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 119-121; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 287-299, 425-427; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 158-159; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 5, 92-101; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 1422/2002, III, 93-97; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 238-243; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907 → Kum 1991, VIII, 25-26; Süheyr Muhammed Muhtâr, et-Tecsîm ʿinde'l-müslimîn, [baskı yeri yok] 1971 (Şeriketü'l-İskenderiyye), s. 121-133; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 168-172; M. Ramazan Abdullah, el-Bâḳıllânî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Bağdad 1986, s. 510-522; Semîh Dügaym, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-kelâmi'l-İslâmî, Beyrut 1998, I, 311-312, 419-423; J. M. S. Baljon, "Qur'anic Antropomorphisms", IS, XXVII/2 (1988), s. 119-127; R. Strothmann, "Teşbîh", İA, XII/1, s. 193-196; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", DİA, XVIII, 154; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", a.e., XXV, 294.

İlyas Üzüm

MÜCEVVED

(bk. CEYYİD).

MÜCEVVEZE

(مجوّزه)

30-35 cm. boyunda, yukarıya doğru genişleyen yuvarlak şekilli, üzerine beyaz tülbent çekilen bir çeşit kavuk

(bk. KAVUK).

MÜCEZZER b. ZİYÂD

(مجذّر بن زياد)

Mücezzer b. Ziyâd b. Amr el-Belevî (ö. 3/625)

Sahâbî.

Asıl adının Abdullah olduğu, kısa boyu ve şişmanlığından dolayı “Mücezzer” lakabıyla anıldığı söylenmektedir. Belî kabilesine mensubiyeti sebebiyle Belevî nisbesiyle anıldı. Hazrec kabilesinden Avfoğulları’nın müttefiki sıfatıyla Medine’de yaşadı. İslâm’a girmeden önce iyi bir binici ve cesur bir savaşçı olarak tanınan Mücezzer, milâdî 617 yılı civarında Evs kabilesinden Süveyd b. Sâmit’i öldürmesi yüzünden Câhiliye döneminde Evs ve Hazrec kabileleri arasında 120 yıl devam eden savaşların sonuncusu olan Buâs Savaşı’nın başlamasına sebep oldu. Hicretten sonra topluca İslâm’ı kabul eden Hazrec kabilesiyle birlikte o da İslâm’ı benimsedi. Hz. Peygamber’in kendisini Âkıl b. Bükeyr ile kardeş ilân ettiği nakledilmektedir. Mücezzer b. Ziyâd Bedir Gazvesi’nde bulundu. Bu savaşta Resûl-i Ekrem, müşrikler safında yer aldığı halde Mekke’de müslümanlara faydası dokunan Ebü’l-Bahterî Âs b. Hişâm’ın öldürülmemesini emrettiği halde Mücezzer onu öldürdü. Savaşın ardından Resûlullah bu davranışı yüzünden Mücezzer’i

sorguya çekince onun Ebü’l-Bahterî’nin teslim olmadığını ve savaşmaya kalkıştığını bildirmesi üzerine affedildi. Mücezzer Uhud Gazvesi’ne de katıldı ve düşmana karşı mücadelede büyük başarı gösterdi. Fakat Buâs günü öncesinde katlettiği Süveyd b. Sâmit’in oğlu Hâris b. Süveyd çarpışmaların en şiddetli anında birlikte savaştığı Mücezzer’i arkadan hançerleyerek şehid etti. Savaştan sonra Uhud Şehitliği’ne defnedilen Mücezzer, Nu‘mân b. Mâlik ve Abde b. Hashas ile aynı kabre kondu. Bu arada Mücezzer’in katili Hâris b. Süveyd’e de kısas uygulandı.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 80-81, 149, 167, 303, 304-305; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 288; II, 520, 629-630, 695; III, 94; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 43; III, 456, 552-553; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 74, 177, 467; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 34-35; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 550-551; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 471; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1459-1461; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 64-65; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 770-772; Asri Çubukçu, "Buâs", DİA, VI, 340.

Mehmet Efendioğlu

MÜCÎB

(المجيب)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “kesmek; birinin susmasını sağlamak” anlamındaki cevb kökünün “if‘âl” kalıbından (icâbet) sıfat olan mücîb “dua ve dileklere olumlu cevap veren” mânasına gelir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cvb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 98-99). İcâbetin asıl anlamı “cevap vermek suretiyle söz söyleyenin kelâmını kesmek”tir. Râgıb el-İsfahânî taleplerin ve onlara mukabelede bulunmanın biri sözle, diğeri fiille olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini söyler. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah’ın davetçisine icâbet ediniz” meâlindeki âyet (el-Ahkāf 46/31) birincisinin, “Ey Mûsâ ve Hârûn, ikinizin de talebi kabul edilmiştir” âyeti de (Yûnus 10/89) ikincisinin örneğini teşkil eder (el-Müfredât, “cvb” md.).

İcâbet kavramı beş âyette zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmektedir. Bunlardan biri mücîb şeklinde olup Hz. Sâlih’in kendi kavmine hitabı sırasında, “Allah’tan bağışlanma isteyin ve O’na dönün, zira benim rabbim kullarına çok yakındır, dua ve isteklerini kabul edendir” şeklindeki ifadesinde (Hûd 11/61) yer almaktadır. “Nûh bize yalvarıp yakarmıştı. Doğrusu biz en güzel biçimde cevap verenleriz” âyetinde ise (es-Saffât 37/75) mücîb ismi tâzim amacıyla çoğul olarak kullanılmıştır. İcâbet kavramı üç âyette fiil kalıplarıyla Allah’a izâfe edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in dokuz âyetinde yine cevb kökünden türeyen “isticâbet” kavramı da Allah’a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “cvb” md.). İsticâbetin “icâbet” anlamında olduğu genellikle kabul edilmekle birlikte Ebü’l-Bekā ikisi arasında fark bulunduğunu kaydeder. İsticâbet talebe “olumlu cevap verme” mânasına geldiği halde icâbet “mutlak olarak cevap vermek” demektir ve bu cevabın menfi olması da mümkündür (el-Külliyyât, s. 51; krş. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cvb” md.).

Mücîb ismi İbn Mâce (“Duʿaʾ”, 10) ve Tirmizî (“Daʿavât”, 82) rivayetlerinde yer almış, icâbet ve isticâbet kavramları birçok hadiste zât-ı

ilâhiyyeye nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “cvb” md.). İbn Abbas’ın naklettiğine göre Hz. Peygamber’in dua ve niyazlarından birinin son kısmı şöyledir: “Rabbim! Duamı kabul et, günahımı bağışla, çağrıma icâbet et, hak yol için kullandığım delilleri daima geçerli kıl, kalbimi hidayetten ve dilimi doğruluktan ayırma, kalbime gelebilecek kin duygularını benden uzaklaştır!” (Müsned, I, 227).

Ebû Abdullah el-Halîmî, mücîb isminin daha çok -doksan dokuz isim listesinde yer almayan-karîb ismiyle yahut “duayı kabul eden” veya “darda kalanların çağrısına olumlu cevap veren” anlamında kullanıldığını söyler ve yaygın mânasının “talepte bulunanın -kimsenin karşılamaya muktedir olamayacağı- arzusunu yerine getiren” olduğunu belirtir (el-Minhâc, I, 204). Kuşeyrî, Allah’ın, sadece kendisinin karşılayacağı ihtiyaçları olduğunu bildiği halde dostlarının bu sıkıntılarını giderme hususunda acele etmeyip bunu ortaya koymalarını istediğini kaydeder. Bazan da imtihanın yanı sıra sabır ve şükür yoluyla derecelerinin yükseltilmesi hikmetine bağlı olarak sıkıntılarını daha da arttırıp ümitsizlik noktasına yaklaştırır, fakat sonunda en güzel lutuflarla onları teselli eder (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 64). Gazzâlî ise Cenâb-ı Hakk’ın dua ve yakarış olmadan da ihtiyaç sahiplerinin arzularını yerine getirdiğini söyler; çünkü O ezelde her şeye vâkıf olmuş ve yarattıklarının ihtiyaçlarına cevap verecek sistemleri kurmuştur. Ancak Gazzâlî, mücîb isminin tecellisine mazhar olabilmek için kulun kendisinin de mücîb olmasının gerektiğini kaydeder. Bu da Allah’ın emir ve nehiy biçimindeki davetlerine uymaya, gücü nisbetinde ihtiyaç sahiplerine yardım etmeye, gücü yetmediği yerde nezaketle cevap vermeye, kim çağırırsa çağırsın davete gitmeye ve ne olursa olsun verilen hediyeyi almaya yönelik icâbetlerle gerçekleşir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 129).

Mücîb Allah’ın fiilî sıfatları grubu içinde yer alır. Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî mücîbin “sözle mukabele eden, ezelde mütekellim olan” mânasına alınması halinde zâtî isimlerden olabileceğini kaydeder. Mücîb latîf, tevvâb ve gafûr isimleriyle anlam ilişkisi içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cvb” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cvb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 98-99; Wensinck, el-Muʿcem, “cvb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “cvb” md.; Müsned, I, 227; Müslim, “Müsâfirîn”, 168-171; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 204; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 168a-b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 64; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 129; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 89a-b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 281-282; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 51.

Bekir Topaloğlu

MÜCÎBÜRRAHMAN

(مجيب الرحمن)

(1920-1975)

Bengladeş'in kurucusu, başbakanı (1972-1975) ve devlet başkanı (1975).

17 Mart 1920'de bugünkü Bengladeş'in Gopalganj şehrine bağlı Tungipara kasabasında doğdu. Halk arasında Şeyh Mücîb ve Bangabandhu (Bengal dostu) lakaplarıyla bilinir. Mahallî misyoner okulundan sonra Kalküta İslâm Koleji'nin sosyal bilimler bölümünü bitirdi (1947). Bu dönemde Müslüman Öğrenciler Federasyonu ve Bengal Meclisi'ne milletvekili seçildiği (1946) Hindistan Müslümanları Birliği saflarında Pakistan hareketine katıldı. Bir ara Dakka Üniversitesi'ne lisans üstü hukuk eğitimi için kaydolduysa da siyasî faaliyetlerinden dolayı okuldan uzaklaştırıldı. Bu sırada yeni devletin resmî dilinin yalnız Urduca olmasına karşı çıkarak mecliste Bengalî dilinin de kabul edilmesi için muhalefete başladı. 11 Mart 1948'de tutuklanarak hapse atıldı; açlık grevi yapması üzerine bir yıl sonra serbest bırakıldı.

1949'da Hüseyin Şehîd Sühreverdî'nin teşvikiyle Avâmî Birliği'nin kurucuları arasında

yer alan ve 1953'ten itibaren genel sekreterliğini yürüten Mücîbürrahman, partinin 1954 seçimlerinde Pakistan Millî Meclisi'ndeki Doğu Pakistan'a ayrılan sandalyelerin çoğunu kazanmasının ardından eyalet hükümetinin Tarım ve Orman bakanlığına getirildi; ancak merkezî hükümet kabineyi feshetti. 1955'te Pakistan Millî Meclisi'nde Doğu Pakistan'ın siyasî, kültürel ve coğrafî bakımdan Batı Pakistan'dan tamamen farklı bir yapı arzettiğini ileri sürerek özerklik istemeye başlayan Mücîbürrahman 1956-1957 yıllarında merkezî hükümetin Ticaret bakanlığını yaptı. 1957'de bakanlıktan ayrılıp zamanını tamamen parti işlerine verdi. 12 Ekim 1958'den itibaren siyasî faaliyetlerine kısıtlamalar getirilerek birçok defa tutuklandı. 1961'de Bağımsız Bengal Devrim Konseyi adını verdiği bir kuruluşun başında yer altı faaliyetleri organize etmeye başladı. 1962'de

Avâmî Birliği'ni yeniden teşkilâtlandırdı ve Sühreverdî'nin ölümünden (1963) sonra partinin başkanlığına getirildi. 1966'da Lahor'da Doğu Pakistan'ın özerkliği için altı maddelik programını ortaya koydu. Bu arada yine siyasî faaliyetlerine yasaklar getirildi ve sık sık tutuklandı. Son olarak bölücülük iddiasıyla yirmi bir ay hapis yattıktan sonra Ocak 1968'de serbest bırakıldı.

1970 seçimlerinde Avâmî Birliği, Pakistan Millî Meclisi'nde çoğunluğu sağlayınca özerklik talepleri yeniden gündeme geldi. Bunun üzerine Pakistan devlet başkanı Yahyâ Han meclisi kapattı. Mücîbürrahman ise 7 Mart'ta yaptığı konuşmada Doğu Pakistan'ın bağımsızlık hazırlıkları için halka bir çağrı yaptı. 25 Mart 1971'de Pakistan ordusu Dakka'ya girdi, 26 Mart günü Mücîbürrahman tutuklandı ve aynı gün onun adına Chittagong şehrinde General Ziyâürrahman tarafından bağımsızlık bildirisi okundu. Ardından ülkenin her yerinde ortaya çıkan ayaklanmalarla kanlı bir iç savaş başladı. 10 Nisan'da Bengladeş geçici devrim hükümeti kuruldu. 16 Aralık 1971'de Hindistan'ın müdahalesi üzerine Pakistan ordusu geri çekildi. Kısa bir süre sonra milletlerarararası baskılar karşısında 8 Ocak 1972'de Mücîbürrahman serbest bırakıldı ve mart ayında ilân edilen bağımsızlık fiilî bağımsızlığa dönüştü. Kurucu meclis (eski eyalet meclisi) Mücîbürrahman'ı başbakanlığa, hukukçu Ebû Seyyid Çavdherî'yi cumhurbaşkanlığına getirdi.

Mart 1973'te yapılan ilk genel seçimlerde Avâmî Birliği'nin büyük bir zafer kazanmasıyla daha da güçlenen Mücîbürrahman bir süre sonra tek partiye dayanan bir başkanlık rejimi oluşturarak anayasayı ve parlamentoyu devre dışı bıraktı ve 25 Ocak 1975'te devlet başkanı oldu. Ancak ülkedeki baskı ve istikrarsızlık ortamında yaşanan ekonomik sıkıntılara yolsuzluk iddialarının da eklenmesi üzerine 15 Ağustos 1975'te gerçekleştirilen bir darbe sırasında aralarında eşi, kızları ve oğullarının da bulunduğu ailesinden birçok kişiyle birlikte öldürüldü. Bu olaylar sırasında kurtulan kızı Şeyh Hasine 1996-2001 yılları arasında başbakanlık yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Y. Bhatnagar, Mujib, the Architect of Bangla Desh: A Political Biography, Delhi 1971; Mujibur Rahman, Bangabandhu Speaks: A Collection of Speeches and Statements Made by Sheikh Mujibur Rahman, Dhaka 1972; Tribute to Sheikh Mujib: Fifth Death Anniversary, 17 March 1920-15 August 1975 (ed. Abdul Matin), London 1980; Moudud Ahmed, Bangladesh: Era of Sheikh Mujibur Rahman, Dhaka 1984; P. Addy, Bangladesh: Distortions Challenged : Sheikh Mujib's Place in History and the Truth About his Opponents, London 1986; Obaidul Huq, Bangabandhu Sheikh Mujib: A Leader with a Difference, London 1996; M. Abdul Mu'min Chowdhury, Behind the Myth of Three Million, Kent 1996; Ahmad Salīm, Blood Beaten Track: Sheikh Mujib's Nine Months in Pakistan Prison, Lahore 1997; N. Ahmad Asrar, "Hind-Pakistan Uyuşmazlığının Menşe'leri ve Bengladeş'in Doğuşu'nun Tarihçesi", İTED, VI/1-2 (1975), s. 47-83; VI/3-4 (1976), s. 23-61; Sabiha Hasan, "Foreign Policy of Bangladesh-I", Pakistan Horizon, XXXVI/3, Karachi 1983, s. 65-80; D. Walker, "The Resurgence of Muslim Nationalism in Dost Independence Bangladesh 1971-1980", JPHS, XLV/3 (1997), s. 231-279; C. Baxter, "Mujiburrahman, Sheikh", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, III, 49-50; Syed Sajjad Husain, "Bengladeş", DİA, V, 445-446; "Mujibur Rehman Sheikh", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), Delhi 2001, IV, 113-116.

Azmi Özcan

MÜCÎRÜDDÎN-i BEYLEKĀNÎ

(مجير الدين بيلقاني)

(ö. 586/1190 [?])

İranlı şair.

Güney Kafkasya'da Şirvan civarındaki Beylekān kasabasında doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Künyesi Ebü'l-Mekârim (Ebü'l-Meâlî) olup şiirlerinde Mücîr (Mücîrüddin) lakabı veya mahlasını kullanmıştır. Genç yaşta Şirvan'a giderek şair Hâkānî-i Şirvânî'nin yanında yetişti. Azerbaycan Atabegleri'nin (İldenizliler) sarayında sırasıyla Şemseddin İldeniz (1148-1175), oğullarından Nusretüddin Cihan Pehlivan Muhammed (1175-1186) ve Muzafferüddin Kızılarslan'ın (1186-1191) hizmetinde bulundu. Onların yanında melikü'ş-şuarâ unvanına nâil oldu. Divanında Selçuklular'dan Arslanşah b. Tuğrul ve Derbend Valisi Seyfeddin Arslan'a methiye yazmış olması onlarla da ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir. Muzafferüddin Kızılarslan onu iki defa vergi tahsili için İsfahan'a gönderdi. Ancak Beylekānî şehirdeki şair ve âlimlerle ihtilâfa düştü; halkı ve şairlerden Cemâleddîn-i İsfahânî ile Şerefeddin Şefreve'yi hicvetmesi üzerine onlar da kendisini hicvedince ihtilâf daha da şiddetlendi. Cemâleddin, Mücîr'in İsfahan'ı üstadı Hâkānî'nin teşvikiyle hicvettiğini düşünüyordu. Hac yolculuğu sırasında İsfahan'a uğrayan (552/1157) Hâkānî-i Şirvânî, İsfahan'ı öven bir kasidesiyle ortalığı yatıştırmaya çalıştı. Beylekānî'nin bir ara Muzaffer Kızılarslan'la da arası açılmış, hükümdar onun yerine Cemâl-i Eşherî ve Esîr-i Ahsîkesî'yi saraya almıştı. Ayrıca bir habsiyyâtının bulunuşu onun hapse atıldığını da gösterir. Şiirlerinden ömrünün son yıllarında tasavvufî bir hayatı tercih ettiği anlaşılmaktadır. İsfahan'da öldürüldüğüne dair güvenilir olmayan bilgi dışında vefat tarihiyle ilgili olarak 568 (1173), 577 (1181), 586 (1190), 589 (1193) ve 599 (1202) yılları verilmektedir. Ancak divanında Kızılarslan'dan sonra yazılmış kasidesine rastlanmadığına göre 586'da (1190) ve mezarının bulunduğu Tebriz'de öldüğü söylenebilir. Mücîrüddin Kur'an, hadis, tarih, astronomi, matematik ve felsefe gibi ilimlerde de bilgi sahibiydi.

Daha çok bir kaside şairi olan Mücîrüddin, üslûp bakımından üstadı Hâkānî-i Şirvânî'nin etkisi altında kalmakla beraber ifade tarzı ondan daha tabii ve sadedir. Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Ġurretü'l-kemâl adlı divanının önsözünde onun Hâkānî'den üstün olduğunu kaydeder. Eşref-i Gaznevî'den de etkilenmekle birlikte üslûbu Ferruhî-i Sîstânî ile Menûçihrî-i Dâmegānî'ninkine daha yakındır. Gazelleri pek tutulmamıştır. Kaside, gazel, kıta, mülemma', terkibibend ve rubâîlerin yer aldığı 5469 beyitlik Dîvân'ını önce Muhammed Takī Bîniş Ferheng-i Ḫorâsân dergisinde yayımlamış (Meşhed 1343 hş., V/6-8), daha sonra Muhammed Âdâbî tarafından neşredilmiştir (Tebriz 1358 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 287-302; Avfî, Lübâb, II, 223; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 749; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, I, 161-164; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341 hş./ 1962, III, 306; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 27;

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣahâʾ (nşr. Mezâhir Musaffâ), Tahran 1340 hş., III, 1184-1191; Storey, Persian Literature, V/2, s. 425-428; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 325-326; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 222; Safâ, Edebiyyât, II, 721-729; J. Rypka, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354/1975, s. 327; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1369 hş., s. 578-601; Ma'sûmî, "Mücîr-i Beyleḳānî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382 hş., V, 489-494; Kebîr Ahmed Câlisî, "Nâẓârî ber Kelimât ü Terâkîb-i Maḫṣûṣ-i Mücîr-i Beyleḳānî", Ferheng-i Îrân-zemîn, XXVI, Tahran 1365 hş., s. 183-189.

Rıza Kurtuluş

MÜCMEL

(المجمل)

Sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan lafız mânasında usûl-i fıkıh terimi.

İcmâl masdarından türetilen mücmel kelimesi sözlükte “ayrıntısı çıkarılmamış hesap, tafsilâtlı olarak açıklanmamış söz, müphem, kapalı” gibi anlamlara gelir. Fıkıh usulünde nasların yorumuyla ilgili kurallar belirlenirken lafız değişik açılardan ayırıma tâbi tutulur. Hanefî usulcülerinin kapalılık açısından yaptıkları hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih şeklindeki tasnif içerisinde mücmel, sözün sahibi (mücmil) tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisinden kastedilen mânanın anlaşılamadığı lafzı belirten bir terimdir (Hanefî usul eserlerindeki tanım örnekleri için bk. Pezdevî, I, 54; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 168).

Hanefî usulcüleri böyle bir kapalılığa yol açan sebeplerden hareketle mücmeli üç kısma ayırmışlardır. 1. Kullanıldığı anlamda yeteri kadar yaygın olmaması (garâbet) sebebiyle mücmel olan lafızlar. Meselâ Meâric sûresinin 19. âyetinde insanın yaratılış özelliklerinden birini belirtmek üzere zikredilen “helûan” kelimesinin “sabrı kıt ve haris” mânasında kullanılması garîbdir ve kelimenin bu mânası ancak devamındaki âyetlerde yer alan, “Kendisine kötülük dokunduğunda feryat eder. Ona hayır dokunduğunda ise cimrileşir” şeklindeki açıklamadan anlaşılmaktadır. 2. Sözlük anlamı bilinmekle beraber şâriin kastettiği özel bir mânaya nakledilmesi sebebiyle mücmel hale gelen salât, zekât, hac gibi lafızlar. Meselâ “salât” kelimesi sözlükte “dua” anlamına geldiği halde dinde onunla belirli rükün ve fiillerden oluşan bir ibadet türü kastedilmiş ve bunun açıklanması sözlü ve amelî sünnete bırakılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, “Namazı benden gördüğünüz şekilde kılın” diyerek (Dârimî, “Ṣalât”, 42; Buhârî, “Eẕân”, 18; “Edeb”, 27) kendisinin bu yöndeki açıklama görevine dikkat çekmiştir. 3. Birbirine eşit birden fazla mânaya gelen ve bunlardan hangisinin tercih edileceğini gösteren bir karîne bulunmaması sebebiyle mücmel olan lafızlar. Birden fazla vaz‘ ile birden fazla anlama gelen müşterek (eş anlamlı) lafzın

mânalarından birini tercihe imkân bulunmaması hali bu tür mücmele örnek gösterilir (Abdülazîz el-Buhârî, I, 54; başka icmal sebepleri ve örnekler için bk. Gazzâlî, I, 360-363; Alâeddin es-Semerkandî, s. 355-357; Seyfeddin el-Âmidî, III, 10-12). Bazı araştırmacılar böyle tercihe kapalı bir durumun naslarda bulunmadığı, bunun ancak insanların sözlerinde bulunabileceği kanaatindedir (M. Edîb Sâlih, I, 292-296).

Mücmelin hükmü Hanefî usul âlimlerince şöyle ifade edilir: Mücmelle kastedilen mânanın hakikatine inanmak, sözün sahibi tarafından açıklanması için beklemek, yapılan beyanın yeterli olmaması durumunda anlaşılması için üzerinde düşünüp araştırma yapmak. Mücmel eğer şâriin beyanı başka açıklamaya ihtiyaç duyurmayacak ölçüde ise müfessere, kısmen kapalı bırakacak şekilde ise müşkile dönüşür. Birinci durumda lafız yoruma kapalı hale gelir; salât, hac gibi lafızlar hakkındaki açıklama böyledir. İkinci durumda müctehid kendi ictihadıyla bu konudaki kapalılığı gidermeye çalışır. Alâeddin es-Semerkandî gibi bazı usulcüler mücmelin kapalılığının zannî bir delille giderilmesi halinde ona “müevvel” adının verileceğini söylemişlerdir (Mîzânü’l-uṣûl, s. 348). Birçok Hanefî usulcüsü mücmelin müşkile dönüşmesine Bakara sûresinin 275. âyetinde geçen “ribâ” lafzını örnek gösterir. Bu izaha göre anılan âyette sözlük anlamı “fazlalık” olan ribâ kelimesiyle özel bir fazlalık türü kastedilmiş olup şâriin beyanı olmaksızın bunun bilinmesi mümkün değildir. Bu beyan Hz. Peygamber’in şu hadisiyle yapılmıştır: “Altını altın ile, gümüşü gümüş ile, buğdayı buğday ile, arpayı arpa ile, hurmayı hurma ile, tuzu tuz ile eşit miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Kim arttırır veya arttırılmasını isterse ribâ muamelesi yapmış olur. Bu sınıflar değiştiğinde ise peşin olmak kaydıyla istediğiniz şekilde satabilirsiniz” (Buhârî, “Büyûʿ”, 77, 78; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 12). Fakat hadisteki beyan hiçbir boşluk bırakmayacak ölçüde olmadığından ribâ lafzı müşkile dönüşmüş olmaktadır. Zira bu beyandan sonra kalan kapalılık inceleme ve ictihad yoluyla giderilebilecek düzeydedir. Bu durumda şâriin bu altı sınıf maddede ribâyı niçin yasakladığı araştırılır. Hükmün illetinin cins ve miktar birliği mi, gıda maddesi oluş mu, saklanılabilir niteliği mi, yoksa başka bir özellik mi olduğu belirlenmeye çalışılır. Böylece bu sınıflara kıyas etmek suretiyle kendisinde ribâ cereyan eden bütün şeyler tesbit edilmiş olur. Müctehid imamlar bu konuyu incelemişler ve fıkıh kitaplarında açıklandığı üzere farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı araştırmacılar ise âyette sözü

edilen ribânın anlamının o dönemde Araplar için kapalı olmadığı ve mücmel sayılamayacağı, Resûl-i Ekrem'in hadisinde başka bir ribâ türünden söz edilip hükmünün açıklanmış olduğu kanaatindedir (M. Edîb Sâlih, I, 294, 299-307).

Kelâm metodunu benimseyen usulcüler, lafzın kapalı oluşunu ifade etmek üzere "mücmel" ve "müteşâbih" terimlerini kullanırlar. Fakat bu iki terimin birbiriyle ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Çoğunluğa göre bunlar eş anlamlı olup birbirinin yerine kullanılabilir. Âmidî'ye göre mücmel müteşâbihin bir türüdür, yani her mücmel müteşâbih diye adlandırılabilir, fakat her müteşâbih mücmel değildir. Kādî Beyzâvî ve onu izleyen usulcüler ise müteşâbihi mücmelle müevvel arasında müşterek bir lafız olarak kabul ederler. Çoğunluğa göre müteşâbih "mânası açık olmayan" anlamına geldiği halde bu usulcülere göre "râcih olmayan" demektir; bu noktada onlara göre müteşâbih mücmel ve müevvel ile birleşir. Mütekellimîn usulcülerinin çoğunluğunca benimsenen terminolojiye göre mücmel Hanefîler'in hafî, müşkil ve mücmelini karşılayan geniş kapsamlı bir kavram olduğundan Hanefîler'in mücmel dediği onlara göre de mücmel olarak anılır, fakat bunun aksi söylenemez (a.g.e., I, 326-336, 341).

Öte yandan bazı usûl-i fıkıh eserlerinde âm ve mücmel kavramları arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Îsâ b. Ebân, Cessâs ve Alâeddin es-Semerkandî gibi birçok Hanefî usulcüsüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mücmel ile âmmın çeşitli fertleri kapsaması yönüyle birbirine yakın olduğunu, hatta âmmın da mücmel olarak nitelenebileceğini söylemişlerdir (Cessâs, I, 63; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 317; Alâeddin es-Semerkandî, s. 354). Yine bazı Mu'tezile âlimleri, Mürcie ve Eş'arîler'in çoğunluğu ile Hanefîler'den Ebû Saîd el-Berdaî'ye göre tahsis edilmemiş âm lafız müşterek

ve mücmel bir kelime gibidir (Debûsî, s. 94; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 132; Alâeddin es-Semerkandî, s. 278). Bununla birlikte âmmın fertlerine delâleti açık olduğu ve anlamı his, akıl ve şer'î delillerle tahsis ve tesbit edilebildiği halde mücmelin anlamı ancak onu söyleyen tarafından yapılacak bir açıklamayla anlaşılabilir, yani âmmın zâhiriyle istidlâl câiz olduğu halde söyleyen tarafından açıklanmadığı sürece mücmelin zâhiriyle istidlâl câiz değildir.

Dâvûd ez-Zâhirî gibi aksini savunanlar bulunmakla birlikte İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu Kur'ân-ı Kerîm'de mücmel ifadelerin bulunduğu kanaatindedir; ancak vahyin nüzûlü sürecinde özellikle amelî konularla ilgili olanlarda beyana ihtiyaç duyulunca ya bizzat Kur'ân-ı Kerîm yahut Hz. Peygamber tarafından gerekli açıklamalar yapılarak kapalılık giderilmiştir. Çünkü yükümlülük içeren âyetlerin mücmel halde bırakılması güç yetirilemez şeylerle mükellef tutma anlamına gelir, halbuki dinde böyle bir durumun örneği yoktur. Bilhassa dinin mükelleflere yönelik hitabının amacına ve bu amacın ancak açık ve anlaşılır olmasıyla gerçekleşebileceğine dikkat çekerek bu konuyu ayrıntılı biçimde inceleyen Şâtıbî de mücmelliğin ya yükümlülük getirmeyen bir konuda olabileceğini ya da dinde hiçbir şekilde bulunmayacağını söyler (el-Muvâfaḳāt, III, 341-345).

Örfî kullanım yoluyla anlaşılabilen bir sözün mücmel sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Meselâ, "Size domuz eti haram kılındı" gibi ifadeler çoğunluğa göre mücmel sayılmaz, zira örfî kullanım yoluyla burada hangi eylemin yasaklandığı açıktır. Ebü'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi bazı âlimler ise hükmün fiile değil nesneye bağlanabileceği gerekçesiyle bu tür ifadelerde neyin yasaklandığının ayrıca beyan edilmesine ihtiyaç bulunduğunu ileri sürmüşlerdir (Gazzâlî, I, 346-347; Seyfeddin el-Âmidî, III, 12-14). Diğer bir tartışma, şâriin sözündeki bir lafzı yeni bir şer'î hükme yormanın mümkün olması haliyle ilgilidir. Dilde vaz'edildiği mânaya çekilebilse de Âmidî'ye ve diğer bazı usulcülere göre böyle bir lafzın açık olan anlamı yeni şer'î hükmü göstermesidir, şu halde mücmel sayılmamalıdır (a.g.e., III, 21-22). Meselâ, "Kâbe'yi tavaf salâttır" hadisindeki "salât" kelimesinin sözlükteki anlamı (dua) değil şer'î mânası (namaz) esas alınmalı ve tavafın tahâret vb. hükümler açısından namaz gibi olduğu kabul edilmelidir. Gazzâlî ise böyle bir tercih yapmayı haklı kılan delil olmadıkça lafzın mücmel sayılması gerektiği kanaatindedir (el-Müstaṣfâ, I, 356-357). Öte yandan bir lafzın şer'î ve lugavî mânaları arasında tereddüt bulunursa Kādî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'ye göre onu mücmel saymak gerekir. Bazı Şâfiîler ve Hanefî usulcüleri ise şer'î mânasının esas alınması gerektiğini söylerler. Gazzâlî'ye göre olumlu içerik taşıyorsa şer'î hüküm için kullanıldığı, yasaklama içerikliyse mücmel olduğu; Âmidî'ye göre olumluysa şer'î mânasının, terk yönündeyse lugavî mânasının zâhir olduğu kabul edilmelidir (a.g.e., I, 357-359; Seyfeddin el-

Âmidî, III, 22-24). Ayrıca bir lafzın hakikat veya mecaz mânasında kullanıldığı hususunda tereddüt bulunursa mecazi anlamın kastedildiğine dair delil bulununcaya kadar hakiki mânası tercih edilir ve mücmel sayılmaz. Mecazi anlamın kullanımı hakiki mânadan daha yaygın hale gelmişse o takdirde kullanım örfü sebebiyle hakiki anlamı yerine mecazi mâna tercih edilir (Gazzâlî, I, 359-360).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Ṣalât", 42; Buhârî, "Eẕân", 18, "Edeb", 27, "Âḥâd", 1, "Büyûʿ", 77, 78; Müslim, "Müsâḳāt ve'l-müzâraʿa", 80-82; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6, "Ticârât", 48; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 12; Tirmizî, "Ḳader", 8; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 63-79; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 317; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî), Beyrut 1409/1989, s. 195-215; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 419; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 38, 52-55; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 132, 162, 168-169; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322/1904, I, 345-363; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 278, 341-342, 348, 354-357; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, I, 463-472; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, III, 9-24; İbnü'l-Hâcib, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1403/1983, II, 158-162; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 54-55; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 38; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt fî uṣûli'ş-şerîʿa (nşr. Abdullah Dirâz), [baskı yeri yok] 1395/1975 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), III, 341-345; Süyûtî, el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1973, II, 18-20; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 185-190; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 229, 276-310, 326-351; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 214-215; Zekiyyüddin

Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 329-330; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 42-48, 75-77, 82-84; İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, DİA, VI, 23-25; Salim Öğüt, “Hafî”, a.e., XV, 110.

Ferhat Koca

MÜCMEL DEFTERİ

Osmanlı bürokrasisinde bir bölgenin yapılan tahriri sonucu hazırlanan ayrıntılı kayıtlardan hareketle genellikle timarların durumunu yansıtmak üzere düzenlenen defter, icmal defteri

(bk. TAHRİR).

MÜCMELÜ’l-LUGA

(مجمل اللغة)

İbn Fâris’in (ö. 395/1004) daha çok sahih kelimeleri içeren Arapça sözlüğü.

Kitabın adı bazı kaynaklarda el-Mücmel (Yâkūt, II, 7) ve el-Mücmel fi’l-luġa (İbn Hallikân, I, 118) şeklinde verilmişse de müellif mukaddimesinde daha çok sayıda kelime ihtiva ettiği için sözlüğüne Mücmelü’l-luġa adını verdiğini belirtir. İbn Fâris’in diğer bir sözlüğü Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa gibi Mücmelü’l-luġa’nın da telif tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Müellif, eserin kaynakları arasında çağdaşı âlimlerden naklettiği rivayetlerin yanı sıra mukaddimede Halîl b. Ahmed, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Amr eş-Şeybânî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve İbn Düreyd gibi dil âlimlerinin isimlerini kaydetmekte, fakat açıklamaları sırasında kaynak zikretmemektedir.

İbn Fâris, çağdaşı Cevherî’nin Ṣıḥâḥu’l-luġa’da yaptığı gibi yalnız yaygın biçimde kullanılan sahih kelimelere yer vermiştir. Köklerin ilk harflerine göre alfabetik olan eser ikinci ve üçüncü harflerinde de alfabetik dizime riayet edilen ilk sözlüktür. Sözlük harf sayısına göre yirmi sekiz bölümden (kitab) oluşmaktadr. Her bölüm iki harfli kelimeler (sünâî), üç harfliler (sülâsî) ve daha fazla harfliler olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. İkinci harfi şeddeli olan üçlülerle (sünâî muzaaf) “زلزل” örneğinde olduğu gibi iki harfin tekrarıyla oluşan dörtlüler ikililer (sünâî mutâbık) kapsamında ele alınmıştır. Kelimelerin bulunmasında kolaylık sağlamak amacıyla illetli kelimeler hem asılları hem dönüşmüş şekilleriyle verilmiştir. Bazı kelimelerin yapısı, eş anlamlıları ve çoğul şekilleri açıklanmıştır. Eserde türemişlerle şevâhide az yer verilerek özlü bir sözlük ortaya konmaya çalışılmıştır. Şevâhid olarak başta şiir olmak üzere Kur’an âyetleri, hadis, mesel ve

ediplerin sözleri kullanılmıştır. Sözlükte madde başını oluşturan bazı harflerin mahreç ve sıfatları, ses özellikleri ve diğer harflerle bir kelimede

birleşme durumları hakkında bilgi verilmiştir.

Dil âlimlerinden yaptığı nakilleri eleştiren İbn Fâris bazan yalnız nakille yetinmiş, bazan görüşler arasında tercih yapmış, bazan da kendi kanaatini ortaya koymuştur. Bu arada Arap lehçelerine de yer vermiştir. Bunlar arasında en çok işaret ettiği Yemen lehçesidir. Bu konuda yararlandığı en önemli kaynak ise muhtemelen İbn Düreyd'in el-Cemhere'sidir. Eserin I. cildi ilk defa Kahire'de basılmış (1332), tamamı Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1366), Züheyr Abdülmuhsin Sultân (I-IV, Beyrut 1404/1984, 1986), Hâdî Hasan Hammûdî (Küveyt 1405/1985) ve Şehâbeddin Ebû Amr (Beyrut 1414/1994) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Mücmelü'l-luġa (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, I, 33-50, 75, 77-78; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 7; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 118; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 466-477; Hâdî Hasan Hammûdî, Ahmed b. Fâris, Beyrut 1407/1987, s. 251-270; Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr Muhammed Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 494-495; Bû Şettâ el-Attâr, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Rabat 1410/1990, s. 79-80; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 227-230; Kâzım Fethî er-Râvî, "Aḥmed b. Fâris ve ʿilmü'd-delâle", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, sy. 12, Bağdad 1985, s. 125; M. Muhyiddin Mînû, "Mücmelü'l-luġa", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, VI/24, Dımaşk 1986, s. 137-144.

Zülfikar Tüccar

MÜCRİM

(المجرم)

Günahkâr anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "kesmek günah ve suç işlemek" anlamlarındaki cürm kökünden türemiş bir sıfat olan mücrim "ağır günah işleyen kişi" demektir. Ebü'l-Bekā el-Kefevî, genelde "günah" mânasına gelen çeşitli kavramları izah ederken cürmü "ağır günah" ve mücrimi "kâfir" diye açıklamıştır (el-Külliyyât, s. 40-41; krş. Lisânü'l-ʿArab, "crm" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de mücrim kelimesi ikisi tekil (Tâhâ 20/74; el-Meâric 70/11), diğerleri çoğul (mücrimûn, mücrimîn) şeklinde (meselâ bk. el-Enfâl 8/8; Yûnus 10/17; İbrâhîm 14/49) olmak üzere elli iki âyette geçmektedir. Bir âyette masdar halinde (Hûd 11/35), sekiz âyette de (meselâ bk. el-Mâide 5/2, 8; el-Mutaffifîn 83/29) değişik fiil kalıpları yer almaktadır. Bu âyetlerin çoğunda mücrim kavramı, dinî mânada en büyük suçu işleyenler konumunda bulunan kâfirlere işaret etmektedir. Bunların içinde peygamberlere ve müminlere zulmedenler, inananlar karşısında kibirlenip onları aşağılayan ve alaya alanlar (meselâ bk. Yûnus 10/13, 75; el-Hicr 15/12; el-Câsiye 45/31), Allah'a şirk koşanlar (er-Rûm 30/12-13) ve münafık olanlar da (et-Tevbe 9/65-66) vardır. Ayrıca Allah'ın âyetlerini yalanlamak da mücrimlikle nitelendirilmiştir (el-A'râf 7/40; Yûnus 10/17; es-Secde 32/22). Buradaki "âyetler" kelimesi, "ilâhî kitaplardaki pasajlar" mânasında olabileceği gibi "tabii nesneler ve tabiatın işleyişinde gözlenen mükemmellik" anlamına da gelebilir. Mücrim kavramı bazı âyetlerde dinin temel ilkelerinden nübüvvet ve âhiret inancını benimsemekten kaçınanları ifade eder (meselâ bk. el-En'âm 6/147; en-Neml 27/66-69). Hz. Lût'un kavminden iman etmeyenler de insan onuruyla bağdaşmayan "aşırı derecede çirkin fiili" (fâhişe) işledikleri için mücrim olarak anılmıştır (el-A'râf 7/84; el-Hicr 15/58; ez-Zâriyât 51/32). Müddessir sûresinde beyan edildiğine göre (74/39-47) âhiret hayatında cennettekiler cehennemdeki mücrimlere kendilerini yakıcı ateşe sevkeden davranışlarının ne olduğunu soracak, onlar da şu cevabı verecektir: "Biz namaz kılmıyor, yoksulu

doyurmuyorduk. Sürekli günah işleyenlerle beraber bulunuyorduk. Büyük hesap gününün vuku bulacağına inanmıyorduk. Nihayet ölüm karşımıza çıkıverdi” (ayrıca bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “crm” md.). Hadis literatüründe az sayıda geçen cürm kavramı mutlak mânada günahı ve günahkârı ifade eder (Müsned, VI, 57; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 3; Müslim, “Feżâʾil”, 132-133).

Naslardan anlaşılacağı üzere mücrim iman esaslarını ve bunların gerektirdiği davranış kurallarını ihlâl eden, dolayısıyla ebediyen cehennemde kalmaya mahkûm edilecek olan âsi ve günahkâr kişidir. Elmalılı Muhammed Hamdi, Kalem sûresinin 35. âyetindeki kullanıma dayanarak mücrim kelimesini müslimin zıddı olarak gösterir. Mücrim ve kâfirlerin cürmün kötü olduğunu bildiklerini, kendilerine yapılan kötülüğe hiddetlendikleri halde aynı kötülüğü işlemekte sakınca görmediklerini, cürmü arzularına göre yorumladıklarını ve işledikleri suçları cürüm saymayıp helâl telakki ettiklerini belirtir. Ayrıca mücrimlerin âhireti inkâr ettiklerini, böylece vicdanlarının üzerine perde çektiklerini ifade eder (Hak Dini, VII, 5289-5290).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “crm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “crm”, “fḥş” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “crm” md.; Müsned, VI, 57; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 3; Müslim, “Feżâʾil”, 132-133; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 40-41, 802; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5289-5290; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 452; X, 616; Sadık Kılıç, Kur’an’da Günah Kavramı, Konya 1984, s. 141-143.

Hatice Kelpetin Arpaguş

el-MÜCTEBÂ

(bk. es-SÜNEN [Nesâî]).

MÜCTEBÂ MÎNOVÎ

(مجتبى مينوي)

(1903-1976)

İranlı ilim adamı ve edip.

Sâmerrâ'da doğdu. İlk eğitimini burada aldı ve dokuz yaşında iken ailesiyle birlikte Tahran'a gitti. Çeşitli medreselerde öğrenim gördükten sonra dârülfünuna girdi. Babası Îsâ Şerîatmedârî'nin görevleri dolayısıyla Demâvend ve Lâhîcân'da bir müddet kaldı. 1920'de Tahran'a dönüp dârülmuallimîne girdi. Ardından mecliste stenograf olarak iki yıl çalıştı. 1928'de Eğitim Bakanlığı Kütüphanesi (daha sonra Millî Kütüphane) müdürlüğüne getirildi. Bir müddet sonra Paris'te ve ardından Londra'da İranlı öğrencileri denetlemekle görevlendirildi. Bu sırada İngilizce öğrenmeye başladı. Tahran'a döndüğünde Eğitim Bakanlığı'nda beş yıl görev yaptı. 1940 yılında tekrar Londra'ya gitti. II. Dünya Savaşı boyunca Londra'da bir taraftan tahsilini ilerletirken diğer taraftan ders verdi. 1950'de kısa bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra İran'a dönerek Tahran Üniversitesi'nde ders okuttu. Birçok ilmî kongreye katıldı; Amerika ve İngiltere'deki bazı üniversitelerde ders verdi. 1957-1961 yıllarında Türkiye'de İran elçiliği kültür müşaviri olarak görev yaptı. Bu sırada Türkiye kütüphanelerindeki önemli Farsça eserlerin nüshalarını tesbit etti ve bugün Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen birer mikrofilmlerini aldı. Tahran'a dönüşünün ardından üniversitedeki görevine devam eden Mînovî 1969'da emekli oldu. Daha sonra Firdevsî'nin Şâhnâme'siyle ilgili kurumun başına getirildi.

Eserleri. İran kültür ve edebiyatının önde gelen simalarından biri olan ve 25.000

ciltlik önemli bir kütüphane bırakan Mînovî çok sayıda eser ve makale yazmış, neşir ve tercümeler yapmıştır. A) Telifleri. İkbâl-i Lâhûrî (Tahran 1327 hş.); Âzâdî ve Âzâd-ı Fikrî (Tahran 1338 hş.); Firdevsî ve Şiʿr-i Û

(Tahran 1346 hş.); Naḳd-i Ḥâl (Tahran 1351 hş.); Târîḫ u Ferheng (Tahran 1352 hş.); The Chester Beatty Library: A Catalogue of The Persian Manuscripts and Miniatures (A. J. Arberry, E. Blochet v.dğr., I-III, Dublin 1959, 1962); Dâstânhâ ve Ḳıṣṣahâ (Tahran 1349 hş.); Aḥvâl u Aḳvâl-i Şeyḫ Ebü'l-Ḥasan Ḫaraḳānî (Tahran 1363 hş.). B) Neşirleri. Dîvân-ı Nâṣır-ı Ḫüsrev (Tahran 1307 hş.); Nevrûznâme-i Ḫayyâm (Tahran 1312 hş.); Fahreddin Es'ad Gürgânî, Vîs ü Râmîn (Tahran 1314 hş.); Muṣannefât-ı Efḍalüddîn Muḥammed Merâḳī-i Kâşânî (Yahyâ Mehdevî ile birlikte, I-II, Tahran 1331-1337 hş.); İbn Sînâ, ʿUyûnü'l-ḥikme (Yahyâ Mehdevî ile birlikte, Tahran 1333 hş.); Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr (Muhammed İkbal ile birlikte, Tahran 1333 hş.); Kâbûsnâme-i Ferrâʾî (Ankara 1335 hş.); Ebü'l-Hasan el-Âmirî, es-Saʿâde ve'l-isʿâd (Wiesbaden 1336 hş./1957-1958); Kelîle ve Dimne (Tahran 1343 hş.); Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Tenksûḳnâme (Tahran 1350 hş.); Muhammed b. Ahmed Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Minkubirnî (Tahran 1344 hş.); Nâme-i Tenser (Muhammed İsmâil Rıdvânî ile birlikte, Tahran 1354 hş.); Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (Ali Rızâ Haydarî ile birlikte, Tahran 1356 hş.). C) Farsça'ya Tercümeleri. Ernest Hartsfeld'den Maʿlûmât-ı Târîḫî der Bâre-i Âs̱âr-ı Millî-yi İṣfahân ve Fârs (Tahran 1306), Iṭlâl-i Şehr-i Pârse Taḫt-ı Cemşîd (Berlin 1308 hş.); Arthur Christensen'den Vażʿ-i Millet ve Devlet ve Derbâr der Devre-i Şâhin-şâh-i Sâsânîyân (Tahran 1314 hş.; çalışmalarının tam listesi için bk. Îrec Efşâr, XX/1-2 [1356 hş.], s. 41-56). Mînovî'nin çeşitli konularla ilgili olarak tuttuğu notlar Mehdî Karîb ve M. Ali Bihbûdî tarafından Yâd-dâşthâ-i Mînovî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1375 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Hüseyin Yûsufî, Berkhâyî der Âġūş-i Bâd, Tahran 1372 hş., s. 897-908; a.mlf., "Neşr-i Mînovî", Yaġmâ, XXX/4, Tahran 1356 hş., s. 198-202; Yahyâ Âryanpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-i Mâ, Tahran 1376 hş., III, 179-220; Mihrî Bâkırî, "Üstâd Müctebâ Mînovî", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XVIII/120, Tahran 1976, s. 431-434; Habîb Yağmâî, "Benâm-i Pâk-i Yezdân", Yaġmâ, XXX/3 (1356 hş.), s. 129-134; Seyyid Ca'fer Şehîdî, "Mînovî ve Ferheng-i İslâmî", a.e., XXX/4 (1356 hş.), s.

193-197; Îrec Efşâr, “Müctebâ Mînovî Üstâdî ez İklîm-i ‘Nemî Dânem’”, Rehnümâ-yi Kitâb, XX/1-2, Tahran 1356 hş., s. 3-39; a.mlf., “Zindegînâme ve Fihristnâme”, a.e., XX/1-2 (1356 hş.), s. 40-56.

Rıza Kurtuluş

MÜCTEHİD

(bk. İCTİHAD).

MÜCTES

(المجتث)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed’in ortaya koyduğu vezinlerden olup onun aruz sisteminde “müştebihe” denilen dördüncü dâirede altıncı ve klasik genel sıralamada on dördüncü bahir olarak yer alır (DİA, III, 428; IV, 484). Sözlükte “kesmek, koparmak” anlamındaki ceşş kökünün “iftiâl” kalıbından türetilen müctes “kesilip koparılmış” demektir. Hafif bahrini oluşturan “fâilâtün müstef‘ilün fâilâtün”ün ilk tef‘ilesinin kesilip atılmasıyla meydana gelen bir vezin olduğu veya hafif bahrinde ikinci tef‘ile olan “müstef‘ilün”ü başa almak suretiyle oluşturulduğu için bu adı almıştır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, s. 271; Hatîb et-Tebrîzî, s. 170).

Tef‘ileleri sübâiyye (yedi harfli مُسْتَفْعِلُنْ ve فَاْعِلاَتُنْ) olan bahirlerdendir. Halîl b. Ahmed’in dâire sisteminde tam ve sahih şekli bir mısrada “müstef‘ilün fâilâtün fâilâtün”dür (- -˘- /-˘- - /-˘- -). Ancak uygulamada her iki mısraın sonundaki “fâilâtün” cüzünün düşmesiyle meczû (bir cüzü düşmüş) şekli olan “müstef‘ilün fâilâtün” vezni kullanılır. Bahrin bir aruz ve bir darb tef‘ilesi bulunup her ikisi de “fâilâtün”dür. Bütün tef‘ilelerinde sâkin olan ikinci harfin hazfi mümkün olduğu halde muâkabet kuralı gereği sâkin olan yedinci harfi düşürülmüş (mekfûf) bir tef‘ileyi sâkin olan ikinci harfi düşürülmüş (mahbûn) bir tef‘ilenin takip etmesi câiz değildir. Çünkü bu takdirde şiirde kabul edilmeyen beş harekeli harfin bir araya gelmesi gibi bir durum ortaya çıkar: “مُتَفْعِلُ فَعِلاَتُنْ” örneğindeki “عِلُ فَعِلَ...” harfleri gibi. Bu sebeple ikinci sâkin harfin düşürülmesi (habn) ve yedinci sâkinin hazfi (keff) dönüşümlü olarak uygulanır (krş. Mahmûd Mustafa, s. 124-125). Bunun sonucunda dört farklı vezin ortaya çıkmıştır. a) Bir mısrada haşiv tef‘ilesi mekfûf, aruz tef‘ilesi sâlim: “müstef‘ilü fâilâtün”; b) Bir mısrada haşiv tef‘ilesi sâlim, aruz tef‘ilesi mahbûn: “müstef‘ilün feilâtün”; c) Bir beyitte haşiv tef‘ilesi sâlim, aruz tef‘ilesi mekfûf: “müstef‘ilün fâilâtü” veya haşiv ve darb tef‘ilelerinden her ikisi de sâlim: “müstef‘ilün, fâilâtün”; d) Bir beyitte “müstef‘ilün fâilâtün” veya “mefâilün fâilâtün”.

Müctes bahrinde beytin ikinci mısraının son tef‘ilesi demek olan darbda hafîf bahrinde olduğu gibi teş‘îs kuralının uygulanması câizdir. Buna göre iki harekeliyi bir sâkin harfin izlediği şekil (عِلاْ) olan mecmû‘ vetidin ilk harfinin (ع) düşürülmesiyle “fâilâtün” tef‘ilesi “fâlâtün”e dönüşür. Uygulamada bunun uzun hecelerden oluşan eşdeğeri “mef‘ûlün” kullanılır.

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî aslının hafîf bahri olduğunu söyleyerek bu bahre sisteminde yer vermemiştir (Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa, s. 56). Müctes, eski Arap şiirinde nâdir rastlanmakla birlikte Abbâsîler devrinde müvelled şairler ve ardından gelenlerin, hatta modern dönem şairlerinin oldukça sık kullandıkları bir bahir olmuştur. Muzâri ve muktedaba nazaran daha güzel bulunan müctes ile bilhassa duygusal / lirik şiirler, neşîde ve müveşşahlar söylenmiştir (Mahmûd Fâhûrî, s. 97).

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni eserlerde müctes bahrinin daha çok yukarıda gösterilen vezinleri zikredilir. Bu arada

sanatkârların nazım tekniğinde yaptıkları yenilikleri göz önüne alarak yazılan eserlerde bahrin başka vezinleri de kaydedilmiştir. Meselâ Celâl el-Hanefî aşağıdaki vezinleri tesbit etmiş ve örneklerini göstermiştir (el-ʿArûż, s. 63-78).

1. - -˘-/-˘- -//- -˘-/-˘- -

2. - -˘-/-˘- -//- -˘-/- - -

3. - -˘-/ -˘- -//- -˘-/-˘ = (fâilân)

4. - -˘-/-˘- -//- -˘-/- = (fa‘lân)

5. - -˘-/-˘- -//- -˘-/- -

6. - -˘-/-˘- -//- -˘-/˘-

Mekfûf (yedinci sâkin harfi düşürülmüş) müctes: - -˘˘/-˘-˘//- -˘˘/-˘- -.

Meşkûl (ikinci ve yedinci harfi düşürülmüş) müctes: ˘-˘˘//-˘- -//˘-˘˘/-˘- -.

Türk aruzunda “mefâilün feilâtün mefâilün feilün” ve “mefâilün fa‘lün” şekilleri kullanılır. Nâilî-i Kadîm’in, “Hevâ-yı aşka uyup kûy-i yâra dek gideriz / Nesîm-i subha refîk-ı bahâra dek gideriz” matla‘lı gazeli bu vezinle yazılmış şiirlerin en tanınmış örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 643; İbn Abdürrabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 473, 474; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1985, s. 56; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, s. 269-294; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 170-174; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü’l-edeb, Paris 1954, s. 85-87; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 173-182; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 60-78; Mahmûd Mustafa, Ehde’s-sebîl ilâ ʿilmeyi’l-Ḫalîl: el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1405/1985, s. 122-126; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 140-144; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1910, s. 95-99; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 126-130; M. Ali eş-Şevâbike - Enver Ebû Süveylim, Muʿcemü muṣṭalaḥâti’l-ʿarûż, Amman 1411/1991, s. 248-249; Gotthold Weil, “Arûz”, İA, I, 626-629; a.mlf., “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 670; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 428-430; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

MÜD

(المدّ)

Eski bir hacim ölçüsü.

Sözlükte “elleri öne doğru uzatmak” anlamındaki medd kökünden türeyen müd (med) kelimesi “öne uzatılarak birleştirilmiş iki avucun aldığı tahıl miktarı” mânasına gelir. Çoğunlukla hububat ve bakliyat gibi kuru besinlerin ölçümünde kullanılan ölçeğe de müd adı verilir. Kelime İspanyolca’ya almud, Portekizce’ye almude (Dozy - Engelmann, s. 180), Hintçe’ye med (mud) şeklinde girmiştir. Arap müddü, özellikle Suriye ile Mısır bölgelerinde kullanılan ve Arapça’ya müdy şeklinde geçen Roma modiusundan farklıdır. Ancak müddün hacminin diğerine kıyasla çok daha küçük olmasına rağmen kaynaklarda genellikle her iki ölçekten de müd şeklinde bahsedilmesi karışıklığa sebebiyet vermiş, çeşitli bölgelerin kendine has hacim ölçü birimlerinin asıl mahallî isimleri yerine müd (kile: ölçek) kelimesiyle anılması da karışıklığı iyice arttırmıştır.

Müd fıtır sadakası, kefâret, abdest ve Şam vergileri gibi konuları açıklayan hadislerde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “mdd” md.). Hz. Peygamber döneminde kullanılan ve çeşitli dinî malî sorumlulukların ölçüsünün kendi cinsinden vazedilmiş olması sebebiyle daha sonra “şer‘î müd” şeklinde nitelendirilen ölçeğin tarih boyunca diğer birimlerden karşılığı hesaplanmaya çalışılmış ve mezhepler arasında ihtilâf doğmuştur. Üzerinde görüş birliğine varılan tek husus müddün çeyrek sâa denk geldiğidir. Hanefîler’e göre şer‘î müd 2 Bağdat, diğer üç mezhebin mensuplarına göre ise 1g Bağdat (bazılarına göre Medine) rıtlına eşittir (Buhârî, “Keffârât”, 5; Nesâî, “Zekât”, 44). Bu farklılıkların Hanefîler’in müddün ölçtüğü suyu, diğer mezheplerin ise buğday miktarını veya iki grubun farklı rıtlları esas almasından kaynaklandığı belirtilir. Divan kâtibi Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Hicaz müddünün 1g rıtla (buğday için - × 382,5 = 510 gr.) denk geldiği yönündeki görüşü destekler (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 25). Kaynaklar rıtl için 128, 128f, 130 ve 144 dirhem olmak üzere farklı karşılıklar kabul ettiğinden müddün değerini sırasıyla 170b, 171e,

173g ve 192 dirhem şeklinde hesaplar. Matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ise (ö. 388/998) onu 1x rıtla (408 × 1,25 = 510 gr.) eşitler (el-Menâzilü's-sebʿ, s. 303-304, 306). Muhammed b. Ahmed el-Makdisî de (ö. 390/1000 civarı) Hicaz müddünün mekkûkün on ikide birine (15 ÷ 12 = 1,25 rıtl) denkliğini belirtmek suretiyle bunu teyit eder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 98). Mekke müddünün ölçtüğü buğdayın 1 rıtl çektiğini söyleyenler 510 (İbnü'l-Mücâvir, s. 23), 1" Mısır rıtlı geldiğini söyleyenler 428,4 (× 1" = 510; Mustafa ez-Zehebî, s. 86), 1,5 rıtl tuttuğunu ileri sürenler ise 340 (× 1,5 = 510) gramlık rıtlı esas alıyor olmalıdır.

Üzerinde Hz. Peygamber'in sâına göre ayarlandığı yazılı olan Mısır Dârülhisbesi'ne ait 18 Rebîülevvel 591 (2 Mart 1195) tarihli 337 dirhemlik müddün hacmini (İbnü'r-Rifʿa, s. 74-75) Mahmûd Bek 1,04279 (JA, I [1873], s. 80), E. de Zambaur 1,15 (İA, VI, 66), Walther Hinz 1,053125 (Islamische Masse, s. 45-46, 51) litre olarak hesaplar. Bunun iki müdlük bir ölçek olabileceği gibi Hz. Ömer müddüne göre (aş. bk.) ayarlandığı ihtimali de düşünülebilir.

Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin, Halife Ömer tarafından Sevâd vergileri için çıkarıldığı söylenen 8 rıtllık Irak sâını (kafîz) standart ölçek haline getirerek yaygınlaştırdığı bildirilmektedir (Hattâbî, I, 247). Buna göre onun müddü 2 rıtla (= 2 × 382,5 = 765 gr.) denk gelmekle birlikte 1,75 ile 2 Bağdat rıtlı arasında olduğu da rivayet edilir (İbn Ebû Şeybe, II, 422). Hanefîler'in gerek Hz. Ömer gerekse Haccâc'a nisbetle anılan bu sâı şerʿî ölçek kabul etme yanılgısına düştüğü de ileri sürülür. İbn Abdülhakem, Ömer b. Hattâb müddünün (sâı ?) veybenin altıda birine (16,5 ÷ 6 = 2,75 litre) karşılık geldiğini bildirmektedir (Fütûḥu Mıṣr, s. 152).

Medine Valisi Hişâm b. İsmâil b. Hişâm el-Mahzûmî de 1' peygamber müddüne (1' × 510 = 816 gr.) denk daha büyük bir müddü kullanıma sokmuştur. Buna karşılık Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin hacmini iki kat arttırdığı sâın müddü 4 rıtla yani w şerʿî sâa eşittir (Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüẕûr", 15). Ömer b. Abdülazîz'e de nisbet edilen bu ölçeğin metrik karşılığı (4 × 382,5 = - × 2040 =) 1530 gramdır.

Fâsî, 567 (1172) yılına ait Mekke müddünün XV. yüzyılın başlarında

kullanılan çeyrek Mekke rub‘una (= 1 rub‘iyye) eşit olduğunu, 766’da (1365) Cidde müddünün Mekke’ninkinin iki katı tahıl aldığını bildirir (Şifâʾü’l-ġarâm, II, 398, 431; krş. Mortel, sy. 8 [1990], s. 180). Kahire muhtesibliği yapan Şâfiî âlimi Ebü’l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî’ye göre (ö. 727/1327) müd yarım Kahire kadehine (0,6875 litre) denktir. Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) zamanında müd söz konusu kadehin ”’ine muadildi.

Makdisî, Akur (el-Cezîre) müddünün 15 rıtllık mekkûkün dörtte birine (başka nüshada üçte birine) denk düştüğünü söyler ki (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 145) bu da muhtemelen (15 ÷ 4 × 408 =) 1530 gramlık Hâlid müddünü vermektedir (krş. Hinz, s. 46). İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), 73,5 Dımaşk müddünün 3 Mısır irdebbine eşit veya söz konusu müddün Mısır rub‘undan biraz küçük olduğunu bildirmektedir (Mesâlik, III, 419). Buna göre yaklaşık

4 litre hacmindeki Suriye müddü 2,9375 kg. civarında buğday alır (krş. Hinz, s. 46).

Paris’teki Musée National des Arts Africains et Océaniens’in Mağrib Sanatları Bölümü’nde saklanan ve Merînî sultanlarından Ebû Saîd II. Osman’a (1310-1331) kadar aktarılmış olan Zeyd b. Sâbit’in müddüne göre ayarlanmış çeyrek sâ‘lık Fas müddünün hacmi 0,75 litredir (Mustapha El Habib, X/3 [1969], s. 263-272). Ebü’l-Hasan Ali b. Osman el-Merînî’nin (1331-1348) emriyle aynı ayarda üretilen diğer Fas müdleri de 0,73, 0,733, 0,795 ve 0,796 litrelik hacimlere sahiptir. Receb 1049 (Kasım 1639) tarihinde aynı ölçeğe göre ayarlanan bir başka Fas müddünün hacmi ise 0,8 litre hesaplanmıştır (Pascon, XVI [1975], s. 31-35, 41).

Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094), Fas müddünün 80 ukıyye (= 3,328 kg. veya 4,32 litre; Hinz, s. 46; EI² [İng.], VI, 120) buğday ölçtüğünü bildirir (el-Muġrib, s. 117). Onun verdiği mâlûmata göre müd Kayrevan’da 1p, Asîle’de 20, Melîle’de 25 peygamber müddüne, Tâhert’te 5,5 Kurtuba kafîzine (= 243 litre; EI² [İng.], VI, 120) denktir (el-Muġrib, s. 27, 69, 89, 112-113). Ayrıca İbn Fazlullah el-Ömerî’den aktarılan bilgilerden 1 Hafsî müddü = 1,5 Kayrevan müddü ć 1,5 peygamber müddü şeklindeki eşitlik elde edilmektedir. Tunuslu âlim Tâcülârifîn el-Bekrî’nin bildirdiğine göre

XV. yüzyılın başlarında müd adı verilen Hafsî eski sâı yarım peygamber sâına yani 2b şer'î rıtla (2040 ÷ 2 = 1020 gr.) muadildi. Robert Brunschvig bunun hacmini 1,466 litre olarak hesaplar (Annales de l'institut d'études orientales, III [1937], s. 79-81, 86).

Tartı sisteminin tercih edildiği İran'da müd XIV. yüzyıla kadar nâdiren kullanılmıştır. Makdisî'nin 10 menâlık kafîze eşit olduğunu bildirdiği Hûzistan (Merâga) müddünün (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 381) yaklaşık 10,5 litrelik hacmiyle 8,16 kg. civarında buğday ölçtüğü anlaşılır. XIV. yüzyılın ortalarına ait bir müd 10 büyük men (yaklaşık 32,64 kg. buğday) alırdı, 100 menlik müdd-i sultâniyye de onun on katına eşitti (Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, s. 199, 206, 217; krş. Hinz, s. 47). Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden g mekkûk = a sâ' hacmindeki Sâve müddünün ölçtüğü ağırlık için şu eşitlik elde edilir: 1 müd = 2 men = 4 rıtl = 520 dirhem = 17.160 arpa (Seyahatnâme, IV, 381). Bunun metrik karşılığı 1,632 kg. civarındadır. Portekiz kraliyet maliye müfettişi Antonio Nunes'in aktardığı verilere göre 1554'te Hürmüz müddü 8, Baçaim'inki de (Bassein, Bombay'ın kuzeyi) 9 Portekiz "canada"sına eşitti. Gabriel Ferrand bunların metrik karşılıklarını sırasıyla 11,2 ve 12,6 litre olarak hesaplar (JA, XVI [1920], s. 67, 73, 276, 278).

Aslında Roma modiusu ile alâkalı olmakla birlikte kaynaklarda "müd", "mut" ve nâdiren "med" adıyla anılan Anadolu ölçekleri de Osmanlı öncesinde ve sonrasında çeşitlilik arzetmektedir. Şerîf el-İdrîsî (ö. 560/1165) Antakya müddünün 9 Antakya rıtlına denk geldiğini bildirmektedir (el-Ekyâl ve'l-evzân, III, 342). 1330'larda İbn Fazlullah el-Ömerî Marmara, Kastamonu, Konya, İznik, Manisa, Antalya ve Karahisar müddünü yaklaşık 70,99 kg. buğday veya 99 litre su alan Mısır irdebbiyle eşleştirir. Ona göre Denizli müddü w irdeb iken (~74,25 litre) Germiyan (Kütahya), Tralles (Aydın), Bursa ve Foça'nınki yaklaşık 1,25 Mısır irdebbine (~ 123,75 litre) denktir. Aksaray müddü kabaca 1,5 Mısır irdebbine (~148,5 litre) eşitken Birgi'ninki Saruhan müddüne muadildi (Mesâlik, bk. bibl.).

Floransalı Francesco Balducci Pegolotti 1335 civarında Antalya müddünün (moggio) buğday, arpa ve bakliyat için 20 kileye ve 3,5 Kıbrıs müddüne eşit olduğunu bildirir (La Pratica, s. 58, 92). Fâtih Sultan Mehmed'in 1474'ten

kalma Matbah-ı Âmire Defteri’nden anlaşıldığı kadarıyla müd 20 kile (Ahmed Refik, sy. 49 [1335], s. 26, 55), yani yaklaşık 740 litrelik hacmiyle 513,178 kg. civarında buğday ölçen bir hacim ölçüsüdür (krş. Hinz, s. 46-47). Buna karşılık Elizabeth A. Zachariadou, Osmanlılar’ın Venedik ticaretinde kullandıkları Romanya müddünün (modius) hacmini yaklaşık 317 litre hesaplar (Trade and Crusade, s. 147-148). Fakat genellikle Osmanlılar’da müd 20 İstanbul kilesine eşitlenmeye çalışılmıştır.

892 (1487) tarihli Hudâvendigâr Livâsı Kanunnâmesi ile Bursa müddünün karşılığı tahıl için 20 kile olarak belirlenmiştir. 907 (1502) yılı kayıtlarına göre Bursa müddü (80 ÷ 4,5 =) 17,7-kile ceviz alırdı (Barkan, s. 3; Akgündüz, II, 182, 196; ayrıca bk. Koç, s. 541-546). XVI. yüzyıla ait kanunnâmelere göre İstanbul, Balıkesir, Aydın, Menteşe (Muğla), Kütahya, Bayburt, Erzurum, Pasin, Kemah ve Gürcistan müdleri buğday için 20 kileye eşitti.

924 (1518) tarihli Silistre Livâsı Kanunnâmesi’nde yöre müddü hububat için her biri 30 okkalık 20 kile olarak belirlenmiştir (Akgündüz, III, 469). Halbuki muhtemelen 922 (1516) tarihli Niğbolu Vilâyeti ve Silistre Livâsı kanunnâmelerine göre her ikisinin müddü hububat için 16 kiledir (Barkan, s. 270, 276; Akgündüz, III, 417). Buna karşılık 977 (1569) yılına ait Silistre Livâsı Kanunnâmesi yöre müddünün (muhtemelen her biri 100 okkalık) 4 kile olduğunu gösterir (Barkan, s. 281). Bu farklılık değişik kilelerin esas alınmasından kaynaklanıyor olabilir. Osmanlı Devleti’nin resmî ölçeği olan İstanbul kilesi XVI. yüzyılda 20 okka yani 25,6589 kg. buğday ve un, 23,093 kg. arpa alırdı (bk. KİLE).

Sultan Abdülaziz devri sadrazamlarından Ahmed Esad Paşa’nın kongre için hazırlamış olduğu tabloya göre Şam (Havran, Hama, Humus, Beyrut, Trablusşam, Kudüs, Nablus) zahire medi yarım İstanbul kilesine, Hicaz müddü de 8 kıyyeye eşitti. Kayseri’de pazar mutu (60 ölçek =) 300 okkaya, çiftçi mutu ise (10 kile = 80 ölçek =) 320 okkaya denkti (SA, III, 1567, 1572-1573). İbrâhim Süleyman el-Âmilî, 1361 yılında Suriye Azîzî müddünün 14b İstanbul okkası (= 18,816526-kg.) veya 20 kg. buğday, Nabâtiye (Lübnan) örfî müddünün de 11 okka taze buğday (£ 14,112395 kg.) veya 8 okka taze arpa (£ 10,26356 kg.) ölçtüğünü belirtir (el-Evzân ve’l-meḳādîr, s. 124-125). Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen

bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young'a göre 1890'larda Anadolu ve Suriye'de kullanılan Osmanlı müddünün hacmi 18 litreden ibarettir (Corps, IV, 374).

Osmanlılar'da müd ayrıca ekilebilir alanların ölçüsü olarak da kullanılmıştır. Meselâ 935 (1528) tarihli Karaman Vilâyeti Kanunnâmesi'ne göre a'lâ yerden 60, evsat yerden 80-90 ve ednâ yerden 100-120 dönüm şeklinde tanımlanan "çiftlik" halk arasında Bursa'nınkiyle 12, Konya'nınkiyle 8 ve Karaman'ınkiyle 6 müdlük bir alanı ifade etmektedir (Barkan, s. 47).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, XIV, 221; Lisânü'l-ʿArab, "mdd", "mdy" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "mdd" md.; R. Dozy - W. H. Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, Beirut 1974, s. 180; Derleme Sözlüğü, Ankara 1977, IX, 3225; H. H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, Islamabad 1985, s. 314, 338, 346, 349; L. Costaz, Dictionaire syri-aque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 177; Buhârî, "Keffârât", 5; Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüẕûr", 15; Nesâî, "Zekât", 44; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, II, 422; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 152; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 25; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 303-304, 306; Hattâbî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, I, 246-248; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 98,

145, 181, 381; Bekrî, el-Muġrib, s. 27, 69, 89, 112-113, 117, 151; Şerîf el-İdrîsî, el-Ekyâl ve'l-evzân (Resûl Ca'feriyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), Kum 1375 hş., III, 342; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1996, s. 23; İbnü'r-Rif'a, el-Îżâḥ ve't-tibyân fî maʿrifeti'l-mikyâl ve'l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 62-63,

65-68, 74-75; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (nşr. Ahmed Abdülkādir eş-Şâzelî), Ebûzabî 1424/2003, III, 309, 331, 336, 339, 348, 351, 355, 359, 363, 367, 371, 375, 379, 383, 387, 419; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 182; V, 114, 343, 344; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 398, 431, 434, 439; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 199, 206, 217; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 383; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 381; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, tür.yer.; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 374; Barkan, Kanunlar, s. 3, 10, 46, 47, 69, 160, 163, 166, 171, 200, 240, 270, 276, 281; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 45-47, 51; İbrâhim Süleyman el-Âmilî, el-Evzân ve'l-meḳādîr, Beyrut 1381/1962, s. 118-125; F. B. Pegolotti, La Pratica Della Mercatura (ed. A. Evans), New York 1970, s. 58, 92; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, s. 147-148; Mustafa ez-Zehebî, Taḥrîrü'd-dirhem ve'l-misḳāl ve'r-rıṭl ve'l-mikyâl ve beyânü meḳādiri'n-nuḳūdi'l-mütedâvile bi-Mıṣr (nşr. Anistâs el-Kermelî, Resâʾil fi'n-nuḳūdi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmü'n-nümiyyât içinde), Kahire 1987, s. 86; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, II, 182, 196, 257, 288; III, 232, 253, 261, 273, 319, 401, 417, 469; V, 406, 481, 514, 541, 562; M. Sâlim et-Tarâvne, Târîḫu mınṭıḳati'l-Bel-ḳāʾ ve Maʿân ve'l-Kerek: 1281-1337 h./1864-1918 m., Amman 1992, s. 223; Yunus Koç, "Zirai Tarih Araştırmalarında Ölçü Tartı Birimleri Sorunu: Bursa Müdü Örneği", Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler (haz. Alâaddin Aköz v.dğr.), Konya 2000, s. 541-546; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 76-80; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., VIII (1886), s. 135-151, 296-297; Ahmed Refik, "Fâtih Devrine Âid Vesîkalar", TOEM, sy. 49 (1335), s. 26, 55; G. Ferrand, "Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVIe et XVIIe siècles", JA, XVI (1920), s. 67, 73, 276, 278; R. Brunschvig, "Sur les mesures tunisiennes de capacité au commencement du XVIIe siècle", Annales de l'institut d'études orientales, III, Algier 1937, s. 79-81, 86; Mustapha El Habib, "Notes sur deux mesures d'Aumone", Hespéris Tamuda, X/3, Rabat 1969, s. 263-272; P. Pascon, "Description des mudd et ṣāʿ maghribins", a.e., XVI (1975), s. 25-88; R. T. Mortel, "Weights and Measures in Mecca during the Late Ayyūbid and Mamlūk Periods",

Ar.S, sy. 8 (1990), s. 180; “Mud”, SA, III, 1471; “Ölçü”, a.e., III, 1567, 1572-1573; Dihhudâ, Luġatnâme, XIII, 18115, 18154; E. v. Zambaur, “Kafîz”, İA, VI, 66; E. Ashtor, “Makāyil”, EI² (İng.), VI, 117-120.

Cengiz Kallek

MÜDÂFAA

(مدافعة)

Ahmed Midhat Efendi'nin (ö. 1912) Türkiye'deki misyoner faaliyetlerine karşı reddiye mahiyetindeki eseri.

Önce Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edilen eser (6 Haziran - 8 Ağustos 1299; 14 Eylül 1299 - 17 Mart 1300) küçük boyutta üç ciltten oluşmaktadır (İstanbul 1300-1302). İlk cildin başlığı altında, "Ehl-i İslâm'ı Nasrâniyet'e davet edenlere karşı kaleme alınmıştır" ibaresi yer almaktadır. Ahmed Midhat Efendi eserinin mukaddimesinde, Osmanlı Devleti'nin kendi ülkesindeki hıristiyanların dinî hayatını güvence altına aldığı, hatta misyonerlik faaliyetlerine bile göz yumduğu halde misyonerlerin bu hoşgörüyü suistimal edip İslâmiyet aleyhinde neşriyatta bulunduklarını, özellikle ailelere ve kadınlara nüfuz etmeye çalıştıklarını, Gıdâü'l-mülâhazât, Kitâb-ı Mîzânü'l-Hak, İstidlâlât, Dürer-i Münciyye-i Mesîhiyye, Te'sîsât-ı Mesîhiyye gibi İslâm aleyhinde Türkçe kitaplar yayımladıklarını belirterek bâtıl ve yersiz iddialarına karşı bu müdafaayı kaleme almak mecburiyetinde kaldığını söyler. Başlangıçta tek cilt olarak düşünülen eserin ilk bahislerinin Tercümân-ı Hakîkat'te yayımlanmasının arkasından karşılaştığı çeşitli itirazlar üzerine diğer ciltlerin de yazılması gerekmiştir. Ahmed Midhat Efendi bu itirazlardan "hakāret-i bî-edebâne" olanlara cevap vermeye lüzum görmemiş, ancak Avedis Efendi'nin âdâba uygun bulduğu mülâhazalarını önce gazetesinde, daha sonra eserin II. cildinde yayımlamış ve bunlara cevap vermiştir.

Kitabında yer yer Avrupa'nın ilim ve teknik alanlarında ilerlemiş olduğunu, Osmanlılar'ın da Avrupalılaşma yoluna girdiklerini vurgulayan Ahmed Midhat Efendi kendisinin bu eseriyle Hıristiyanlığa sataşma niyetinde olmadığını, bu sebeple kilise aleyhindeki Batı yayınlarına rağbet etmediğini, kaynaklarının İnciller'den, kilise neşriyatından, güvenilir hıristiyan müelliflerin eserlerinden ve ansiklopedilerden ibaret olduğunu ifade eder. Müdâfaa'da sık sık geçen Fransızca yahut Fransızca'ya çevrilmiş eserlerin başlıcaları şunlardır: Kaneto'nun Umumi Tarih'i,

Michaud'nun Evrensel Biyografi'si, Gibbons'un Hristiyanlık Tarihi, Voltaire'in Felsefe Sözlüğü ve Hıristiyanlığın muteber eserleri arasında saydığı Konversasyon ve Kāmûs-ı Ulûm-ı Felsefiyye.

Müdâfaa'nın ilk cildinde Ahmed Midhat Efendi uzunca bir bölümü münazara ve münakaşa usulünde dikkate aldığı esaslara ayırmıştır. Ardından Filistin'in tarihî durumu ve buradaki inanç toplulukları hakkında bilgi veren müellif, Hz. Îsâ'nın zuhuru ve yaşayışı ile kilise yayınlarında uzun uzun anlatılan havârilerin hayat hikâyelerinin tarihî gerçeklere uymadığını, çelişkilerle dolu olduğunu, Hıristiyanlığın kılıç kuvvetiyle değil kelâm kuvvetiyle yayıldığı iddialarının da doğru olmayıp Hıristiyanlık uğruna pek çok savaşın yapıldığını belirterek Haçlı seferleri sırasındaki zulümleri anlatır. Hz. Îsâ'dan belirli bir söz nakledilmediğini, bu sebeple İnciller'in güvenilir metinler sayılmadığını, bunların çok sonraları kaleme alındığını ve aralarında da çelişkiler bulunduğunu ileri sürer.

Müdâfaa'nın II. cildinde, eserinin bu kadar itiraza uğramasının hıristiyanların kendi yayınlarını delil olarak göstermesinden kaynaklandığını söyleyen Ahmed Midhat Efendi itirazları sıralayarak her bahsi kendi cevaplarını eklemek suretiyle tamamlar. Alt başlığı "Hıristiyanlığın Mâzisi, Hali, İstikbali" olan Müdâfaa'nın III. cildini yazar, kendisine gönderildiğini söylediği Fransızca imzasız bir mektup üzerine yazdığını ifade eder. Bu mektupta Chateaubriand delil gösterilerek Hıristiyanlığın ve özellikle Katolikliğin insanlık için kıyamete kadar devam edecek ilâhî, ahlâkî ve siyasî bir nizam olduğu iddia edilmiştir. Bu sebeple III. ciltte Ahmed Midhat Efendi, Chateaubriand'ın Le génie de Christianisme adlı eserini ele alarak Nasrâniyet'in kānûn-ı ilâhî, kānûn-ı ahlâkî ve siyasetle olan ilişkilerini üç bölüm altında inceler.

Romanlarında ve diğer eserlerinde hiçbir zaman mutaassıp bir müslüman tavrı takınmamış olan Ahmed Midhat Efendi'nin Müdâfaa ile beraber reddiye mahiyetindeki bazı eserlerinin yayımının 1883-1900 yılları arasında yoğunlaşmış olması dikkati çekmektedir. Onun endişesi bazı Osmanlı gençlerinin Avrupa'daki dinsizlik akımlarına kapılması ihtimalidir. Nitekim bu yıllarda Ahmed Midhat Efendi, kabiliyetli ve vatanperver bir Osmanlı subayı olarak takdir ettiği Beşir Fuad'ı tanımış, onun pozitivist ve

materyalist fikirlerle inanç kaybına uğradığına ve intiharına şahit olmuştur. Böylece misyoner propagandalarıyla İslâmiyet'ten uzaklaşan birtakım gençlerin varlığını farketmiştir (Okay, s. 268-277). Nitekim eserde bunun açık ifadeleri göze çarpmaktadır (II, 507-508; III, 566). Müdâfaa, gerek dönemin şartlarında dayandığı kaynaklara hâkimiyeti gerekse her seviyede okuyucunun kolayca anlayabileceği bir dille kaleme alınmış olması sebebiyle diğer reddiyelere göre daha çok ilgi görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Müdâfaa, İstanbul 1300-1302, I-III; M. Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, Ankara 1975, tür.yer.; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 105-107; Sema Ermiş, Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-ı İlm ü Din Eserinde Din Bilim İlişkisi (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.13-15.

M. Orhan Okay

MÜDÂHENE

(المداهنة)

Çıkar sağlama veya hoş görünme amacına yönelik söz ve davranış anlamında ahlâk terimi.

Sözlüklerde “yumuşaklık, uyumluluk; yapmacık tavır, olduğundan başka türlü görünme” gibi mânalara gelen müdâhene kelimesinin “yağ” anlamındaki dühnden türediği, yağın nesneleri yumuşatması gibi bazı söz ve davranışların insanları yumuşatmasından, tepkilerini önlemesinden ve onları memnun etmesinden dolayı bu tür davranışlara mecaz yoluyla müdâhene dendiği, daha sonra bunun örfte hakikat mânasında kullanılmaya başlandığı belirtilmektedir. Buna göre Türkçe’deki karşılığı “yağcılık” olan müdâhene insanların birine yaranmak, basit menfaatler elde etmek gibi gayri ahlâkî sebeplerle ona karşı aslında içlerinde sakladıkları gerçek niyetleriyle çelişen ve ikiyüzlülüğü ifade eden bir terim haline gelmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “dhn” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “dhn” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 620; Ahmed Rifat, s. 321-322). İbn Ebü’d-Dünyâ’nın tanımına göre müdâhene, bir kimsenin başkalarıyla ilişkilerinde güzel gördüğü davranış biçimlerini ortaya koyarken karşı tarafın hoşuna gitmek için bu davranışlara Allah’ın hoşlanmayacağı söz ve hareketler katmasıdır (İbn Balabân, II, 190). Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise müdâheneyi, “bir kimsenin, kötülüğü görüp de önlemeye gücü yettiği halde kötüden veya başka birinden çekindiğinden ya da dinî duyarsızlığından dolayı kötülüğü engellememesi” şeklinde nisbeten farklı bir şekilde tanımlamıştır (et-Taʿrîfât, “el-müdâhene” md.). Bu tanımlara göre müdâhene kavramında, “temel inanç ve ilkelerden ödün verecek derecede sahte davranışlar sergileme” anlamının da bulunduğu ve bundan dolayı haram kılındığı anlaşılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve sahih hadislerde müdâhene kelimesi geçmemektedir. Kalem sûresindeki bir âyette (68/9) aynı kökten gelen iki fiile müdâhene anlamı verilmiştir. Nitekim Elmalılı Muhammed Hamdi, Hz. Peygamber’e hitap sadedindeki bu âyeti, “Onlar arzu ettiler ki müdâhene etsen, o vakit müdâhene edeceklerdi” diye çevirmiştir (Hak Dini, VIII, 5252). Diğer

tefsirlerde de bu yönde yorumlar bulunmaktadır (meselâ bk. Taberî, XXIX, 21-22; Kurtubî, XVIII, 231-232). Ayrıca müslümanların dinî inanç ve değerlerinde sebat etmelerini, bu hususta tâviz vermemelerini emreden, riya ve dalkavukluğu yasaklayan âyet ve hadisler dolaylı biçimde müdâheneyi yasaklamaktadır. Kaynaklarda müdâhene ile "müdârâ" kavramları arasındaki farklılığa dikkat çekilerek müdâhenenin, "bir kimsenin veya zümrenin şerrinden korunmak için dinî ilkelere ters düşmeden ona karşı hoşgörülü davranma" anlamına gelen müdârâdan farklı olduğu, müdârânın meşrû, müdâhenenin haram kılındığı belirtilmektedir. Nitekim İbn Hibbân'ın Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ adlı eserinin konuyla ilgili bölümü "İnsanlara Müdârâ Etme ve Müdâheneden Sakınma" başlığını taşır. İbn Hibbân burada akıllı insanın birlikte yaşamak zorunda olduğu kişilere müdârâ etmesi, ancak müdâheneye kalkışmaması gerektiğini hatırlattıktan sonra müdârânın sadaka değeri taşıdığını, müdâhenenin ise kişiyi günaha sokan bir davranış olduğunu kaydetmektedir. Gazzâlî de bu iki kavramın farkını, daha ziyade kişinin birine karşı yumuşaklık gösterip onu idare etmeye çalışmasının arkasındaki niyette görmüştür. Buna göre eğer birine karşı dinin selâmeti için veya o kişinin halini düzeltmesini sağlamak ümidiyle yumuşak ve hoşgörülü davranılırsa bunun müdârâ, çıkar sağlamak, arzularını tatmin etmek, mevkiini korumak gibi bencil düşüncelerle aynı davranışlar ortaya konursa bunun da müdâhene olacağını belirtmiştir (İḥyâʾ, II, 182; Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin aynı nitelikteki tanımları için bk. ʿAvârifü'l-maʿârif, V, 213). Bu sebeple Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de (I, 23) müdâheneyi kötü fiillerin kalpteki kaynağı olan kötü huylar ve erdemsizlikler arasında zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dhn" md.; et-Taʿrîfât, "el-müdâhene" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "dhn" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 620; İbn Ebü'd-Dünyâ, Müdârâtü'n-nâs (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, s. 13-14; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 21-22; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 70-73; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 23; II, 182; Şehâbeddin es-

Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut] içinde), V, 213; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 231-232; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1406/1986, II, 190; Ahmed Rifat, Tasvîr-i Ahlâk, İstanbul 1305, s. 321-322; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5252.

Mustafa Çağrıcı

MÜDÂRÂ

(المداری)

Bir kimsenin şerrinden korktuğu birine karşı aşırıya kaçmadan iltifat etmesi, insanlarla iyi geçinmeye çalışması anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “kandırmak, aldatmak” anlamındaki dery kökünden türeyen müdârâ kelimesi “hoşgörülü olma, insanlarla iyi geçinme” mânasına gelir. Terim olarak taşkın hareketleriyle huzursuzluğa yol açmasından endişe edilen veya aşırı alıngan olan kişilere karşı nazik davranarak kötülüğünü önlemeyi yahut gönlünü almayı amaçlayan davranışları ifade eder (Lisânü’l-ʿArab, “dry” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “dry” md.; İbn Hacer, XXII, 330; Ahmed Rifat, s. 320-321). İbn Battâl el-Kurtubî, müdârânın

asıl hedefinin ülfet olduğunu ve farklı karakterdeki insanlara karakterlerine uygun biçimde davranmayı gerektirdiğini belirtir (Şerḥu Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, VII, 294-295). İbn Hacer el-Askalânî de müdârâyı “bilgisiz kişiyi eğitmek, günahkârı kötü fiilinden vazgeçirmek gibi faaliyetlerde bulunurken muhataba karşı yumuşak davranmak” şeklinde tanımlamıştır (Fetḥu’l-bârî, XXII, 330). Kaynaklarda, müdârânın bir zararın önlenmesi veya bir hayrın gerçekleşmesi gibi Allah rızâsına uygun amaçlara dayandığına dikkat çekilerek böyle bir gaye taşımayan, çıkar sağlama ve mevki kazanma gibi sebeplerle insanlara karşı hoş görünmeye “müdâhene” denildiği ve bunun haram olduğu belirtilmektedir (bk. MÜDÂHENE).

Müdârâ kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekte, bazı hadis mecmualarında Hz. Peygamber’in konuyla ilgili tavsiyeleri yer almaktadır. Buhârî, “İnsanlara Müdârâ” başlıklı babda (“Edeb”, 82) içinde müdârâ kelimesi geçmemekle birlikte konuya dair olan hadislere yer vermiş, ayrıca ashaptan Ebü’d-Derdâ’nın muhtemelen müşriklerin ve münafıkların ileri gelenlerini kastederek söylediği, “Biz bazı kimselere karşı içimiz öfke dolu olduğu halde güler yüzlü olmaya çalışırdık” anlamındaki sözünü nakletmiştir. Burada geçen bir hadise göre Resûlullah kendisini ziyaret etmek isteyen bir kimsenin gıyabında, “O adam kabilesi içinde çok kötü

biridir ama bırakın gelsin” demiş, adam huzuruna geldiğinde onu sıcak karşılamış, daha sonra bu tutumunun sebebini soran Hz. Âişe’ye, onu kendi huzurunda yüz bulamamış insan durumuna düşürüp kıyamet gününde Allah’ın huzurunda daha da kötü bir hale gelmesini istemediği için böyle davrandığını söylemiştir. Bu hadis müdârânın meşrû ve mendup olduğuna dair en önemli delil sayılmıştır. Yine hadis mecmualarında “Resûlullah’ın, kadınların psikolojik özellikleri dikkate alınarak onlara karşı nazik davranılması yönündeki öğütleri yer almaktadır (Dârimî, “Nikâḥ”, 35; Buhârî, “Nikâḥ”, 79; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 12).

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber’in, “Farz namazla emrolunduğum gibi insanlara müdârâ etmekle de emrolundum” dediği (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, I, 76), aklın başta gelen gereğinin Allah’a imandan sonra insanlara müdârâ etmek olduğunu söylediği (Beyhakī, VI, 343), insanlara müdârâ etmenin sadaka yerine geçeceğini belirttiği (a.g.e., VI, 344) yönünde yer alan rivayetlerin sıhhati şüpheli kabul edilmişse de (Aclûnî, I, 228, 507-508; II, 280; İbn Ebü’d-Dünyâ, s. 23-25 [nâşirin dipnotları]) bu tür sözler, Kur’an’ın ve sahih hadislerin genel öğretisine uygun olması yanında tarih boyunca İslâm toplumlarının hâkim karakteri haline gelmiş olan hoşgörünün ilkelerini içermesi bakımından da önem taşımaktadır. İbn Ebü’d-Dünyâ’nın bu tür rivayetleri topladığı Müdârâtü’n-nâs adlı eserinde (bk. bibl.) çeşitli başlıklar altında 186 hadis ve haber yer almaktadır.

Tasavvuf literatüründe ahlâk terbiyesi bakımından büyük değer verilen müdârâ konusu genellikle uhuvvet, sohbet, sabır, ülfet gibi kavramlar çerçevesinde ele alınarak insanlara karşı güler yüzlü, tatlı dilli ve hoşgörülü olmanın, onlardan gelebilecek sıkıntılara katlanmanın önemi üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber’in müdârâsından bazı örnekler nakleden Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin kaydettiğine göre aile, çocuklar, komşular, dostlar ve bütün insanlara karşı müdârâ göstermek sûfiyyenin ahlâkındandır. Kişinin gerçek karakteri sıkıntılara katlanma derecesiyle ortaya çıkar. İnsanın aklının güçlü, ilminin ve hilminin zengin olduğunu müdârâdan daha iyi gösterecek bir erdem yoktur. Çünkü bu erdem sayesinde nefsin bencilliği kırılır, nefret duygusu yatıştırılır (ʿAvârifü’l-maʿârif, V, 136-137, 139). Öte yandan sûfîlere göre bir kimsenin kendisiyle iyi geçinebilmeleri için insanları zahmete sokması tasavvufî ahlâkla bağdaşmaz (Hücvîrî, II, 583; Şehâbeddin es-Sühreverdî, V, 214).

İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı (I, 449-450; III, 26-30) ve İbn Abdülber enNemerî’nin Behcetü’l-mecâlis’i (I, 661-666) gibi edebî-ahlâkî mahiyetteki eserlerde insanlara müdârâ etmenin toplumsal ilişkiler açısından getireceği faydalara dair hadislerden ve sahâbe sözlerinden başlayarak hakîmane sözler ve şiirler derlenmiştir. Şiî literatüründe de Hz. Ali’ye müdârâ konusunda hikmetli sözler isnat edilmiştir (Hâdî el-Müderrisî, s. 446-448).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “dry” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “dry” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “dry” md.; Dârimî, “Nikâḥ”, 35; Buhârî, “Nikâḥ”, 79, “Edeb”, 82; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 12; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), I, 449-450; III, 26-30; İbn Ebü’d-Dünyâ, Müdârâtü’n-nâs (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1418/1998; İbn Battâl el-Kurtubî, Şerḥu Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim), Riyad 1420/2000, VII, 294-295; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, VI, 343-344; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 661-666; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (trc. İs‘ad Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, II, 583; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1967, II, 182; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri’l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, I, 76; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut] içinde), V, 136-137, 139, 213-214; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XX, 330; XXII, 330; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 228, 507-508; II, 280; Ahmed Rifat, Tasvîr-i Ahlâk, İstanbul 1305, s. 320-321; Hâdî el-Müderrisî, Mevsûʿatü’l-İmâm ʿAlî fi’l-aḫlâḳ, Beyrut 1418/1998, s. 446-448.

Mustafa Çağrıcı

MÜDÂVÂTÜ’n-NÜFÛS

(مداوات النفوس)

İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) ahlâka dair eseri.

Telif edildiği dönemden itibaren çeşitli isimlerle anılan eserin yaygın adı, birinci bölümün başlığını oluşturan “müdâvâtü’n-nüfûs ve ıslâhu’l-ahlâk” ifadesiyle ilgili olmalıdır. Ayrıca önsözde kitabın yazılış amacı da aynı terimlerle açıklanmaktadır. Kitabın diğer bir adı el-Aḫlâḳ ve’s-siyer olup bu da bir bölüm başlığıdır. Her iki isim birleştirilerek el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs şeklinde de anılmaktadır. Bizzat müellif de eserini değişik isimlerle zikretmektedir. Meselâ 439 (1047) yılından önce kaleme aldığı bilinen et-Taḳrîb li-ḥaddi’l-manṭıḳ adlı kitabında (IV, 318-319) eseri Fî Aḫlâḳi’n-nefs ve Fî Aḫlâḳi’n-nefs ve’s-sîreti’l-fâżıla şeklinde kaydeder. Müellifin buradaki ifadelerinden et-Taḳrîb’i telif ettiği sırada Müdâvât’ı yazmayı planladığı anlaşılmaktadır. et-Taḳrîb’de pratik aklın tanımı ile Müdâvât’taki tanımlama aynıdır (krş. el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs, s. 57). Ayrıca akıl gücünün ahlâkî hayattaki kontrol edici işlevi de -et-Taḳrîb’de belirttiği şekilde-Müdâvâtü’n-nüfûs’ta (s. 18-19) müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır. Bu benzerlikler eserin İbn Hazm’a aidiyeti konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. İbn Hazm’a en yakın kaynak olan İbn Hayyân’ın günümüze ulaşmayan el-Metîn adlı eserinden aktarmalarda bulunan İbn Bessâm (eẕ-Ẕaḫîre, s. 171) ve aynı kaynağı izleyen Yâkūt (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 252) eserin adını İbn Hazm’ın atfında olduğu gibi Kitâbü Aḫlâḳi’n-nefs şeklinde vermekte, Makkarî de aynı bilgiyi tekrarlamaktadır (Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 79). Zehebî ise İbn Hazm’ın ikinci atfında geçen “ahlâk” ve “sîret” kelimelerinden ötürü olsa gerek iki cilt zannettiği eseri es-Siyer ve’l-aḫlâḳ adıyla anmaktadır (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 197).

Kitabın isimleri içinde en uzunu, İhsan Abbas’ın 1956’daki neşrine esas aldığı bir yazmaya ait olup Risâle fî Müdâvâti’n-nüfûs ve tehẕîbi’l-aḫlâḳ ve’z-zühd fi’r-rezâʾil şeklindedir. “Müdâvâtü’n-nüfûs” tabiri aynı zamanda eserin merkezî terimlerinden olup bu durum, İslâm ahlâk felsefesinin ilk

dönemlerinden itibaren ahlâk meselelerine hastalık ve tedavi şeklindeki tıp terimleriyle yaklaşma geleneğinin bir sonucudur. Eserin çeşitli sayfalarında farkedilen tecrübeli insanlara has üslûba bakıldığında Müdâvât'ı bir olgunluk dönemi ürünü saymak gerekir. Meselâ yaşlılığın belirtisi olarak elden giden güzellikten söz ederken İbn Hazm'ın kendi yaşlılığına göndermede bulunması (s. 69-70) bunu desteklemektedir. Kitapta yer alan döneminin ilim adamlarıyla ilgili bazı bilgiler de aynı izlenimi vermektedir.

Ahlâkî ve hikemî özdeyişlere sıkça başvurularak tahlil yönteminden zaman zaman uzaklaşılmış olsa da eserin bir iç bütünlüğe sahip olduğu görülmektedir. Bir mukaddime ve on iki bölüm halinde düzenlenişi de bu bütünlüğü bir ölçüde yansıtır. Müellif mukaddimede eserini yazarken dayandığı birikimden söz etmekte ve telif amacını dile getirmektedir. "Ruhların Hastalıkları ve Ahlâkın Düzeltilmesi" başlığı altında bütün insan davranışlarının temelinde yatan ve ahlâkî bir dengeye oturtulmaması durumunda mânevî hastalıklara yol açan kaygıdan kurtulma meselesi ele alınmaktadır. "Akıl ve İç Huzuru" adlı bölümde aklın ahlâkî erdemlere dayalı huzurlu bir hayatı mümkün kılmadaki önemi üzerinde durulmakta, "İlim" başlığı altında, bilgi peşinde geçecek bir hayatın insanı anlamsız çaba ve kaygılardan uzaklaştırdığı ve onu Allah'a yaklaştırdığı teması işlenmektedir. "Ahlâk ve Yaşama Biçimi", kaygının giderek insan ruhunda olumsuz sonuçlar doğurmasını önleyecek ahlâkî bir hayat tarzı hakkındaki öğütleri, erdemlilik üzerine yapılmış, yer yer kişisel gözlem ve tecrübelere dayalı tahlilleri içeren bir bölümdür. "Kardeşlik, Arkadaşlık ve Öğüt Verme" ile "Sevgi ve Türleri" başlıkları, ahlâkın yalnızca ferde ilişkin bir nitelik olmayıp erdem fikrine dayalı toplumsal ilişkiler ağı içinde gerçekleşeceğini okuyucuya hatırlatmaktadır. Müellifin fizikî güzellik konusundaki bir soruya kısaca cevap verdiği ara bölümde güzelliğin izafî olduğu ve herkes için geçerli bir tanımının bulunmadığı vurgulanmaktadır. Ardından Hz. Peygamber'in bir yetkinlik ve erdemlilik ölçüsü diye nitelendirildiği ve temel erdemlerin ele alındığı bölüm gelmektedir. Daha sonraki bölümde ahlâkın bozulması ve tedavi yolları meselesi yeniden ele alınmakta, psikolojik bir rahatsızlık olarak kendini beğenmişlik üzerinde genişçe durulmaktadır. Eserin sonlarına doğru ahlâkî değerlere ilişkin bazı özel tesbitler, şöhret eğilimi, ilim meclislerinde izlenecek ahlâkî tutum ve edep ölçüleri söz konusu edilmektedir.

Müdâvâtü’n-nüfûs, genel özelliği itibariyle dinî ahlâk literatürüne ait olup müel-lifi dinî ölçü ve değerlere sıkı sıkıya bağlıdır. Meselâ İbn Hazm, eserin tamamında erdem kavramıyla ilgili birçok teorik ayrıntıya girmekle birlikte temel düşüncesini, “Dini olmayanın ahlâkı da yoktur” (s. 16) gibi özdeyişlerle hissettirmekte, erdemli olup kurtuluşa ermek isteyenlerin Allah resulünün ahlâkını izlemesi gerektiğini belirtmekte (s. 24), İslâm peygamberini bütün faziletlerin kendisinde toplandığı örnek şahsiyet olarak tanımlamaktadır (s. 56). “Rabbinin azametinden korkup nefsi boş arzulardan alıkoyan kimsenin varacağı yer cennettir” meâlindeki âyet (en-Nâziât 79/40-41) İbn Hazm’a göre bütün erdemleri kendinde toplayan bir ahlâkî ilkeye işaret etmektedir (s. 19). Müellifin, ahlâk anlayışını ortaya koyarken metnin dokusunu felsefî kavram, yaklaşım ve literatür dünyasına açık tuttuğu da gözlenmektedir. Çözümlemelerini yer yer hulk-tabiat, fazîlet-rezîlet, şehvânî-gadabî-nâtık nefis, lezzet-elem, saadet-şakavet vb. terimlere dayandırması, ahlâk konusunda eser vermiş eski ve yeni filozoflara atıfta bulunması (s. 33) eserin ahlâk felsefesine bakan yönünü ortaya koymaktadır. Ancak İbn Hazm sadece bir aktarıcı gibi davranmamış, geçmiş teorik birikimi kendi gözlem ve tecrübelerine ait verilerle birleştirmiştir.

Eserdeki akıl-nakil ilişkisi müellifin temel yaklaşımında daha açık biçimde ortaya konmuştur. Bunun ilk önermesi kaygıdan kurtulmanın bütün insanların davranışını yönlendiren yegâne sâik olduğu (s. 13-15), ikinci önermesi de kaygıdan gerçek anlamda kurtulmanın Allah’a yönelme ve âhiret için çalışma dışında bir yolunun bulunmadığıdır (s. 14-16). İlk önerme gözlem ve okuma çabalarının ardından ulaşılmış aklî bir genellemedir. İbn Hazm, bu genellemeyi Allah’ın aydınlatmasıyla ulaştığı özgün fikir olarak değerlendirmektedir. İkincisi gerçek kurtuluşu dinde gören bir zihniyet dünyasının tezahürüdür. İslâm ahlâk felsefesi literatüründeki elemden kurtuluş meselesine dair fikirleri gözden geçirmiş olsa da İbn Hazm’ın bu meseleyi ele alış tarzının belli bir özgünlük taşıdığı görülmektedir (Mâcid Fahri, s. 236).

Müdâvât’taki ahlâk ve karakter, erdem ve erdemsizlik, ahlâk bilgisi, pratik akıl, haz, dostluk ve sevgi gibi kavramlar hakkındaki çözümlemeler şöyle özetlenebilir: Müellif, ahlâkî bünyeyi oluşturan temel nitelik ve şartların bir yönüyle tabii özel-lik taşıdığını, diğer yönüyle de ilâhî bir bağış olduğunu

ileri sürmektedir. Tabii unsurların birleşimi, insan tercihini aşacak biçimde belli bir fizyolojik yapının oluşumunu sağladığı gibi erdemli olmayı mümkün kılan imkân ve şartların insan iradesini aşan bir ilâhî bağış olma niteliği de vardır. Meselâ başlı başına bir değer olan ilim, bütün iradeye dayalı kazanımların ötesinde ilâhî bağış olmaksızın gerçekleşemez. Ayrıca bu erdem bile kişinin güzel ahlâklı olmasına yetmeyebilir. Sayıları az da olsa bazı sıradan insanların güzel ahlâklı olduğu, buna karşılık nebevî ve felsefî birçok bilgi kaynağından beslendikleri halde azımsanmayacak sayıdaki insanın bayağı bir ahlâkî hayat yaşadığı görülebilmektedir. Bu tesbit güzel ahlâkın bir ilâhî bağış olduğunu göstermektedir. Asıl olan ahlâkî yapının niteliği ve zor da olsa değişebilme yeteneğidir. Nitekim İbn Hazm, ahlâkî yapısının değişeceğine önceleri inanmazken bunun böyle olmadığını bir hastalık sebebiyle bizzat kendisinde gözlemlemiştir (el-Aḫlâḳ ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs, s. 25, 67, 70, 78). Ahlâkın iyi yönde değişmesi için yapılacak iş doğru bilgi ve erdemli davranış bütünlüğünü sağlamaktır (s. 92). Yalnızca peygamberler, saf tabiatları ve doğrudan Allah tarafından eğitilmiş olmaları sebebiyle diğer insanlardan ahlâk bilgisi edinmeye ihtiyaç duymaz (s. 25).

Müellif erdemi, Aristocu geleneği izleyerek "ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortası" şeklinde tanımlamaktadır (s. 80). Eflâtuncu üçlü nefis teorisi üzerine kurduğu, klasik ahlâk kitaplarında çoğunlukla hikmet, şecaat, iffet, adalet şeklinde sıralanan erdem şeması farklı bir terminolojiyle adalet, derin kavrayış, şecaat ve cömertlik diye verilmektedir. Bu dört ana er-deme karşılık dört erdemsizlik ise zulüm, bilgisizlik, korkaklık ve cimriliktir. Diğer erdemler dört ana erdemin birleşiminden meydana gelir. Bazı erdemler ise ana erdemlere göre tür konumundadır (s. 58-59). Ahlâkî olgunluğa doğru yol alan kişinin peygamberler dışında kimsenin

mükemmel olmadığını bilmesi gerekir. Bazı maddî, fizyolojik veya biyolojik üstünlüklerle böbürlenmek, şöhret tutkunu olmak erdem yolunda ifsat edici etkiye sahiptir. Bunun yanı sıra dünyevî hazlar karşısında ihtirasa kapılmak da bütün küçük düşürücü ve kaygı verici durumların ana sebebidir (s. 52-53).

Eserde vurgulanan, dünyevî olanın geçiciliğiyle kaygıdan kurtulmanın yalnızca uhrevî bir yönelişle sağlanacağı düşüncesi müellifin dostluk ve

sevgiye ilişkin tesbitleriyle tamamlanmaktadır. Buna göre dostluk ilişkileri doğruluk, dayanışma, başkasını tercih, sırdaşlık, öğütlere açık olma, hoşgörü gibi hasletlerin yeşerdiği ortamı hazırlar (s. 39 vd.). İbn Hazm sadece Allah için olan dostluk ve kardeşliği anlamlı bulmakta, ister erdemli bir hayat için dayanışmayı isterse de saf sevgiyi amaçlasın yalnız bu tür dostluğun gerçek olduğunu belirtmektedir (s. 42).

Müdâvâtü'n-nüfûs'un günümüze iki yazması ulaşmıştır. Bunlardan ilki İhsan Abbas'ın neşrinde esas aldığı X. (XVI.) yüzyıla ait bir mecmua içinde yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2704, vr. 196a-221a). Bu yazmanın mevcut yegâne nüsha olduğu şeklindeki kanaatin aksine (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, neşredenin girişi, s. 52) eserin İstanbul'da bir başka nüshası daha bulunmaktadır (İÜ Ktp., nr. 3422). Kitabın XX. yüzyılın başından itibaren çok sayıda baskısı yapılmıştır: Mustafa el-Kabbânî (Dımaşk 1323; Kahire 1333), Muhammed Hâşim el-Kütübî (Kahire veya Dımaşk 1324), Ahmed Ömer el-Mahmesânî (Kahire 1325), Muhammed Edhem (kısaltılmış olarak, Kahire 1329/1911), el-Matbaatü'l-Cemâliyye (Kāsım Emîn'in sunuşuyla, Kahire 1331), İhsan Abbas (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî [Kahire, ts. [1956], Beyrut 1980, 1987, I, 321-415), Nada Tomiche (Fransızca tercümesiyle birlikte, Beyrut 1961), Dârü's-sekāfeti'l-Arabiyye (Kahire 1962), Fuâd E. el-Bustânî (seçilmiş metinler ve inceleme, Beyrut 1966), Abdurrahman Muhammed Osman (Medine 1390/1970), Dârü'l-âfâkı'l-cedîde (Beyrut 1978), Mâcid Fahrî (seçilmiş metinler; el-Fikrü'l-aḫlâḳī el-ʿArabî içinde, Beyrut 1978, I, 148-173), Müessesetü Nâsıri's-sekāfiyye (Beyrut 1979), Eva Riad (Uppsala 1980), Tâhir Ahmed Mekkî (Kahire 1401/1981, 1412/1992), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye (2. bs., Beyrut 1985), Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed (Tanta 1987), Âdil Ebü'l-Muâtî (Kahire 1408/1988). Müdâvât'ın İspanyolca tercümesi M. Asin Palacios (Los caracteres y la conducta. Tradato de moral práctica por Abenhazam de Córdoba, Madrid 1916), Fransızca çevirisi Nada Tomiche (Arapça neşriyle birlikte; Epitre morale, Beyrut 1961), İngilizce tercümesi Muhammad Abu Laila (In Pursuit of Virtue, The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi [384-450 AH. 994-1064] with a translation of his book Al-Akhlaq wa'l-Siyar, London 1990) tarafından yapılmıştır. Eseri Selahattin Kip Nefislerin Tedavisi başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Kayseri, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs, Beyrut 1405/1985; a.e. (nşr. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1412/1992, neşredenin girişi, s. 43-79; a.mlf., Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, neşredenin girişi, I, 5-7; a.mlf., et-Taḳrîb li-ḥaddi’l-manṭıḳ (nşr. İhsan Abbas, Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde), Beyrut 1983, IV, 318-319; ayrıca bk. neşredenin girişi, IV, 33; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, s. 171; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 252; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 197; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 79; Hâmid A. Mahmûd ed-Debâbise, Felsefetü İbn Ḥazm el-ḫulḳıyye (yüksek lisans tezi, 1987), el-Câmiatü’l-Ürdüniyye Külliyyetü’l-âdâb, s. 30-31; Vedî‘ Vâsıf Mustafa, İbn Ḥazm ve mevḳıfühû mine’l-felsefe ve’l-manṭıḳ ve’l-aḫlâḳ, Ebûzabî 2000, s. 322-355; Mâcid Fahri, İslâm Ahlâk Teorileri (trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan), İstanbul 2004, s. 233-241.

İlhan Kutluer

MÜDDESSİR SÛRESİ

(سورة المدّثّر)

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş dördüncü sûresi.

Adını ilk âyette yer alan müddessir (örtüsüne bürünen) kelimesinden alır. Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olmuştur. Elli altı âyet olup fâsılası ا، د، ر، ن، ة، هـ harfleridir. Sûrenin ilk âyetleri, çoğunluk tarafından kabul edildiğine göre Alak sûresinin ilk beş âyetinden sonra inmiştir. Bu âyetlerde Allah Teâlâ Hz. Peygamber’e, “Ey örtüsüne bürünen!” diye hitap ederek artık insanları uyarmak için harekete geçmesini, rabbinin büyüklüğünü tanımasını, elbisesini temiz tutmasını ve kötülüklerden sakınmasını emretmektedir. Bu âyetlerin nüzûl sebebiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem’in Mekke yollarının birinde yürürken bir ses duyduğu, fakat kimseyi görmediği, korkarak evine geldiği, bir köşeye çekilip, “Beni örtün” dediği, bunun üzerine ilk âyetlerin nâzil olduğu şeklindeki rivayetin yanı sıra (Mâtürîdî, vr. 842a; Kurtubî, XIX, 59-60) müşriklerin kendisine “sihirbaz” demelerinden dolayı Resûlullah’ın üzüldüğü, evine girip örtüsüne büründüğü görüşü de mevcuttur (Mâtürîdî, vr. 842a; Fahreddin er-Râzî, XXX, 190). İlk rivayetin sıhhatinde tereddüt gösteren Mâtürîdî’nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber’e gelen vahyin, muhtevası anlaşılmayan bir sesten ibaret olması, ayrıca onun korkup bir örtüye bürünmesi yadırganan bir husustur. Bir önceki Müzzemmil sûresi de aynı mânadaki hitapla başlamaktadır. Bu iki sûrede yer alan “örtüsüne bürünen” nitelemesi Râzî’nin de kısmen işaret ettiği üzere mecazi mânada olmalıdır ve ilâhî hitabın asıl amacı muhtemelen, Hz. Muhammed’in nübüvvet ve risâlet görevinin gereği olarak artık tebliğ faaliyetine başlamasının istenmesidir. Kaynaklarda sebeb-i nüzûl diye gösterilen sihirbazlık ithamı ise muhtemel görünmemektedir. Çünkü müşriklerin bu iddiada bulunması için Kur’an metninden epeyce bir kısmın vahyedilmesi gerekir. Halbuki Müzzemmil ve Müddessir sûreleri ilk nâzil olan âyetlerden oluşmaktadır.

Hem nazmı hem mâna ve muhtevası açısından yüksek edebî değere sahip bulunan Müddessir sûresinin temel konusunun muhataplarına sorumluluk

duygusu telkin etmekten ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Yâsîn sûresinde de beyan edildiği gibi (36/6) ataları ilâhî bir tebliğle uyarılmayan Kur'an'ın ilk muhatapları güçlünün haklı olduğu düşüncesiyle hayatlarını sürdürmekte, toplumda kadınlara, köle, fakir ve kimsesiz zümrelere zalimce davranmakta sakınca görmemekteydi. Çünkü insanın yaptığı kötülüğün yanına kâr kalacağına, başka bir hayatın ve hesap gününün bulunmadığına inanıyorlardı. Müddessir sûresi, ilk ilâhî mesajlardan biri olarak dünyadaki davranışların karşılığının görüleceği ebedî hayatı vurgulu bir şekilde dile getirmektedir.

Sûrenin yedi emir içeren ilk yedi âyetinin muhatabı Resûlullah olup bunlarda yukarıda sıralananlar yanında insanlara yapacağı iyilikleri gözünde büyütüp başa kakmaması, davet ve tebliğ faaliyetlerinde karşılaşacağı güçlüklere rabbinin rızası için sabretmesi istenmektedir. Bu emir ve tavsiyeler Hz. Peygamber'in şahsında davet ve irşad görevi yapacak herkese yöneliktir. Âhiret sorumluluğu taşıması gereken her insanı hedef alan bundan sonraki âyetlerde kıyametin bir gün kopacağına temas edildikten sonra (âyet 8-10) yetenekli, güçlü, zengin, fakat gerçeğe karşı inatçı ve kibirli bir tip tasvir edilmekte, böylesinin cehennemin maddî ve ruhî tahribatı büyük olan bölümüne (sekar) atılacağı bildirilmektedir (âyet 11-30). Sözü edilen bu kişiyle Asr-ı saâdet döneminde Velîd b. Mugīre'nin kastedildiği belirtilmektedir (Taberî, XXIX, 99). Daha sonra nefsânî arzuların baskısından kurtulmak için en güçlü uhrevî müeyyide olan cehennemden söz edilmekte ve inançsız her insanın dünyada yaptıklarının cezasını orada çekeceği belirtilmektedir (âyet 31-38). Burada cehennem ehlinin dünyadaki kötü vasıfları şöyle haber verilmektedir: Alnı secdeye varmamak, fakirleri doyurmamak, gaflet içinde bulunanlardan ayrılmamak ve nihayet bunların etkisiyle büyük hesap gününün vukuuna inanmamak (âyet 39-47). Sûrenin son dokuz âyetinde ümit bağladıkları kişilerin ve putların bâtıl ehline âhirette hiçbir fayda sağlayamayacağı bildirildikten sonra böylelerinin bunca uyarılara rağmen öğüt kabul etmedikleri, âdeta her birine özel bir ilâhî mesajın gelmesini bekledikleri, ancak böyle bir şeyin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bazı kaynaklarda Müddessir sûresinin faziletiyle ilgili olarak yer alan, "Allah Müddessir sûresini okuyan kimseye Mekke'de Muhammed'i tasdik eden ve yalanlayan kimselerin her biri sayısınca on sevap verir" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 188; Beyzâvî, IV, 349) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-

Trablusî, II, 725).

Müddessir sûresine dair yapılan çalışmalar arasında Abdülhamîd Mustafa İbrâhim’in Teˀemmülât belâġıyye fî sûreti’l-Müddes̱s̱ir (Kahire 1987) ve Halûk Nurbâki’nin Kur’ân’ın Matematik Sırları (İstanbul 1987, s. 7-49) isimli eserleriyle M. Cuypers’in “Structures rhétoriques de la sourate 74 (al-Muddaththir)” (Luqmân, XIII/2 [1997], s. 37-74) ve Uri Rubin’in, “The Shrouded Messenger on the Interpretation of al-Muzzammil and al-Muddaththir” (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XVI [1993], s. 96-107) başlıklı makaleleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dşr” md.; Lisânü’l-ˁArab, “sḳr” md.; Taberî, Câmiˁu’l-beyân, XXIX, 99; Mâtürîdî, Teˀvîlâtü’l-Ḳurˀân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 842a; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Beyrut 1410/1990, s. 375-376; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 188; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXX, 190; Kurtubî, el-Câmiˁ, XIX, 59-60; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 349; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ˁan şedîdi’ż-żaˁf ve’l-mevżûˁ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 725.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜDEBBEC

(المدبّج)

Yaşları veya aynı hocalardan hadis almaları dolayısıyla akran olan râvilerin birbirinden hadis rivayet etmesi anlamında bir terim.

Arapça'ya Farsça'dan geçen dîbâc kelimesinden türetilen müdebbec sözlükte "ipekle süslenmiş şey" anlamına gelir. Kelime çirkin yüzlü adam, bir tür çirkin su kuşu için de kullanılmaktadır. Hadis terimi olarak akran sayılan kişilerden sadece birinin diğerinden rivayette bulunmasına "rivâyetü'l-akrân", karşılıklı olarak rivayette bulunmalarına müdebbec denmekte, bu olaya da tedbîc adı verilmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî ile İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî müdebbec için akran olmayı şart koşarken Dârekutnî ve Zeynüddin el-Irâkī gibi muhaddisler, iki râvinin birbirinden rivayette bulunmasına da aynı ismin verilebileceğini söylemişlerdir. Bu durumdaki râvilerden birinin yaşça küçük, diğerinin büyük olması halinde buna da "rivâyetü'l-ekâbir ani'l-asâgir" denir. Müdebbece olumlu anlam verip iki akranın birbirinden rivayetini âlî isnad kabul edenler yanında olumsuz anlam yükleyerek nâzil isnad sayanlar da vardır. Süyûtî buna olumlu bakan âlimlerden biridir (Tedrîbü'r-râvî, II, 248). Zeynüddin el-Irâkī, bu terimin ilk defa Dârekutnî tarafından dîbâcetân (yüzün iki tarafı, yanaklar) kelimesine benzetilerek türetildiğini söylemekte, böylece iki akran râvinin yüzün iki yanağına benzetildiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer de bu yorumu benimsemektedir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 58).

Müdebbecin örnekleri sahâbeden Hz. Âişe ile Ebû Hüreyre'nin, tâbiînden Zührî ile Ömer b. Abdülazîz'in, tebeu't-tâbiînden İmam Mâlik ile Evzâî'nin ve sonraki tabakadan Ahmed b. Hanbel ile Ali b. Medînî'nin birbirinden yaptıkları rivayetlerde görülmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî karşılıklı olarak birbirinden rivayette bulunanlara sahâbeden başlayarak altıncı tabakaya kadar örnekler vermekte, ardından karşılıklı olmaksızın biri diğerinden rivayette bulunan rivâyetü'l-akrân türünün örneklerini zikretmektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 215-220). Bir hadisin isnadında ikiden fazla, hatta bazan altı akranın bir araya geldiği rivayetler tesbit edilmiştir. Hatîb

el-Bağdâdî, altı tâbiînin bir isnadda bir araya geldiği bir hadisin çeşitli rivayetlerini derleyip onların sıhhat durumunu müstakil bir risâlede incelemiştir (Mahmûd et-Tahhân, s. 200). Üç veya dört râvinin bir araya geldiğini gösteren örnekler daha fazladır (Şemseddin es-Sehâvî, IV, 170-171). Akran rivayetlerinin bilinmesi sayesinde senede yanlışlıkla râvi ilâve edilmesi veya atıf harfi olan “vav” yerine “an” edatının yazılması gibi hatalar tesbit edilebilmektedir.

Müdebbec rivayetleri derleyen eserler kaleme alınmıştır. Dârekutnî el-Müdebbec adlı kitabında, karşılıklı olarak birbirinden rivayet eden ve tek taraflı olarak biri diğerinden hadis öğrenen akranların rivayetlerini bir araya getirmiştir. İbn Hacer el-Askalânî bu konuda iki kitap yazmıştır. et-Taʿrîc ʿale’t-tedbîc’de Dârekutnî’nin adı geçen eseriyle Ebü’ş-Şeyh ve İbnü’l-Ahrem’in akran rivayetlerine dair kitaplarını özetlemiş, ayrıca el-Efnân fî rivâyeti’l-aḳrân’ı (el-Muḥarrec mine’l-müdebbec) kaleme almıştır (a.g.e., IV, 169).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “dbc” md.; Kāmus Tercümesi, I, 741; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyn), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1398/1977, s. 215-220; İbnü’s-Salâh, Muḳaddime, Beyrut 1398/1978, s. 154-155; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 58, 115-117; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 168-171; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 246-248; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1370/1951, s. 197; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 246-249; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 200-202.

Salahattin Polat

MÜDEBBER

(bk. TEDBİR).

MÜDECCENLER

(المدجّنون)

İspanyollar tarafından geri alınan Endülüs şehirlerinde bir süre daha yaşayan müslümanlar.

Sözlükte “bir mekâna yerleşip kalmak, alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen decn kökünden türeyen müdeccen kelimesi “bulunduğu mekâna yerleşip kalmış, oraya uyum sağlamış” mânasında olup XV. yüzyıldan itibaren İspanyollar’ın geri aldığı Endülüs şehirlerinde antlaşmalar çerçevesinde hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya devam eden müslümanlar için kullanılmış bir tabirdir. Bazı Arapça kaynaklarla Osmanlı arşiv belgelerinde müdeccel şeklinde görülür, kelime mudejar biçiminde İspanyolca’ya da girmiştir.

İlk müdeccenler, 1085’te Kastilya Krallığı’nın istilâ ettiği Tuleytula’da (Toledo) ortaya çıkmış ve 1086’dan itibaren antlaşma şartlarının ihlâl edilmesiyle bir süre sonra yok olmuştur. Bu tarihten önce Galicia, Asturias, Leon ve Eski Kastilya’da bazı küçük müslüman topluluklarına rastlanırsa da bunların sayısı son derece azdır ve statüleri pek belli değildir. İşbîliye (Sevilla), Kurtuba (Cordoba), Ceyyân (Jaen), Mirtüle (Mertola), Faro ve Ayamonte’nin kasaba ve köylerinde kalabalık bir müdeccen nüfusun mevcut olduğu ve istilânın üzerinden belli bir süre geçtikten sonra bunların bir kısmının şehir merkezlerine döndüğü bilinmektedir. 1264 yılındaki Endülüs (Andalucia) ve Mürsiye (Murcia) bölgeleri isyanlarını bastıran Kastilya Kralı X. Alfonso isyancı müdeccenlerin bir kısmını sürgüne gönderdi ve yerlerine yeni hıristiyan toplulukları iskân etti; ardından geri kalanlar için tekrar ayaklanmalarını önlemek amacıyla şehir dışında özel mahalleler kurdu. O dönemde Portekiz sınırları içinde de az sayıda müdeccen cemaati mevcuttu.

1099-1170 yılları arasında Veşka (Huesca), Tarasûne (Tarazona), Sarakusta (Zaragoza), Tutîle (Tudela), Kal‘atüeyyûb (Calatayud), Derûka (Daroca), Alcaniz ve Teruel’i ele geçiren Aragon Krallığı, Kastilya’ya nisbetle daha

fazla müdeccen nüfusa sahip bulunmaktaydı, bunlar da genelde şehir merkezlerinin dışına çıkarılmıştı. XIII. yüzyılda sayıları 100.000'i bulan müdeccenler 1365'te Aragon'un 230.000 dolayındaki toplam nüfusunun yaklaşık % 30'unu oluşturuyordu. Katalonya sınırları içinde özellikle Lâride (Lérida) ve Turtûşe (Tortosa) civarında birkaç bin müdeccen mevcuttu. Berşelûne'de (Barselona) aralarında kölelerin, tâcirlerin ve müdeccenlerin bulunduğu bir müslüman cemaat yaşıyordu. Buradaki müdeccenler de şehir merkezinden çıkarılmış, yerlerine başka bölgelerden getirilen hıristiyanlar yerleştirilmişti. 1230'da işgal edilen Balear adalarından Mayurka'daki müslümanların büyük bölümü kaçmış ya da sürülmüş olduğundan geride yalnızca 20.000 kadar müdeccen kalmıştı. Minorka ise savaşılarak alınmıştı, dolayısıyla müslüman halkının tamamı köle statüsüne geçirildiğinden adada müdeccen nüfus hiç oluşmamıştı. 1232-1245 yıllarında sürdürülen bir Haçlı seferi neticesinde istilâ edilen Belensiye (Valencia) ve çevresi yalnız Aragon'da değil bütün İspanya'da en fazla müdeccenin yaşadığı bölgeydi. İstilânın ardından müslümanların kendilerinden birkaç kat fazla olduğunu gören Kral Jaime bölgeye 35.000 hıristiyan yerleştirmiş ve buradaki hâkimiyetlerinin kökleşmesi için 100.000 hıristiyan daha getirmeyi planlamışsa da bu rakama ulaşamamıştır. İşgalden sonra merkezdeki müdeccenler şehir dışına çıkarılmış, bunların büyük bir bölümü ya Nasrîler'in topraklarına veya Kuzey Afrika'ya göç etmiştir. Çiftçiler ise hıristiyanların mülkiyetine geçen topraklarda tarım işçisi haline gelmiştir. Zaman zaman çıkan isyanların yine müslüman göçleriyle sonuçlanmasına rağmen Katalon metropolitanı tarafından papalık makamına gönderilen 1337 yılına ait bir raporda Belensiye müdeccenlerinin 50.000 savaşçı çıkaracak güçte olduğundan söz edilmekteydi. Aynı raporda mescidlerin kiliselerden daha fazla olduğu ve müdeccenlerin nüfusun yarısını oluşturduğu da belirtilmekteydi. Bu durum, sürgünlere ve göçlere rağmen müdeccenlerin önemli bir kısmının bölgede kaldığını göstermektedir. Fakat aynı yüzyılda gerek veba salgını gerekse şartların kötüleşmesi sebebiyle sayılarında ciddi bir azalma meydana geldi; XV. yüzyılın ortalarında ise oranları üçte bire düştü. Müslümanların tamamen sürüldüğü XVII. yüzyılın başlarında Belensiye bölgesinde 65.000 hıristiyan hânesine karşılık 31.000 müdeccen hânesinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Kastilya sınırları içindeki müdeccenler, âlimlerin istilâlar sırasında müslüman hâkimiyetindeki topraklara göçmeleri sebebiyle bilim ve kültür

alanında herhangi bir hamle gerçekleştiremediler ve buna paralel olarak sarayda da pek etkili olamadılar. Zamanla kendi dillerini muhafaza etmekte çektikleri sıkıntılar, dinî eserleri Arap harfleriyle İspanyolca yazma zorunluluğunu ve “aljamiado” denilen literatürü ortaya çıkardı (bk. ALJAMİA). Aragon’da da benzer bir durum söz konusuydu. Yalnız Belensiye’de müdeccenlerle birlikte müsta‘rib hıristiyanlar ve yahudiler arasında Arapça yaşamaya devam etti. Derebeyiler ve kontlarla antlaşmalar yapılarak okullarda Arapça öğretimi sürdürülmüştü. Mescidlerin açık ve şer‘î hukukun yürürlükte olması da Arapça’nın devamlılığını sağlamaktaydı.

Müdeccenler genelde getto benzeri mahallelerde yahut müstakil köylerde oturuyorlardı. Müdeccen cemaatleri, kendilerini devlet nezdinde temsil eden ve Kastilya metinlerinde “alcaldes” (el-kādî) adıyla geçen liderlere sahiptiler. Müslümanların kendi aralarındaki davalara bakmak da onların göreviydi. Hıristiyanlarla olan davalara ise yalnız hıristiyan hâkimler bakmaktaydı. Ceza takdirinde temel ilke hıristiyanın müslümandan daha değerli olduğu idi. Bu sebeple suç aynı olsa da cezaî müeyyide değişiyordu. Öte yandan hıristiyanlar üzerinde başka dinlerden birinin yönetici olamayacağı kanunlarda yer aldığından müdeccenler yönetimde görev alma imkânından mahrumdular. İslâmiyet hak din sayılmamakla beraber genelde yahudilere tanınan haklar müslümanlara da tanınmıştı; ancak ibadetlerini yerine getirme hususunda tamamen özgür değillerdi. Hıristiyanlara ait şehir ve kasabalarda bir mescide sahip olmaları, yüksek sesle ezan okumaları ve açıkta kurban kesmeleri mümkün değildi. Şehir merkezlerinden çıkarılıp değişik yerlere göçmeye zorlanmaları da cuma namazının edasını zorlaştırıyordu. İslâm dinini yaymaya çalışmak ise kesinlikle yasaktı; bu dini seçen hıristiyanın dahi cezası ölümdü.

İspanya’nın müslümanlardan geri alınmasını amaçlayan “reconquista” hareketinin XI. yüzyıl ortalarından itibaren Haçlı savaşı karakteri kazanmasına bağlı olarak gelişen dinî taassup sonucu, müdeccenlerin varlığı gerek İspanyol kilisesi gerekse papalık nezdinde rahatsız edici bir durumdu. XIII. yüzyıldan itibaren bazan bizzat papalar, bazan da konsiller tarafından Kastilya ve Aragon krallarına, hâkimiyetleri altındaki müslümanların hâlâ kendi dinlerine bağlı kalmasının dayanılmaz bir durum olduğu bildirilerek bunların ya Hıristiyanlığa döndürülmeleri ya da ülkeden

sürülmeleri istendi. Ancak, bunu yapmadıkları takdirde aforoz edileceklerinin bildirilmesine rağmen hıristiyan yöneticileri önceleri yarımadadaki mevcut

İslâm hâkimiyetinin oluşturduğu tehdidi, sonra da müdeccenlerin ekonomik hayat açısından taşıdıkları önemi dikkate alarak bu isteği yerine getirmeye pek yanaşmadılar ve bu politikayı müslümanlara nisbetle daha korumasız durumda bulunan yahudilere karşı uygulamaya koydular. Müdeccenler ise yoğun bir misyonerlik faaliyetine hedef tutulmuştu. Papa VII. Gregorius, XI. yüzyılın sonlarında Endülüs topraklarına misyoner rahipler göndermiş, papa II. Urbanus da Tuleytula başpiskoposundan müdeccenlerin hıristiyanlaştırılmasını talep etmişti. XIII. yüzyıl ortalarında X. Alfonso ikna yöntemi esas alınmak şartıyla misyonerlik faaliyetlerini destekledi. Aynı dönemde Dominikenler tarafından misyonerlik faaliyetlerinde görev alacak rahiplere Arapça öğretmek amacıyla Mürsiye'de kurslar açıldı. Bu arada zaman zaman müslüman âlimleriyle papazlar arasında dinî tartışmalar yapıldı ve bu tartışmalar, misyonerlik çalışmalarına çok fazla hizmet etmemekle birlikte hıristiyanlar arasında İslâm dininin tanınmasını sağladı. 1492'de Nasrîler'in ortadan kaldırılmasından sonra İspanya topraklarını zorla hıristiyanlaştırma politikasının yahudilerin ardından müslümanlar üzerinde de uygulanmasına başlandı.

İspanya'da müslümanların hıristiyanlaştırılması bir süreç dahilinde gerçekleştirildi ve öncelikle Gırnata müdeccenleri hedef alındı. Bu öncelikte, Kraliçe İzabella'nın Gırnata'ya Romalılar dönemindeki dinî önemini yeniden kazandırma arzusu yanında müslüman nüfusun önemli bir bölümünün bu şehirde bulunmasının da payı vardır. Siyasî otoriteye göre şehirdeki yoğun müdeccen varlığı potansiyel bir tehdit kaynağıydı; ayrıca İspanyol kilisesi ülkede dinî birliğin sağlanması için yöneticilere devamlı surette baskı yapıyordu. İlk çalışmalar piskopos Hernando de Talavera tarafından başlatıldı. Talavera iknaya dayalı bir yöntemle işsizlere iş bulma, hastaları ziyaret etme, yoksulları giydirme gibi jestlerle birtakım müdecceni Hıristiyanlığa kazandırdıysa da asıl süreci hızlandıran, 1499'da Talavera'nın yerine tayin edilen Tuleytula piskoposu F. Ximenez (Jimenez) de Cisneros oldu. Cisneros, önce çeşitli vaadlerle halkın önde gelen bazı liderlerini Hıristiyanlığa çekmeye çalıştı, ancak pek başarılı olamadı. Bunun üzerine zor kullanma yolunu seçti ve müslümanların dinî bilgilere

ulaşamamaları için bütün kitapları toplatarak şehir meydanında yaktırdı. Gırnata teslim edilirken yapılan antlaşmadaki müslümanların canlarına, mallarına, dinlerine ve dillerine dokunulmayacağı, örf ve âdetlerini koruyacakları şeklindeki taahhütlere aykırı olarak her yola başvurdu ve camilerin tamamını kiliseye çevirirken ibadetin engellenmesi için halka yıkanma yasağı dahi getirdi. Fakat onun bu tutumu beklediği sonucu vermediği gibi çeşitli isyanlara yol açtı. 1499'da Gırnata'nın Beyyâzîn (Albaicin) semtinde, 1500'de Büşürât (Alpujarras) ve 1501'de Ronda ve Bermeja'da ayaklanmalar başladı. Kral II. Fernando (Ferdinand) ve Kraliçe İzabella, kanlı bir şekilde bastırılan bu isyanları Gırnata antlaşmasını tamamıyla geçersiz saymaya fırsat bildiler ve antlaşmayı çiğnedikleri iddiasıyla müdeccenlerden ya vaftiz olmalarını ya da ülkeyi terketmelerini istediler. Halkın çok azı sürgünü göze alabildi ve asıl çoğunluk vaftize boyun eğmek zorunda kaldı. Toplu vaftizlerin ardından yeni hıristiyanların tesir altında kalmasını önlemek amacıyla başka şehirlerden gelen müslümanların Gırnata'ya girişi yasaklandı. 1502'de Kastilya ve León topraklarında yaşayan müdeccenlere hemen ülkeyi terketmeleri, aksi takdirde Hıristiyanlığa girmiş sayılacakları bildirildi. Kral II. Fernando, bu kararını daha sonra Kastilya Krallığı'na bağladığı Neberre'de de (Navarra) uyguladı (1512). Kastilya ve León müdeccenlerinin büyük çoğunluğu vaftiz olurken Neberre'dekilerin bir bölümü bulundukları toprakların Fransa'ya yakınlığından yararlanarak bu ülkeye göç etti; göçemeyenler ise diğerleriyle aynı kaderi paylaştı (bk. MORİSKOLAR).

Hıristiyanlaştırma politikası çerçevesinde bu gelişmeler yaşanırken Gırnata müdeccenleri Memlükler ve Osmanlılar'dan yardım istediler. Memlük Sultanı Kayıtbay, müslümanlara yapılan baskılardan vazgeçilmezse kendisinin de hâkimiyeti altında bulunan hıristiyanlara benzer şekilde davranacağını ilân etti; fakat İspanya'dan gelen elçinin girişimleri sonucu bu kararını uygulamaya koymadı. Osmanlı Padişahı II. Bayezid ise bir taraftan müslümanlara uygulanan baskılara son verilmesini sağlamak amacıyla papalık nezdinde teşebbüste bulunurken bir taraftan da Kemal Reis'i bir donanmayla Akdeniz'e gönderdi (1505). Kemal Reis bu sefer sırasında Mâleka ve Balear adalarını vurdu; bu arada bir kısım müdecceni Kuzey Afrika'ya ve İstanbul'a taşıdı.

Gırnata, Kastilya ve Neberre'de takip edilen sert politikanın aksine Aragon,

Belensiye ve Berşelûne'deki müdeccenleri hıristiyanlaştırmak için uzun süre yalnızca misyonerlerden faydanıldı. Bunda, söz konusu bölgelerdeki yönetici sınıfın arazilerinin ucuz ve nitelikli iş gücünün ana kaynağını teşkil eden müdeccenler tarafından işletilmesinin önemli rolü vardır. Çünkü onlar ziraat alanında Endülüs medeniyetinden miras kalan bir birikime sahiptiler. Turtûşe Asiller Meclisi 1495'te, Berşelûne Asiller Meclisi 1503'te ve Münteşûn (Monzon) Asiller Meclisi 1510'da Kral Ferdinand'dan bölgelerindeki müdeccenlerin kendi istekleriyle vaftiz olabileceklerini, bunun dışında kesinlikle din değiştirmeye veya sürgüne zorlanamayacaklarını ifade eden taahhütler almayı başarmışlardı. Ancak 1520'de Belensiye bölgesinde toprak ağalarına karşı çoğunluğu dindar köylülerden oluşan halkın başlattığı Germanía isyanı asilzadeler kadar müdeccenleri de hedef aldı. Rahiplerin harekete geçirdiği kitleler Şâtıbe (Játiva), Polop, Uriyûle (Orihuela), Albayda, Oliva ve Olevagra'da müdeccenleri zorla vaftiz ettirdiler ve camilerini kiliseye çevirdiler. 1522'de isyan bastırılınca müdeccenler kadar onları koruyan efendileri de baskı altında gerçekleştirilen vaftizlerin geçerli sayılmaması gerektiğini dile getirdiler. Fakat I. Karlos (Şarlken), konuyu incelemek üzere Madrid'de kurduğu komisyonun görüşleri doğrultusunda 4 Nisan 1525'te çıkardığı bir fermanla baskı ve şiddet altında gerçekleştirilmiş de olsa müdeccenlere uygulanan vaftizin geçersiz sayılmayacağını ilân etti. Arkasından da üst üste çıkardığı fermanlarla Papa VII. Clement'in tavsiyeleri doğrultusunda Aragon, Belensiye ve Katalonya bölgelerinde yalnız köle statüsündeki müslümanların bırakılacağını, müdeccenlerin ancak Hıristiyanlığa girdikleri takdirde yerlerinde kalabileceklerini, aksi halde İspanya dışına sürüleceklerini bildirdi. Müdeccenlerin sürülmesinin ya da din değiştirerek şeklen de olsa hıristiyanlarla eşit hale gelmelerinin ekonomik açıdan kendilerine vereceği büyük zararın endişesini taşıyan asilzadeler, fermanlardaki hükümlerin askıya alınması için yoğun çaba harcadılarsa da bir başarı elde edemediler. Söz konusu kararlar özellikle Belensiye bölgesinde yer yer ayaklanmalara sebep oldu; ancak bunlar da sonucu değiştirmedi ve ayaklanmaların bastırılmasının ardından müdeccenlerin malları yağmalandı, cami ve mescidleri tahrip edildi, kitapları yakıldı ve toplu şekilde vaftizleri sağlandı. Böylece en sona bırakılan Aragon, Katalonya ve Belensiye bölgelerindeki müdeccenlerin de vaftiz edilmesiyle İspanya'da bütün vatandaşların hıristiyanlaştırılması süreci

tamamlanmış, geri kalan müdeccenlerin tamamı Moriskolar’a dönüşmüş oldu (müdeccen dil ve edebiyatı, sanatı için bk. ALJAMİA; ALKAZAR; ENDÜLÜS [Sanat]).

BİBLİYOGRAFYA

M. Fernández y Gonzáles, Estado social y político de los mudéjares de Castilla, Madrid 1866; C. López Martínez, Mudéjares y moriscos sevillanos, Sevilla 1935; I. de las Cagigas, Los Mudéjares, Madrid 1948-49, I-II; J. Torres Fontes, La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón, Murcia 1965; M. Abdullah İnân, Nihâyetü’l-Endelüs, Kahire 1966; M. A. Ladero Quesada, Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I, Valladolid 1969; a.mlf., Granada, Historia de un país islámico (1232-1571), Madrid 1969; J. Boswell, The Royal Treasure Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century, New Haven 1977; M. González Jiménez, “Origenes de la Andalucia cristiana”, Historia de Andalucia (ed. A. Domínguez Ortiz), Madrid 1980-81, II, 250-253; Anwar G. Chejne, Islam and the West: The Moriscos, Albany 1983; Nebîl Abdülhay Rıdvân, Cühûdü’l-ʿOs̱mâniyyîn li-inḳāẕi’l-Endelüs ve istirdâdihî, Mekke 1408/1988; Muslims under Latin Rule (ed. J. M. Powell), New Jersey 1990; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları, Ankara 1994-97, I-III; a.mlf., “Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 393-408; a.mlf., “İspanya Krallığı’nın Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası”, AÜİFD, XXXV (1996), s. 243-284; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüste Müslüman-Hristiyan İlişkileri, İstanbul 2003; Mark D. Meyerson, “The War Against Islam and Muslims at Home: The Mudejar Predicament in the Kingdom of Valencia During the Reign of Fernando, el-Católico”, Sharq al-Andalus, sy. 3, Alicante 1986, s. 103-113; P. S. van Koningsveld - G. A. Wiegers, “The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source”, al-Qantara, XVII/1, Madrid 1996, s. 19-58; P. Chalmeta, “Mudéjar”, EI² (İng.), VII, 286-289.

Mehmet Özdemir

MÜDELLES

(bk. TEDLÎS).

MÜDERRİS

(المدرّس)

Medresede ders veren yüksek rütbeli hoca.

Sözlükte “okumak, anlamak, bir metni öğrenmek için tekrar etmek” anlamındaki ders kökünün “tef‘îl” kalıbından türeyen müderris kelimesi, medreselerin ortaya çıktığı IV. (X.) yüzyıldan itibaren görülmekle birlikte (İbn Asâkir, VII, 220; Zehebî, XIV, 79-80; XVII, 235) V. (XI.) yüzyılda Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün Nizâmiye medreselerini kurmasından sonra burada ders veren en yüksek rütbeli ilim adamı için kullanılmaya başlanarak resmî bir mahiyet kazanmıştır. Kaynaklarda Nizâmiye medreselerinde görevli âlimlerden bahsedilirken müderrisin yanında (İbnü’l-Esîr, X, 146) görevlerinin “tedrîsü’n-Nizâmiyye” (tedrîsü’n-nahv bi’n-Nizâmiyye) gibi tabirlerle de tanımlandığı (Zehebî, XIX, 210, 323, 343, 394; XX, 169, 387; XXII, 88), diğer medreselerde görev yapan hocalar için de benzer ifadelere yer verildiği görülmektedir (a.g.e., XXII, 188, 365; XXIII, 54, 76, 98). Müderris kelimesi herhangi bir ilim dalı anılmadan mutlak olarak kullanıldığında fıkıh hocası kastedilirdi; hadis, kıraat, tasavvuf ve nahiv gibi ilimleri öğreten kimseler için de genellikle şeyh kelimesi kullanılırdı.

Medreselerin bir kurum niteliği kazanmaya başladığı Selçuklular döneminde müderrisler Dîvân-ı Vezâret’ten çıkan ve Nizâmülmülk’ün imzasını taşıyan bir menşurla tayin edilirken daha sonraları bizzat sultanların ve halifelerin tevkīi ile de tayin edilmişlerdir (İbnü’l-Cevzî, XVI, 289; XVII, 173). Tayinlerde ilmî liyakatin yanı sıra hocaların kalitesi ve aldıkları icâzetin türü de önemliydi. Müderrislerin tayin menşur ve mersûmlarında ilmi ve dini korumanın önemine dair cümleler, tayin sebebi ve onu öven sözler yer alırdı. Memlükler’den Sultan Kalavun’un, Takıyyüddin Hasan b. Kādî Şerefeddin’i Mansûriye Medresesi’nin Mâlikî mezhebi müderrisliğine tayin ederken çıkardığı mersûmda yukarıdaki hususların ardından onun bu göreve belâgatı, ilmini yüksek seviyede bir âlimden almış asil bir kimse olması, faziletiyle emsallerinden önde

bulunması ve takvâsı sebebiyle tercih edildiği belirtilmektedir (İbnü'l-Furât, VIII, 27-28). Kalkaşendî'nin hatiple aynı anlamda kullandığı "sâniu'l-kelâm" ifadesinin müderrisleri de içerdiğini söyleyen Ahmed Çelebi müellifin onlarda aradığı şartların müderrisler için de geçerli olduğunu söylemektedir. Bu şartlara göre müderrisin vücut ölçülerinin uyumlu, ayrıca akıllı, kültürlü ve anlayışlı, âdil, iffet sahibi, gözü tok ve cömert olması gerekmektedir (İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi, s. 260).

Müderrisler görevlerine devlet ve ilim adamlarının katıldığı bir merasimle başlardı. Sübkî, Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edilen Ebü'l-Hayr el-Kazvînî'ye önce hil'at giydirildiğini, fukaha, müderrisler, devlet adamlarından ve eşraftan kalabalık bir grupla medreseye gelip ders kürsüsüne oturduğunu, hatim okunup duası yapıldıktan sonra onun bazı âyetleri tefsir ederek ilk dersi verdiğini anlatır (Ṭabaḳāt, VI, 10). Müstansıriyye medreselerinde de benzer bir merasimin yapıldığı kaydedilmektedir. Buna göre yeni müderrise vezirin makamında hil'at giydirilir ve kendisi için bir binek hazırlanırdı. Medreseye devlet erkânının eşliğinde gider, kürsüden verdiği ilk dersi imamlar, fukaha ve âyan da dinlerdi. Müderrislerin kendilerine özgü kıyafetleri vardı. Görevden azledilen müderrisler bu kıyafetlerini çıkarmak zorunda idi (Nâcî Ma'rûf, I, 84). Önceleri ulemâya mahsus bir kıyafet söz konusu değilken Ebû Yûsuf, ulemâ sınıfının halktan ayırt edilmesi için siyah sarık ve taylasan giymelerini şart koşmuş, bu giyim tarzı daha sonraları müderris ve fakihler için zorunlu hale gelmiştir. Müderris kıyafetleri Fâtımîler, Eyyûbîler ve Endülüs müslümanlarında da diğer sınıflardan ayrı idi. Endülüs müderris kıyafetleri bazı değişikliklere uğrayarak günümüz üniversite hocalarının kıyafetlerinin ilk şeklini oluşturmuştur (Ahmed Çelebi, s. 279 vd.).

Müderrisler genellikle "müderrisü Herât, müderrisü Kayseriyye, müderrisü Sivas" gibi ders verdikleri şehre (İbn Asâkir, XXIV, 331; XXXVI, 472), "müderrisü'n-Nizâmiyye" gibi görev yaptıkları medreseye, "müderrisü'l-Hanefiyye, müderrisü'l-Mâlikiyye" gibi fıkhını okuttukları mezhebe (Zehebî, XVIII, 310; XX, 209) ve "müderrisü'l-hadîs" gibi verdikleri derse izâfetle anılmıştır.

Kaynaklarda müderrisin öğrencilerin kabiliyetine göre konuşması, dersi anlatırken anlaşılır bir dil kullanması, öğrencinin derse ilgisini sağlaması,

kendisinin ve yardımcısının (muîd) öğrenciye sert davranmaması gibi eğitim psikolojisiyle ilgili birçok kural yer almaktadır. Bu konuda müstakil eserler de yazılmıştır (bk. TÂLİM ve TERBİYE).

Müderrisler genellikle ömür boyu görevlerini sürdürmüşlerdir. Alparslan zamanında sadece bir müderrisin azledildiği bilinmektedir. Bu dönemde Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin gasbedilmiş bir arazi üzerine inşa edildiği iddiasıyla burada ders vermekten kaçınan müderris Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin yerine Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ tayin edilmiş, ancak Şîrâzî kısa bir süre sonra ikna edilince Ebû Nasr görevinden alınmıştır.

Medreselerde her ilim dalında uzman bir müderris bulunmakla birlikte bir müderrisin değişik dallarda ders vermesi de

mümkündü. Öte yandan bir ilimde üstat olan bir müderrisin bir başka alandaki hocanın talebesi olduğunu gösteren örnekler vardır. Meselâ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin bir taraftan babasından miras kalan medresede ders verirken diğer taraftan başka bir medresede Ebü'l-Kāsım el-İsferâyînî'den ders aldığı kaydedilmektedir. Bir müderris, birden fazla medreseye tayin edilmesi halinde bunlardan birinde bizzat ders vermekte, diğerlerinde ise kendi adına ders okutan ve nâib (veya halife) adı verilen ücretli vekil hocalar görevlendirmekteydi. Müderrisler kendi meslekleri yanında kadılık ve müftülük gibi görevleri de yürütmüştür (Zehebî, XVIII, 72; Sübkî, VI, 175, 186).

Halkın ve talebelerin sevdiği bazı müderrislerin bir başka yere tayin edilmesi veya ölümleri büyük üzüntüyle karşılanmıştır. Nizâmülmülk, Ebû Bekir eş-Şâşî'yi Gazne'den Herat'a tayin ettiğinde halkın çok üzüldüğü (Sübkî, IV, 190), Cüveynî'nin vefatında 400 kadar öğrencisinin kalem ve hokkalarını kırdığı ve bir yıl ders yapamadığı kaydedilmektedir (İbn Kesîr, XII, 137). Nizâmülmülk de Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin ölümü üzerine medreseye yeni müderris tayinini uygun görmemiş ve Nizâmiye Medresesi'nin bir yıl kapalı kalması gerektiğini söylemiştir (İbnü'l-Esîr, X, 132-133).

Müderrislerin ücretleri görev yaptıkları medresenin vakfının gelirine göre değişmekteydi. Müderris bu vakıfların mütevellisi ise bunun için vakfiyede

kendisine bir ücret tahsis edilirdi. Meselâ Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yaptırdığı Salâhiye Medresesi vakfiyesine göre müderrisin maaşı aylık 40 dinardı; bunun yanında medrese vakıflarına nezaret ettiğinden ayrıca 10 dinar ödenir, günlük ekmek ve su ihtiyacı da karşılanırdı (Süyûtî, II, 257). Emîr Cemâleddin Medresesi'nde müderrisler aylık 300 (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 402), Nâsıriyye Medresesi'nde 200 (Makrîzî, es-Sülûk, I/3, s. 1046) dirhem ücret alırlardı. Bu ücretler zamana ve malî duruma göre değişiklik göstermektedir (Makdisi, s. 163 vd.). Bazan müderrislere ücretinin çok üstünde hediyeler verilirdi.

Müderrisler genellikle iyi yetişmiş, karakter sahibi kişilerdi. İhtiyaçları olsa da kimseden bir şey istemezlerdi. Kendileri için özel medreseler, hastahaneler inşa edilip mülkler vakfedildiği halde kendi emekleriyle geçinmeyi tercih edenler bulunduğu gibi çok zengin olup medrese yaptıranlar da vardır. Görevi hemen kabul etmeyenler ve uzun bir çabadan sonra ikna edilenler yanında müderris olmak için mezhebini değiştirenlere de rastlanmaktadır. Müderrisler arasında nâdir de olsa şiir, edebiyat, hat ve atıcılık gibi sanat ve spora meraklı kişiler de çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 247; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, VII, 220; XXIV, 331; XXXVI, 472; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 245, 246, 281, 289, 292; XVII, 173, 214-215; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX-XII, tür.yer.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 79-80; XVII, 235; XVIII, 72, 310; XIX, 210, 323, 343, 394; XX, 169, 209, 387, 477; XXII, 88, 188, 365; XXIII, 54, 76, 98, 105; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 80, 175, 190, 218; VI, 10, 22, 175, 186; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1985, XII, 127, 135, 136, 137; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Nedâ İzzeddin), Beyrut 1939, VIII, 27-28; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 322 vd.; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 401, 402; a.mlf., es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 1040 vd., 1046; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VIII, 680, 681; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 257; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, III, 378; V, 184, 210; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 84;

Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 234, 245-253, 260, 279 vd.; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, s. 6, 34, 47, 113, 153 vd., 163 vd., 272 vd.; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 387 vd.; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, VII, 247-248.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar'da.

Osmanlı ilmiye teşkilâtında kadılık ve müftülükle birlikte oluşan üç temel görevden biri olan müderrislik medreselerde çeşitli dersler veren hocaları nitelemek üzere kullanılmıştır. Medrese sisteminin ortadan kalkmasından sonra da yüksek dereceli okullarda görev yapan hocalar için bu unvan sürdürülmüştür. XIX. yüzyılda açılan Batı tarzındaki eğitim kurumlarının hocaları da müderris unvanıyla anılmıştır.

Klasik İslâm medrese sisteminde olduğu gibi Osmanlı medreselerinde de eğitim öğretim faaliyetinin temelini müderris teşkil eder. Medrese aslında bir kurum veya yapı olarak bir önem taşımaz, buradaki müderrisin bizzat kendisi ön plandadır. Müderrisin belirleyici olduğu bu anlayış İslâm dünyasında teşekkül eden bir gelenek halinde Osmanlılar'a da yansımıştır. Bundan dolayı icâzetnâmelerde medrese adı geçmeyip müderrislerin ve onlardan okunan derslerin, kitapların ismi zikredilir. Müderrislik aynı zamanda ulemâ mesleği olduğundan zamanla belirli hiyerarşik kademelenmeyi de sağlamış ve XVI. yüzyıl ortalarından itibaren gelişen yapısıyla ilmiye teşkilâtındaki yerini almıştır. İlk dönem Osmanlı medreselerinde görev yapan müderrislerin çoğunu daha yüksek ilmî muhitlerden gelenler oluştururken Osmanlı Devleti'nin genişlemesine parelel biçimde çoğalan medreseler zaman içerisinde müderrisliğin de kaynağını teşkil etmiştir.

XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlılar'da müderris tayinleri kazaskerlerin teklifiyle yapılırdı. Daha sonra Hâşiye-i Tecrîd, Miftâh ve kırklı müderrislerin tayinleri yine kazaskerler, daha yukarı derecedekilerin tayinleri ise şeyhülislâmın teklifi, sadrazamın padişaha arzı ile

gerçekleşmiştir. Nitekim şeyhülislâmın on sekiz müderrisin silsile halinde tayinini içeren ve sadrazamın telhisiyle padişaha sunulmuş olan listesini IV. Mehmed, "Vech-i meşrûh üzere verdim" hatt-ı hümâyunu ile onaylamıştır (Uzunçarşılı, s. 59-60). Müderriste aranan vasıflar vakfiyelerde "ehl-i ilim ve sâhib-i fazîlet, sâhib-i haysiyyet olmak" şeklinde ifade edilir. Bazı vakfiyelerde okutacağı dersler ve mensup olduğu mezhep konusunda da birtakım niteliklerin arandığı dikkati çeker.

Genellikle Osmanlı sisteminde medrese tahsili yaparak icâzet alanlar müderrislik için aday olabilirdi. Tercihine göre Anadolu veya Rumeli kazaskerinin defterine kaydolup sıra bekler, böylece mülâzemet dönemi başlardı. Sırası gelince en aşağı medreseden itibaren yirmili, otuzlu, kırklı, ellili derecelerine ulaşır, ardından bizzat kazaskerin de bulunduğu bir ilim heyeti huzurundaki imtihanda başarılı olursa Sahn müderrisliğine yükselirdi. Ulemâ ailelerine mensup genç adaylar "mevâlîzâde kanunu"nun verdiği imtiyazla daha yüksek dereceden müderris olurlardı. Kanunnâmelerde ve özellikle Fâtih'in teşkilât kanunnâmesinde müderrislerin dereceleri, başka görevlere geçişleri, maaşları ve elkābı konusunda çeşitli kayıtlar bulunmaktadır.

Müderrisliğe adayın başvuruşu ile münferit olarak yapılan tayinler yanında silsile tayin sistemi eskiden beri yerleşmiş bir usuldü (Selânikî, s. 361, 559, 586, 665, 724, 729, 846). Daha önce her medreseye bir müderris verilirken XX. yüzyıl başlarında mektep tarzında medreseler açılınca her derse bir müderris tahsis etme sistemi benimsendi. Bu tayinler ders adları ve müderris adları sıralanarak yapılırdı (Cerîde-i İlmiyye, IV/35 [1336], s. 1049).

Tayinler müderrise verilen tuğralı orijinal beratla kesinlik kazanırdı. Burada genellikle görevlendirildiği şehir ve medrese, kaç akçe ile tayin edildiği, başlama tarihi ve süresi gibi hususlar yer alırdı.

İlk dönemlerde medrese mezunları, diğer ilmiye makamları yanında medreselere müderris olmada da bir problemle karşılaşmıyorlardı. Fakat XVI. yüzyıldan itibaren mezun sayısı artınca müderris kadroları bunlara yetmemeye başladı. Bunun üzerine Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında mülâzemet sistemi belirli bir kurala bağlandı. Medreseden mezun

olanların adları “matlab” (rûznâmçe) denilen deftere yazılacak ve bunlar sıralarını bekleyecekti. Ayrıca tanınmış medreselerde müderrislik kadrosu açıldığında bu göreve birden fazla talip çıkması durumunda bunlar arasında imtihan yapılırdı. Bu imtihanda adaylardan bir konuyu değerlendiren bir risâle yazmaları istenirdi. İmtihanlar çok defa büyük camilerden birinde Rumeli ve Anadolu kazeskerinin de iştirakiyle halka açık olarak gerçekleşirdi. 1528’de Fâtih medreselerinden birinin müderrisliği boşalınca Sahn pâyesiyle Edirne Dârülhadisi müderrisi Kılıççızâde İshak Çelebi, Edirne Üç Şerefeli müderrisi Çivizâde Muhyiddin Mehmed ve Bursa Sultâniye müderrisi İsrâfilzâde Fahreddin efendiler başvurmuşlardı. Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin ve Anadolu Kazaskeri Kādirî efendiler huzurunda Ayasofya Camii’nde yapılan imtihanda cevapları ihtiva eden risâleler değerlendirilmiş, ayrıca kendi aralarında cevaplarıyla ilgili tartışma da düzenlenmişti (Atâî, s. 134). Bunun son örneklerinden biri Hüsrev Hoca’nın (ö. 1953) ruûs imtihanında yazdığı risâledir.

Öte yandan bazı Osmanlı kaynaklarında medrese mezunlarının müderrislik için imtihana nasıl girdiği ve hangi derslerden sorular sorulduğu hakkında dikkat çekici bilgiler vardır. XVIII. yüzyılın son çeyreğine ait bir kaynakta Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’nin müderrislik imtihanı yapmak için padişah tarafından görevlendirildiği, cuma günü başlayan imtihana 199 kişinin katıldığı, imtihan heyetinin bunları üç kısma ayırdığı, el-Muṭavvel’den bir konuyu ders olarak tayin ettikleri, bir hafta süren imtihanın tamamlanmasından sonra mevâlîzâdeler dahil altmış dört kişinin seçildiği ve bunların dersiyelere dağıtıldığı belirtilir (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 112-114). Yine aynı kaynakta (s. 123-124) silsile halindeki müderris tayinleriyle ilgili kayıtlara rastlanır.

Diğer ilmiye derecelerinin verilmesinde ve müderris tayinlerinde iltimasın da etkili olduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl ortalarında Anadolu Kazaskeri Sinan Efendi, görevini kötüye kullandığı iddiasıyla yargılandığı sırada birçok müderris tayinini sadrazamın, yeniçeri ağasının ve defterdarın iltimasıyla yaptığını belirtmişti. Mora isyanının bastırılmasında gösterdiği fedakârlık sebebiyle Yenişehirli Müderris Osman Efendi’nin iki mertebe birden terfi ettirilmesini bizzat III. Mustafa istemiş, Şeyhülislâm Mirzazâde Mehmed Said Efendi ilmiye mesleğinin geleneğine aykırılığını ileri sürerek bunu kabul etmemişti (Şem‘dânîzâde, II/B, s. 37). Padişahların benzer

müdahaleleri daha önceleri de olmuştur. II. Bayezid, Kazasker Müeyyedzâde'den Zamîrî unvanıyla tanınan Hamza Nûreddin'in Sahn'a müderris yapılmasını talep etmiş, kazasker onun Sahn müderrisliği için ilmî kudreti olmadığını söylemiş, bunun üzerine padişah dinî ilimleri okutamıyorsa nahiv okutabileceğini söyleyerek ısrar etmişti (Mecdî, s. 347). Öte yandan XVI. yüzyılda büyük ulemâ ailelerinin çocuklarının diğer ilmiye görevleri yanında müderrislik taleplerinde imtihan sistemine dahil olmayıp imtiyazlı bir sınıf oluşturdukları da bilinmektedir. Bu grubun kapsamı daha sonra vezîriâzam ve diğer büyük devlet adamlarının çocuklarını da içine alacak şekilde genişlemiştir.

Müderrislerin görevlerini aslî ve geçici olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür. Bir müderrisin aslî görevi medresede ders vermek ve az sayıdaki öğrencileriyle ilgilenmek ve onları ilme teşvik etmektir. Ayrıca medrese içinde asayişin ve çalışma ortamının sağlanması da onun görevlerindendir. Talebenin gördüğü derslerin deftere kaydı yapılır, küçük medreselerde çok defa ayrıca bir mütevelli olmadığından bu işi de müderris üstlenirdi. Ankara'da Kızıl Bey Medresesi müderrisinin aynı zamanda vakıf mütevelliliği, imamlık, vâizlik hizmetlerini birlikte yürüttüğü görülmektedir (Özdemir, s. 205). Derslerin şartlara uygun yapılıp yapılmadığı ve yolsuzluk gibi konularda şikâyet olursa müderrisler kadılar tarafından teftiş edilirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan medreseli olayları sırasında bazı müderrislerin derslere girmediği tesbit edildiğinde bunların uyarılması, girmemekte ısrar edenlerin bildirilmesi emredilmişti (BA, MD, nr. 82, hk. 362).

Müderrisler toplum içerisinde itibarlı kimseler olduklarından aslî görevleri dışında onlara devlet tarafından zaman zaman tahkikat, teftiş, yargı, hakemlik, bilirkişilik vb. görevler verilmekteydi. Yeni tayin edilen kadı gelinceye kadar müderrisin kadılığa nâib sıfatıyla vekâlet etmesiyle ilgili kayıtlara rastlanır (BA, MD, nr. 69). Nitekim Kevâkibîzâde Müderris Ahmed Efendi'ye gönderilen 1001 (1593) tarihli hükümde nâib olarak görev yapması istenmişti (BA, MD, nr. 70, hk. 307). 987 (1579) tarihli hükümde Bursa Kadısı Zekeriyyâ Efendi'nin bir mirasa müdahalesinin araştırılması görevi Bursa'da Sultâniye Medresesi müderrisine verilmişti (BA, MD, nr. 40, hk. 497). Ayrıca bir hırsızlık olayının tahkikatının kadı ve müderrise birlikte havale edildiği görülmektedir (BA, MD, nr. 40, hk. 291).

Müderrislerle ilgili basamaklar ve mertebeler hakkında çeşitli kanunnâmelerde bilgiler yer alır. Müderrislerin meslek hayatlarının ilerleyen yıllarında kadılığa geçmesi mûtat bir uygulama idi. Bazan derecelerine uygun müftülüklere geçtikleri de olurdu. Bu konuda yerleşmiş bir usul vardı. Buna göre 20 ile 50 akçelik müderrisler (ibtidâ-i hâric ile mûsıle-i Sahn arasındaki derecelere tekabül eder) seviyelerine göre 150'den 300 akçelik kadılığa kadar tayin edilebilirlerdi. 50-60 akçelik müderrisler (Sahn-ı Semân, ibtidâ-i altmışlı, hareketi altmışlı dereceleridir) 500 akçelik büyük şehir kadısı olabilirlerdi. 60 ile 100 akçelik müderrisler (mûsıle-i Süleymâniyye, Süleymaniye ve dârülhadis dereceleri) İstanbul kadılığı ile Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine geçebilir, oradan da şeyhülislâmlığa yükselebilirlerdi. Diğer taraftan XVI. yüzyılın ortalarına kadar hâriç ve dâhil müderrislerinin ilmiye mesleği dışında nişancılık ve defterdarlık gibi bürokratik görevlere tayin edildiği dikkati çeker. İlmiye ve kalemiye mesleklerinin iyice yerleştiği XVI. yüzyıl ortalarından itibaren bu tür meslek dışı geçişler azalmıştır. Süleymaniye medreselerinden sonra medrese ve müderris dereceleri yeniden belirlenmiş, Sahn-ı Semân müderrisleri Süleymaniye'nin gerisinde kalmıştır.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren müderris sayısının artması sistemde önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu hususta alınan tedbirler medrese derecelerinin arttırılması, Sahn-ı Semân pâyesi, pâye-i selâsîn, pâye-i erbaîn şeklinde pâye uygulamasına gidilmesi ve müderrislerin görev sürelerinin kısaltılmasıdır. Müderrisler ilmî yetersizlik, medreseye devamsızlık, vakıf şartlarına riayetsizlik gibi sebeplerle belirlenen sürelerini tamamlamadan görevden alınabilirlerdi. Müderrislerin yevmiye

olarak maaşları kıdemlerine ve tayin edildikleri medresenin derecesine göre belirlenirdi. Bu miktarlar beratlarında ve daha sağlıklı biçimde yıllık muhasebe defterlerinde açıkça gösterilirdi. Kıdemli bir müderris derecesi aşağı olan bir medreseye tayin edildiğinde medresenin derecesine göre maaş almak zorunda kalırdı. Bunun aksi bir durumda ise kendi kıdemine göre ücret alırdı. Müderrislerin mûtat maaşları dışında taâmiye, lühûmiye, yaylakiye, bahâriye gibi bazı ek gelirleri de olabilirdi. Medresenin genelde tatil olduğu ramazanda verdikleri vaazlardan da gelir sağlarlardı.

Cemiyet içerisinde itibarlı bir konuma sahip olan müderrisler her zaman saygı görmüştür. İçlerinde çeşitli eser yazanlar, tarihçiler ve şairler çıkmıştır. Ancak büyük çoğunluğu ders vermekle meşgul olmuştur. Müderrislerin tefsir, hadis, kelâm, akaid, mantık derslerinin hepsini belirli kitaplara bağlı olarak takrir şeklinde okutması onların çoğunun bir alanda uzmanlaşmasına engel teşkil etmiştir. Beyazıt dersiâmlarından Şevketi Efendi 1910'da neşrettiği "Medâris-i İslâmiyye Islahat Programı" adlı risâlesinde bu nokta üzerinde de durmaktadır. XIX-XX. yüzyıllarda Batı usulünde açılan mekteplerin öğretmenleri, ayrıca dârülfünun hocaları için profesör karşılığında müderris, doçent karşılığında müderris muavini tabirleri kullanılmıştır. 1933 üniversite reformundan sonra bu tabirler resmen kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 40, hk. 291, 497; nr. 69, hk. 19; nr. 70, hk. 307; nr. 82, hk. 362; Fâtih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdulkadir Özcan), İstanbul 2003, tür.yer.; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 347; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 361, 559, 586, 665, 724, 729, 846; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 134; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 37; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 204; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 112-114, 123-124; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, tür.yer.; Rifat Özdemir, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, Ankara 1986, s. 204-205; Mefail Hızlı, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998, tür.yer.; Fahri Unan, Fatih Külliyesi: Kuruluşundan Günümüze, Ankara 2003, s. 378-380; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2003, s. 173-178; Cerîde-i İlmiyye, IV/35, İstanbul 1336, s. 1049; M. C. Zilfi, "A Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography", JTS, I (1977), s. 157-173; a.mlf., "A Medrese for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century", JAOS, CXIII/2 (1993), s. 181-191.

Mehmet İpşirli

el-MÜDEVVENETÜ’l-KÜBRÂ

(المدوّنة الكبرى)

Sahnûn’un

(ö. 240/854)

Mâlikî fıkhına dair eseri.

Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde Mâlik b. Enes ve ona ait ilim halkasının fıkhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla tedvin edilen ve farklı Mâlikî çevrelerince mezhep içi fıkhî faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilerek “ümmehât” veya “devâvîn” adıyla anılan kitaplar arasında ilk sırada yer alan el-Müdevvene bu mezhep literatürünün en önemli eserlerinden biridir.

Ehl-i re’yin farazî fıkıh anlayışına yakın olan Tunuslu Ali b. Ziyâd el-Absî’nin öğrencisi olduktan sonra Medine’ye giderek Mâlik’in ders halkasına katılan Esed b. Furât burada farazî meselelere dair çok soru sormasıyla dikkat çekmiş ve bu noktada ehl-i hadîsin fıkıh anlayışına daha yakın duran Mâlik tarafından Irak’a yönlendirilmiştir. Irak’ta Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden ve özellikle Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’den yararlanan Esed, Mâlik’in vefatı üzerine onun önde gelen talebelerinin bulunduğu Mısır’a gidip Irak’ta öğrendiği fıkhî meseleler hakkında Mâlik’in görüşlerini derlemek istemiştir. İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî ile görüştükten sonra kendi fıkıh anlayışına en yakın bulduğu İbnü’l-Kāsım’la çalışmaya karar veren Esed’in sorularını cevaplandıran İbnü’l-Kāsım, Mâlik’in görüşlerini bilmediği ya da hatırlayamadığı durumlarda tahrîc metodu ile hükümler oluşturmuştur. Esed ile İbnü’l-Kāsım’ın birlikte çalışması neticesinde ortaya çıkan ve altmış bölümden oluştuğu söylenen el-Esediyye, Mâlik’in temsil ettiği Hicaz fıkhından oldukça farklı özellikler taşıyan, Fâzıl b. Âşûr’un ifadesiyle “Iraklı metoda ve Hicazlı muhtevaya sahip” (M. İbrâhim Ali, s. 85), ayrıca delillerden arınmış fıkhî önermelerden oluşan bir eserdi.

el-Esediyye ile birlikte Kayrevan’a dönen Esed b. Furât eserinden ötürü buradaki Hicaz fıkıh geleneğine bağlı çevrelerce eleştirilmiştir. Bu eleştirileri en güçlü biçimde ifade eden kişiler arasında, Kayrevan ve Tunus’ta Hicaz fıkhı üzerine öğrenim görüp Mısır’a ve ardından Medine’ye giderek Mâlik’in öğrencilerinin halkalarına katılan Sahnûn da yer almaktadır. İlk seyahatinden yaklaşık on yıl sonra (188/804) tekrar Mısır'a giden Sahnûn, İbnü’l-Kāsım’la beraber Mâlik’in ve halkasının fıkhî birikimi üzerinde yeniden çalışması esnasında bir yandan el-Esediyye’yi özellikle Mâlik ile irtibatı açısından gözden geçirmiş, öte yandan bu eserde yer almayan Mâlik’e ait görüşleri toplamıştır. Yanında İbnü’l-Kāsım’ın Esed’e hitaben yazdığı ve kendi çalışmasında yapılan tashihleri kabul etmesini istediği mektubuyla birlikte Kayrevan’a dönen Sahnûn, kurduğu halkada Mısır’da hazırladığı metni talebelerine okuturken bu metin üzerindeki çalışmasına devam etmiştir. Bu dönemde İbnü’l-Kāsım’ın mektubunda belirttiği talebi kabul etmeyen Esed’in halkası ile Sahnûn’un halkası arasında yaşanan gerginlik şahsî çekişmenin ötesinde iki farklı fıkıh anlayışının mücadelesi olarak yorumlanmalıdır.

Sahnûn’un çalışması el-Esediyye’nin yeniden tasnifi, fıkhî meselelere yer yer hadis ve âsârın ilâve edilmesi, başta Medineliler olmak üzere Mâlik’in İbnü’l-Kāsım dışındaki önde gelen öğrencilerinin farklı rivayetlerinin kaydedilmesi ile Hicaz ve Suriye fakihlerinin bazı görüşleriyle zenginleştirilmesi yanında İbnü’l-Kāsım’ın şahsî görüşleri ve diğer birçok bilginin ayıklanmasını da kapsamaktadır. Bu gözden geçirme ve düzenleme sonucunda oluşan metne el-Müdevvene adı verilmiştir. Ancak Sahnûn, öğretim ve kadılık faaliyetlerinin yanı sıra siyasî ve içtimaî birçok mesele ile uğraştığından çalışmasını tamamlayamamış ve eserin bazı bölümleri el-Esediyye’de yer aldığı şekliyle kalmıştır. el-Müdevvene’den ayırmak amacıyla bu parçalara el-Muḫteliṭa denilmiş ve kaynaklarda Sahnûn’un eseri zaman zaman el-Müdevvene ve’l-Muḫteliṭa şeklinde adlandırılmıştır.

el-Müdevvene’nin kaynakları, II. (VIII.) yüzyıl sonu ve III. (IX.) yüzyıl başlarında Mâlik’in öğrencileri tarafından derlenen, Mâlikî mezhebinin ilk tedvin örnekleri olarak kabul edilebilecek metinlerden oluşmaktadır. Nitekim Sahnûn’un, Mısır ve Medine seyahatleri sırasında içinde İbnü’l-Kāsım’ın Semâʿının da yer aldığı çok sayıda semâ derlemesini toplayarak

Kayrevan’a getirdiği belirtilmektedir (Kādî İyâz, IV, 51). el-Müdevvene’nin muhtevasını temelde Mâlik ve İbnü’l-Kāsım’ın görüşleri teşkil etmekle birlikte Mâlik’ten önce ve sonra yaşamış bazı Medineli fakihlerin yanı sıra Suriye ve Irak âlimlerinin görüşlerine de rastlanmaktadır (Sezgin, I, 403, 404, 405, 407, 519). Sahnûn’un İbnü’l-Kāsım’dan sonra en fazla istifade ettiği hocası İbn Vehb’in el-Muvaṭṭaʾ ve el-Câmiʿ

adlı eserleri el-Müdevvene’deki hadis, âsâr ve özellikle Suriye fukahasına ait görüşlerin başlıca kaynakları arasındadır. Mâlik’in Mısırlı öğrencilerinden Eşheb el-Kaysî ve Abdullah b. Abdülhakem’in eserlerinden de yararlandığı anlaşılan Sahnûn, Medine fukahasının görüşleriyle Mâlik’in Medineli öğrencilerinin rivayet ve görüşleri hususunda Ebû Abdullah Muhammed b. Dînâr el-Cühenî, Ebû Amr Osman b. Kinâne, Mugīre b. Abdurrahman el-Mahzûmî ve İbnü’l-Mâcişûn’un o dönemde Kayrevan’a ulaştığı bilinen eserlerini kullanmış olmalıdır (Çavuşoğlu, s. 25, 28, 32, 75). Ancak söz konusu eserlerin özellikle Kuzey Afrika kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarını inceleyerek el-Müdevvene ile aralarındaki ilişkiyi ortaya koyan bir çalışma henüz yapılmamıştır.

Sahnûn’un ders halkasında uzun yıllar okunan ve onun sağlığında Endülüs’e ulaşan el-Müdevvene III. (IX.) yüzyıl sonlarından itibaren Kayrevan, Endülüs, Mağrib ve Sicilya Mâlikîleri’nin bütün fıkhî faaliyetlerinde esas aldıkları temel kaynak haline gelmiştir. Eserin Kayrevan’da merkezî bir mevkiye sahip olmasında, Sahnûn’un öğrencilerinden olan ve hocasının ardından ortaya çıkan ihtilâflarda takındığı tavırla Kayrevan Mâlikîliği’nin ana çizgisini temsil eden Yahyâ b. Ömer el-Kinânî ile bu çizgide yetişmiş İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 78-88). Endülüs’teki kadı tayinlerinde el-Müdevvene’yi ezbere bilmenin şart koşulması ve el-Vâżıḥa ile el-Mevvâziyye gibi farklı eserler üzerinde çalıştığı için fıkhî faaliyetleri el-Müdevvene ile sınırlı olan fukahanın tepkisiyle karşılaşan Fazl b. Seleme b. Cerîr el-Cühenî’nin memleketi İlbîre’yi (Elvira) terketmek zorunda kalması (Kādî İyâz, V, 222) gibi birçok tarihî kayıt, el-Müdevvene’nin Endülüs’te ve Kuzey Afrika’daki mer‘î hukukun temel bilgi kaynağı olduğunu göstermektedir. Nitekim eserin bu mevkiinden ötürü “müdevvene” kelimesi günümüzde bazı Kuzey Afrika ülkelerinin hukuk dilinde “kanun” anlamında kullanılmaktadır (EI2 [İng.], VIII, 844).

Mısır Mâlikîleri arasında el-Müdevvene'nin yaygınlaşması ve mezhep içi fıkhî faaliyetlerin temel kaynağı haline gelmesi V. (XI.) yüzyıldan sonraya rastlamaktadır. Bu yüzyılın başlarında Iraklı Kādî Abdülvehhâb'ın ve VI. (XII.) yüzyılda Endülüslü İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin Mısır'a yerleşmesiyle birlikte Fâtımî hâkimiyetinden dolayı büyük ölçüde zayıflamış olan Mısır Mâlikî ekolünün yeniden canlanması, beraberinde el-Müdevvene merkezli fıkhî faaliyetlerin bu bölgede başlamasını da getirmiştir. el-Müdevvene'nin ilk Mısırlı şârihi muhtemelen Turtûşî'nin öğrencisi Kādî Sened b. İnân'dır. Irak Mâlikîleri arasında el-Müdevvene tercihi, bu bölgede Mâlikî tedrîs halkasının sona ermeye yüz tuttuğu bir dönemde Kādî Abdülvehhâb ile birlikte ortaya çıkmıştır. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin kitaplarının Ebû Bekir el-Ebherî'nin son dönemlerinde, muhtemelen 368-375 (978-986) yıllarında Bağdat'a ulaşmasıyla birlikte bu eserler ve onların esas aldığı el-Müdevvene ilgi görmeye başlamıştır. Iraklılar arasında el-Müdevvene üzerine ilk şerh çalışmasını Ebherî'nin öğrencilerinden İbnü'l-Cellâb yapmış olmalıdır. Onun öğrencisi Kādî Abdülvehhâb da el-Müdevvene tercihini açıkça ifade etmiştir (Çavuşoğlu, s. 208-211, 217).

el-Müdevvene'nin Mâlikîler arasında elde ettiği bu itibar hiç şüphesiz İbnü'l-Kāsım ve Sahnûn'un mezhep içindeki mevkileriyle ilgilidir. İbnü'l-Kāsım ve halkası, mezhebin teşekkülünde en belirleyici rolü oynayan Mısır Mâlikî ekolünün ana çizgisini oluşturur. Hicaz fıkıh geleneği içindeki re'y çizgisinin takipçisi olduğu anlaşılan İbnü'l-Kāsım'ın en belirgin özelliklerinden biri, fıkhî düşünce ve faaliyetlerini tamamıyla Mâlik'in ve halkasının birikimi üzerine inşa etmesidir. Mezhep içi fıkhî istidlâl anlayışını ve uygulamalarını geliştirerek Mâlikî mezhebinin teşekkülü sürecinde önemli rol oynayan İbnü'l-Kāsım ve talebelerinin aynı zamanda istihsan gibi Mâlikî usulünün esaslı unsurlarının tesbitinde büyük katkıları olmuştur (a.g.e., s. 39-45). İbn Hazm'ın "Medine ameli" olarak kabul edilenler de dahil olmak üzere Mâlikî fıkhının büyük ölçüde İbnü'l-Kāsım'ın re'y, istihsan ve tahrîclerine dayandığını ifade etmesi (İḥkâm, I, 565), Şâtıbî'nin meşhur eseri el-Muvâfaḳāt'a, İbnü'l-Kāsım ve Ebû Hanîfe'nin mezheplerini birbirine yakınlaştırmaya muvaffak olması sebebiyle böyle bir ismi vermiş olması (el-Muvâfaḳāt, I, 24) ve Hacvî'nin, "Aslında Mâlikîler Kāsımî'dir, onu taklit etmektedirler" şeklindeki kanaati

(el-Fikrü’s-sâmî, I, 440), İbnü’l-Kāsım’ın mezhep içindeki mevkiini ortaya koyması açısından hayli dikkat çekicidir. Sahnûn’un şöhreti ise el-Esediyye’yi tashih ederken bizzat İbnü’l-Kāsım ile beraber Mâlik’in fıkhî mirasını yeniden incelemesinin yanı sıra gerek Kayrevan’da Ehl-i sünnet itikadının yerleşmesinde büyük payı olan bir lider oluşuyla, gerekse bu bölgede âdeta Ehl-i sünnet’in sembolü diye kabul edilen Mâlikî fıkhının güçlenmesi noktasında oynadığı rolle ilgilidir. el-Müdevvene’nin neden tercih edilmesi gerektiği konusunda Iraklı Kādî Abdülvehhâb’dan (Kādî İyâz, III, 246; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, s. 239-240) ve Mağribli Ebü’l-Hasan et-Tancî’den (Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, I, 62; Venşerîsî, XII, 23) aktarılan değerlendirmeler, İbnü’l-Kāsım’ın Mâlik’e olan bağlılığı ve müntesip ictihad anlayışı ile Sahnûn rivayetinin güvenilirliği hususuna dikkat çekmektedir.

Üzerinde yapılan başarılı ihtisar çalışmalarının yaygınlaşmasıyla birlikte el-Müdevvene, derslerde okutulan ve ezberlenen bir metin olma özelliğini zamanla kaybetmiş olsa da Mâlikî mezhebinin rivayet ve fetva kaynakları arasındaki öncelikli yerini her zaman korumuştur. Hatta VII. (XIII.) yüzyıl ve sonrasında el-Müdevvene’nin elde ettiği otoritenin İbnü’l-Kāsım’ın Mâlikî mezhebi içindeki mevkiinin de önüne geçtiği görülmektedir. VII. (XIII.) yüzyıla kadar devam eden mezhebin gelişme dönemi boyunca hemen her bölgede kaynağına bakılmaksızın İbnü’l-Kāsım’ın rivayet ve görüşleri mezhep içi tercih sıralamasında öncelikli kabul edilirken bu yüzyılla birlikte mezhep içinde tercih edilen rivayet ve görüşlerin el-Müdevvene’ye hasredildiği görülmektedir. Diğer bir ifade ile, Mâlik’in İbnü’l-Kāsım dışındaki öğrencilerinin el-Müdevvene’de yer alan rivayet ve görüşlerinin İbnü’l-Kāsım’ın el-Müdevvene’de yer almayan rivayet ve görüşlerine tercih edileceği konusunda ortak kanaate ulaşılmıştır.

Bütün fıkıh konularını ihtiva eden el-Müdevvene “Tahâret” bölümü (Kitâbü’t-Tahâre) ile başlayıp “Diyetler” bölümü (Kitâbü’d-Diyât) ile sona ermektedir. Bölümlerin sayısı ve düzeni açısından farklılıklar olsa da el-Müdevvene’nin tertip ve sistematiği erken dönem fıkıh literatürünün ilk örnekleri arasında yer alan İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Aṣl’ı ile benzerlik taşımaktadır. Bunlarda olduğu gibi el-Müdevvene’de de daha sonraki fıkıh kitaplarında görülen “kitâb”, “bab” ve “fasıl” gibi ana ve alt başlıklara dayanan daha gelişmiş ve

ayrıntılı bir tasnif bulunmaz. el-Müdevvene’nin yazım üslûbu da diğer erken dönem fıkıh kitaplarında olduğu gibi büyük ölçüde soru-cevap metoduna dayanmaktadır. Öte yandan el-Muvaṭṭaʾ başta olmak üzere Mâlikî fıkıh kitaplarının sonunda genellikle yer alan ve haramlar-helâller ile bazı âdâb-ı muâşeret meselelerinin ele alındığı “Kitâbü’l-Câmi‘”

adlı bölümün mevcut el-Müdevvene baskısında bulunmaması dikkat çekicidir.

el-Müdevvene, 476 (1083) tarihli bir yazma nüshası esas alınarak sekiz cilt halinde basılmış (Kahire 1323, 1325, 1345), ardından Beyrut’ta bunun ofset neşri yapılmıştır (I-VI, ts. [Dârü Sâdır]). Ayrıca İbn Rüşd el-Cedd’in el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât adlı şerhi, Süyûtî’nin Tezyînü’l-memâlik bi-menâḳıbı Mâlik’i ve Îsâ b. Mes‘ûd ez-Zevâvî’nin Menâḳıbü Mâlik’i ile birlikte yayımlanmış olup (I-IV, Kahire 1324) 1398 (1978) tarihli Beyrut baskısı da (I-IV) buna dayanmaktadır (Sezgin, I, 469; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1644). Ancak eserin henüz tenkitli bir neşri yapılmamıştır.

Muhtasarları ve Şerhleri. III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren el-Müdevvene üzerine pek çok şerh, muhtasar, ta‘lik, ziyâdât ve ihtisar çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalarda Mâlikî fıkıh tarihinde ortaya çıkan farklı eğilimleri, gruplaşmaları, gelişen fıkıh dilini ve terminolojiyi izlemek mümkündür. el-Müdevvene’nin sayısı otuza ulaşan muhtasarlarından en meşhurları şunlardır: 1. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, Muḫtaṣarü’l-Müdevvene (İḫtiṣârü’l-Müdevvene). Eser üzerine yapılan ilk ve en meşhur çalışmalardan biri olup ders kitabı diye hazırlanmıştır. İbn Ebû Zeyd, bu ihtisarı yanında eserde Mâlik’e ait olanlar da dahil bütün görüşleri İbnü’l-Kāsım’a izâfe etmiş, el-Müdevvene dışındaki temel kaynaklarda yer alan farklı rivayet ve görüşleri, ayrıca kitabın sonuna el-Müdevvene’de bulunmayan “Kitâbü’l-Ferâʾiż” ve “Kitâbü’l-Câmiʿ” adlı bölümleri eklemiştir. Eserin Mısır ve Kuzey Afrika kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır (Sezgin, I, 470, 481; M. Âbid el-Fâsî, I, 332; II, 436-441; Sıddîk b. el-Arabî, s. 226; Muranyi, Dirâsât, s. 19-20). 2. Ebû Saîd el-Berâziî, et-Tehẕîb fi’ḫtiṣâri’l-Müdevvene. el-Müdevvene dışındaki kitaplardan herhangi bir ilâve içermediği, metnin muhteva ve ifadelerine sadık kaldığı ve Sahnûn’un son şeklini veremediği bölümleri diğer bölümlere uygun olarak yeniden tanzim ettiği için kısa zamanda hocası İbn

Ebû Zeyd’in muhtasarının yerini alarak Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs Mâlikîleri arasında en önemli başvuru kaynağı haline gelmiş (Kādî İyâz, VII, 257; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, II, 146-147; İbn Haldûn, s. 422) ve el-Müdevvene denildiği zaman artık Berâziî’nin et-Tehẕîb’i anlaşılır olmuştur (Hacvî, II, 398). İbn Haldûn, Muẖtaṣaru İbni’l-Ḥâcib’in telifinden sonra bile et-Tehẕîb’in ders kitabı olarak kullanılmaya devam edildiğini belirtmektedir (Muḳaddime, s. 423). Müellifi tarafından, el-Müdevvene ve el-Muẖteliṭa’nın içerdiği meseleleri “tehzîb” için kaleme alındığı belirtildiğinden et-Tehẕîb fi’ẖtiṣari’l-Müdevvene şeklinde isimlendirilen ve bazı çağdaş çalışmalarda Tehẕîbü’l-Müdevvene ve’l-Muẖteliṭa şeklinde kaydedilen eserin (Brockelmann, GAL, III, 290; H. Hüsnî Abdülvehhâb, I, 650) tenkitli neşri Muhammed el-Emîn Veledü Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh tarafından yapılmıştır (I-IV, Dübey 1420/1999). et-Tehẕîb üzerine çok sayıda şerh ve ta‘lik çalışması gerçekleştirilmiş (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1645-1646), ayrıca Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed es-Sehmî es-Sıkıllî, Berâziî’nin hataları konusunda İstidrâk ʿalâ Muẖtaṣari’l-Berâziʿî isimli bir eser kaleme almıştır. 3. İbn Rüşd el-Ced, el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât. el-Müdevvene’deki meseleleri daha sistematik hale getirerek naslarla temellendirmesi, fıkıh usulü açısından açıklaması ve mezhep içi ittifak ve ihtilâfların yanı sıra bazan diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermesiyle eserin muhtasarları arasında özel bir yere sahiptir (nşr. Muhammed Haccî - Saîd A‘râb, I-III, Beyrut 1408/1988). İbn Ebû Zemenîn’in el-Muġrib (el-Muḳarrib) fi’ẖtiṣâri’l-Müdevvene, Ebü’l-Kāsım Halef b. Behlûl el-Berbelî’nin et-Taḳrîb, Abdullah b. Abdurrahman eş-Şârimsâhî’nin Naẓmü’d-dürer fi’ẖtiṣâri’l-Müdevvene’si de anılması gereken diğer muhtasarlardır.

İlk örnekleri Sahnûn’un öğrencileri tarafından verilen ve sayıları altmışın üzerinde olan el-Müdevvene şerhlerinin başlıcaları şöyle sıralanabilir: 1. Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkıllî el-Câmiʿ li-mesâʾili’l-Müdevvene. Mâlikî çevrelerindeki şöhretinden dolayı “mezhebin mushafı” lakabını kazanan (Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, s. 369; İbn Haldûn, s. 422) ve Kayrevan metodunun tipik örneklerinden biri olan eser (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, I, 22; Muhammed İlîş, I, 11; M. Fâzıl b. Âşûr, IV/2 [1996], s. 74, 75), aynı zamanda Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muẖtaṣar’ının el-Müdevvene şerhleri arasında dört temel tercih

kaynağından biridir (yazmaları için bk. Sezgin, I, 471; Ali b. Muhammed ez-Zehrânî, s. 314; Muranyi, Dirâsât, s. 16; Muhammed el-Menûnî, I, 235). 2. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî, et-Tebṣıra (Taʿlîḳ ʿale'l-Müdevvene). Daha önceki şerhlerden farklı bir tenkit ve tercih metodu geliştirerek mezhep birikimi içinde yer alan farklı görüşlerin ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır. Hem rivayet (sened) yönünden hem mezhebin temel ilkeleri ve maslahat ilkesiyle uyumluluğu açısından tenkide tâbi tutulan mezhep birikimi arasından zaman zaman mezhebin muteber görüşüne muhalif tercihler yapan ve sık sık tahrîc yöntemine başvuran Lahmî ve öğrencilerinin bu çalışmaları sonucunda Mâlikî mezhebinin mezhep içi fıkhî istidlâl usulü ve tercih sınıflaması yeni bir şekil almıştır (Çavuşoğlu, s. 90-92). 3. Mâzerî, Şerḥ (Taʿlîḳa) ʿale'l-Müdevvene. İki farklı fıkıh anlayışını yansıtan Irak ve Kayrevan metotlarını muhtemelen ilk defa bir araya getiren eserdir (a.g.e., s. 92, yazma nüshası için bk. Rabat Evkaf Ktp., nr. 150; bk. Sezgin, I, 469). 4. Kādî Ebû Ali Sened b. İnân, Ṭırâzü'l-meclis. Mısır'da yazılmış az sayıdaki el-Müdevvene şerhlerinin ilki olmasıyla tanınmıştır. 5. Kādî İyâz, et-Tenbîhâtü'l-müstenbiṭa fî şerḥi müşkilâti'l-Müdevvene ve'l-Muḫteliṭa. Mâzerî'nin mezhep içi istidlâl anlayışını ve Irak'la Kayrevan metotlarını bir araya getirme hedefini sürdüren bir eserdir (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 469; M. Âbid el-Fâsî, III, 269; Sıddîk b. el-Arabî, s. 214, nr. 752, 753; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1649).

Ebû Saîd el-Berâziî'nin Kitâbü'ş-Şerḥ ve't-temâmât li-mesâʾili'l-Müdevvene'si (Kayrevan Ulucamii Kütüphanesi'nde bulunan parçaları için bk. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 653), Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed es-Sehmî es-Sıkıllî'nin, en-Nüket ve'l-furûḳ li-mesâʾili'l-Müdevvene ve'l-Muḫteliṭa ile Tehẕîbü'ṭ-ṭâlib ve fâʾidetü'r-râġıb ʿale'l-Müdevvene'si (Sezgin, I, 471; Muranyi, Dirâsât, s. 17-18; Muhammed el-Menûnî, I, 235) ve Ebü't-Tâhir İbrâhim b. Abdüssamed'in et-Tenbîh ʿalâ mebâdiʾi't-tevcîh'i de (Sezgin, I, 469; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1644) el-Müdevvene üzerine yazılmış başlıca şerhler arasındadır. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât adlı eseri de Mâlikî mezhebinin el-Müdevvene dışındaki temel rivayet kaynaklarının tamamında yer alan farklı rivayet ve görüşleri derleyen önemli bir çalışmadır (nşr. Muhammed Haccî v.dğr., I-XV, Beyrut 1999).

Yakın dönemde el-Müdevvene’nin kaynakları hakkında yapılan çalışmalar arasında Ahmed b. Muhammed el-Amrânî’nin İḳbâlü’s-sürûr bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Müdevveneti’l-kübrâ adlı eseriyle Tâhir Muhammed ed-Derdîrî’nin Ümmülkurâ

Üniversitesi’nde hazırladığı, Taḫrîcü’l-eḥâdîs̱i’n-nebeviyyeti’l-vâride fî Müdevveneti’l-İmâm Mâlik b. Enes başlığıyla yayımlanan doktora tezi zikredilebilir (I-III, Mekke 1406/1985). Batı dünyasında el-Müdevvene’ye dair dikkati çeken çalışmalar, Kuzey Afrika yazmaları üzerindeki incelemeleriyle tanınan Miklos Muranyi tarafından gerçekleştirilmiştir. Muranyi’nin Sahnûn’un eserleri üzerine kaleme almış olduğu Die Rechtsbücher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschiechte und Werküberlieferung adlı çalışmasının yanı sıra (Stuttgart 1999) erken dönem Mâlikî kaynakları ve özellikle İbnü’l-Kāsım’ın semâı hakkındaki eserleri zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Sahnûn, el-Müdevvenetü’l-kübrâ, Kahire 1324 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I-VI; Berâziî, et-Tehẕîb fi’ḫtiṣâri’l-Müdevvene (nşr. Muhammed el-Emîn Veledü Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh), Dübey 1420/1999, neşredenin girişi, I, 32-35, 39, 101, 133, 135-140; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsıme), I, 565; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 96, 99; İbn Rüşd, el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât, Kahire 1325, I, 27; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. M. Tâvit et-Tancî v.dğr.), Rabat 1981-83, I-VIII, tür.yer.; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü’l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr - Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr), Kahire 1972, II, 13-15, 17, 146-148; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 24; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (Muhammed İlîş, Fetḥu’l-ʿaliyyi’l-Mâlik içinde), Kahire 1378/1958, I, 57, 62, 64; a.mlf., ed-Dîbâcü’l-müẕheb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1996, tür.yer.; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1996, s. 421-423; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib, Beyrut 1401/1981, XI, 109-111; XII, 23-24; Ahmed Bâbâ et-

Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 163; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 458; III, 22; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râb v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80, II, 22-23; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Darü'l-fikr), I, 22; Muhammed İlîş, Şerḥu Minaḥi'l-celîl ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḫalîl, Kahire 1297, I, 11; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 69, 73, 95, 104, 108, 215; Brockelmann, GAL, III, 290; Suppl., II, 337; Y. S. Allûş - Abdullah er-Recrâcî, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa fi'l-Ḫizâneti'l-ʿâmme, Paris 1954, I, 294; Sezgin, GAS, I, 400, 403, 404, 405, 407, 469-471, 481, 519; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 440; II, 210, 398; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti'l-Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1400/1979-80, I, 332; II, 436-441; III, 269; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 305-308; Tâhir Muhammed ed-Derdîrî, Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyyeti'l-vâride fi'l-Müdevveneti'l-İmâm Mâlik b. Enes, Mekke 1406/1985, I, 5-6; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-Mez̠hebi'l-Mâlikî fi'l-ġarbi'l-İslâmî, Rabat 1987, s. 173-191; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 12, 14-18, 19-20, 165; a.mlf., "A Unique Manuscript from Kairouan in the British Library: The Samā-Work of Ibn al-Qāsim al-'Utaqī and Issues of Methodology", Method and Theory in the Study of Islamic Origins (ed. H. Berg), Leiden 2003, s. 330, 331, 345, 356, 360-365, 368; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 650, 653; Sıddîk b. el-Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1994, s. 214 (nr. 752, 753), 226 (nr. 803); Ali b. Muhammed ez-Zehrânî, el-Ḥayâtü'l-ʿilmiyye fî Ṣıḳılliyeti'l-İslâmiyye, Mekke 1417/1996, s. 314, 315, 321-326, 350; Mustafa Herrûs, el-Medresetü'l-Mâlikiyyetü'l-Endelûsiyye ilâ nihâyeti'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱i'l-hicrî, Muhammediye 1418/1997, s. 374; Muhammed el-Menûnî, Ḳabes min ʿaṭâʾi'l-maḫṭûṭi'l-Maġribî, Beyrut 1999, I, 233, 235; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-mez̠heb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 83, 85, 98, 99, 267-268, 282-285; J. Brockopp, "Competing Theories of Authority in Early Maliki Texts", Studies in Islamic Legal Theory (ed. Bernard G. Weiss), Leiden 2002, s. 3-22; a.mlf., "Literary Genealogies from the Mosque-Library of Kairouan", Islamic Law and Society, VI (1999), s. 393-402; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1644-1651; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; M. Fâzıl b. Âşûr, “el-Mez̠hebü’l-Mâlikî keyfe teṭavver”, Âfâḳu’l-İslâm, IV/2, Amman 1996, s. 74-77; H. Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikleri ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi”, İLAM Araştırma Dergisi, III/2, İstanbul 1998, s. 130 vd.; N. Cottart, “Mālikiyya”, EI[2] (İng.), VI, 278; M. Talbi, “Sahnūn”, a.e., VIII, 843-845; Cengiz Kallek, “Esed b. Furât”, DİA, XI, 366-367.

Ali Hakan Çavuşoğlu

MÜDLİC (Benî Müdlic)

(بنو مدلج)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kinâne’ye bağlı Abdümenât’ın kollarındandır. Adını aldığı Müdlic’in nesebi Mürre b. Abdümenât b. Kinâne b. Huzeyme yoluyla Adnân’a ulaşır. Damre, Müzeyne ve Cüheyne kabileleriyle komşu olan Benî Müdlic, İslâm’ın zuhurunda Medine’nin batısındaki Yenbûunnahl civarında yaşıyordu. Benî Müdlic Câhiliye devrinde iz sürme, insanların ayak izlerine bakarak haklarında bilgi verme (iyâfe) ve fizikî yapılarından, organlarından hareketle nesepleri, ahlâk ve karakterleri hakkında tahmin yürütme (kıyâfe) alanlarında meşhur olmuş kişileriyle tanınıyordu. Bunlardan Mücezziz b. A‘ver’in Üsâme’nin ayaklarına bakarak Zeyd’in oğlu olduğunu söylemesi Hz. Peygamber’i çok memnun etmiştir (Buhârî, “Ferâ᾽iż”, 31; Müslim, “Raḍâ‘”, 40). Müdlicoğulları, İslâmiyet’ten önce Kureyş ve müttefiklerinden oluşan dinî-iktisadî imtiyazlara sahip kabileler (Hums) arasında yer alıyordu; ayrıca Mustaliḳ, Huzâa ve Damre kabilelerinin müttefikiydi. Rivayete göre bazı durumlarda dişi deveden faydalanmanın günah sayılması âdeti (bk. BAHÎRE) Müdlicoğulları tarafından başlatılmıştır. Müberred de haram ayların yerlerini değiştirme yetkisinin Benî Müdlic’in elinde bulunduğunu bildiren bir rivayet aktarmıştır (el-Kâmil, II, 577); ancak aslında bu yetkinin Kinâne’nin kollarından Benî Fukaym’a ait olduğu bilinmektedir.

Benî Müdlic’in reisi Sürâka b. Mâlik, Mekkeliler’in vaad ettiği ödülü almak amacıyla hicret yolculuğu sırasında Hz. Peygamber’in peşine düşmüş, fakat ona yetiştiği sırada atının tökezlemesi üzerine onun mânevî güçler tarafından korunduğunu anlayıp kendisinden özür dilemiş ve ileride kullanmak için yazılı bir emannâme almıştı. Hicretten sonra Resûl-i Ekrem ile Benî Müdlic arasındaki ilişkiler olumlu yönde gelişti. Kabile, 2. yılın ortalarında (623 sonları) bir Kureyş kervanını takip maksadıyla yola çıkarak kendilerine ait Uşeyre’ye kadar gelen Hz. Peygamber ile müttefiki Benî Damre’nin de katıldığı bir antlaşma imzalamış ve onunla askerlerini çok iyi

bir şekilde ağırlamıştı; hatta bu ağırlamanın Kureyş kervanının kaçmasına sebep olduğu söylenir (bk. UŞEYRE GAZVESİ).

Müdlicoğulları'ndan Ebû Abdullah Harmele b. Cü'şüm'ün Resûl-i Ekrem'e gelerek İslâm'ı kabul ettiği, ancak hicret etmeyip kendi yurdunda kalmak için ondan izin aldığı kaydedilmektedir (İbn Abdülber, I, 362). Mekke'nin fethinden önce Hz. Peygamber'in müttefiki Benî Huzâa'ya saldıran akrabaları Benî Bekir'i desteklemekten kaçınan Müdlicoğulları'ndan bir kısmının bu sırada İslâmiyet'e girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu kabileden Vakkās b. Mücezziz 6 (627) yılında Gābe Gazvesi'nde şehid düşmüştür. Mekke'nin fethine katılan Müdlic'e mensup askerlerin fethin ardından Hâlid b. Velîd'in emrinde Cezîme kabilesine gönderilen birlikte yer aldıkları bilinmektedir. Sürâka b. Mâlik 8 (629) yılında Huneyn ganimetlerinin dağıtıldığı sırada Ci'râne'ye gelerek müslüman olmuş, fakat kabilesinin önemli bir kısmı, Hz. Peygamber'in müşriklerle imzaladığı antlaşmaları lağvettiği 9. yılın hac mevsimine kadar (Mart 631) eski dinine sadık kalmıştır. Kaynaklarda Benî Müdlic ile Huzâa, Tevbe sûresinin ilk âyetinde kendileriyle bir zaman sınırlaması konmaksızın antlaşma yapıldığı bildirilen veya 4. âyette antlaşmalarına sadık kaldıkları belirtilen müşrik kabileler arasında gösterilmektedir.

Hz. Peygamber, 9 (630) yılında düzenlediği ilk deniz seferinin kumandanlığına

Müdlicoğulları'ndan Alkame b. Mücezziz'i tayin etmişti. Mısır fetihlerine katılan Benî Müdlic askerlerinden bir kısmı, Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından bir müddet Yezîd b. Hâris el-Müdlicî'nin liderliğinde Hiribtâ'da üslenen Hz. Osman taraftarlarının içinde yer almış ve Hz. Ali'nin valisine biat etmemiştir. Daha sonraları olaylarda adına rastlanmayan Benî Müdlic'den bazıları Dimyat ve çevresine yerleşmiştir. Önemli râvilerden Abdurrahman b. Mâlik b. Cü'şüm ile Sahr b. Abdullah b. Harmele, Mısır kadısı Ebû Nadle Hibbân b. Hâlid ve Şâfiî fakihi Kemâleddin Ahmed b. Amr Benî Müdlic'e mensup meşhur kişilerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ferâʾiż”, 31; Müslim, “Raḍâʿ”, 40; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 404; II, 783; III, 945; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 489-490, 599; II, 429; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 10, 63; Belâzürî, Ensâb (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 1997-2000, I, 305, 336; X, 62-65; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 577; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 406, 408; III, 66; IV, 549; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 195; İbn Hazm, Cemhere, s. 187; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 362; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 232-233; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 112, 344, 374; III, 26, 269; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʿ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1941, I, 42, 55; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 321, 408; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 400, 515; IV, 267, 312, 532; VI, 204; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1987, s. 266; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), s. 418-421; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1991, III, 1061; Abd Avn er-Ravzân, Mevsûʿatü’l-ḳabâʾili’l-ʿArabiyye, Amman 2002, I, 518.

İbrahim Sarıçam

MÜDREC

(المدرج)

Kur’ân-ı Kerîm’in aslından olmadığı halde bazı sahâbîlerin açıklama maksadıyla ellerindeki mushaf metni arasına ilâve ettikleri kelime

(bk. KIRAAT).

MÜDREC

(المدرج)

Sened veya metnine, aslında olmayan bir şey ilâve edilen hadis.

Sözlükte “eklemek, ilâve etmek” anlamındaki derc kökünden türeyen müdrec kelimesi “kendisine ekleme yapılan şey” demektir. Terim olarak senedinde veya metninde bir fazlalık bulunan hadisi ifade eder. Böyle bir ilâveye idrâc denir. Müdrec hadisi rivayet eden hoca hadisin metnini yahut senedini açıklarken onu dinleyen talebe bu açıklamaların metnin aslında veya senedde bulunduğunu zannedip bu şekilde naklederse de muhaddisler hadisi diğer rivayetlerle karşılaştırdıklarında hatayı farkedip düzeltirler.

Müdrec tabiri ilk üç asırda belli bir tanımı yapılmadan mevzû, muallel, maklûb, muztarib ve münker gibi terimlerle birlikte hadisin zayıf ve metrûk olduğuna işaret etmek üzere kullanılmıştır (Tirmizî, ʿİlel, s. 210). Terim üzerinde ilk defa duran ve onu açıklayan Hâkim en-Nîsâbûrî olmuş, ardından Hatîb el-Bağdâdî bu konuda müstakil bir eser yazmış, diğer hadis usulcüleri de aynı bilgileri eserlerinde tekrarlamışlardır.

Müdrec hadis “müdrecü’l-isnâd” ve “müdrecü’l-metn” olmak üzere iki kısma ayrılır. Asıl nüshaya göre bir değişikliğin veya ilâvenin yapıldığı müdrecü’l-isnâd Hatîb el-Bağdâdî’ye göre üç, İbn Hacer el-Askalânî’ye göre beş şekilde olabilir. Birçok isnadı bulunan hadisi nakleden râvi senedleri birbirine karıştırabilir; iki ayrı isnadla gelen sahih iki ayrı hadisi senedlerden biriyle rivayet edebilir veya hadislerden birini kendi senediyle rivayet etmekle birlikte diğer hadisin metninden bir kısmını ona katabilir. Kendisine iki farklı isnadla biri tam, diğeri eksik iki metin halinde ulaşan hadisin tam olan metnini eksik metnin senediyle rivayet edebilir. Hocanın bir hadisin senedini zikrettikten sonra yaptığı açıklamayı hadisin metni sanıp öyle nakledebilir (İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket, II, 832-837).

Tirmizî’nin Süfyân es-Sevrî > Vâsıl b. Hayyân el-Kûfî > Ebû Vâil Şakīk b. Seleme > Amr b. Şürahbîl > Abdullah b. Mes‘ûd isnadıyla tahrîc ettiği, en

büyük günahın mahiyetine dair birinci rivayet (“Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 25) müdrecü’l-isnâdın örneği olup bu hadisin senedinde Amr b. Şürahbîl’in yer almaması gerekir. Hadisin Sünen-i Tirmiẕî’de aynı babda yer alan ikinci rivayetiyle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’deki rivayetinin senedinde (“Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 2/3) Amr b. Şürahbîl’in bulunmaması bunu göstermektedir. Nitekim senedler üzerinde yapılan inceleme sonunda Tirmizî’nin, içinde Amr’ın da yer aldığı senedi başka bir senedle karıştırdığı anlaşılmıştır.

Hadisin metnine yapılan idrâc metnin baş tarafında veya ortasında, çoğunlukla da sonunda bulunur. Hz. Peygamber’in Hira mağarasına çekilip ibadet ettiğini anlatan rivayetin “ve kâne yahlû bi-gāri Hirâin fe yetehannesü fîhi -ve hüve’t-teabbüdü- el-leyâliye zevâti’l-adedi” (O Hira mağarasına çekilir ve burada birkaç gün tehannüs ederdi -tehannüs ibadet etmek demektir-) ibaresindeki (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1; Müslim, “Îmân”, 252) “ve hüve’t-teabbüdü” ifadesini hadisin râvilerinden Zührî açıklama için ilâve etmiş (İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî, I, 23), fakat daha sonraki râviler bu açıklamanın hadisin metnine ait olduğunu zannetmişlerdir.

Sened ve metninin durumuna göre müdrec hadis sahih, hasen veya zayıf olabilir. Hadiste bulunan garîb bir kelimeyi veya muğlak bir ifadeyi izah için yapılan idrâcın sakıncasının olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Yanılma sonucu meydana gelen idrâc, râvi için bir kusur teşkil etmemekle birlikte bu durumun aynı râvide sık sık görülmesi onun zabt niteliğine zarar verir, kasten yapılması ise adâlet vasfını yok eder.

Müdrec hadis konusunu el-Faṣl li’l-vaṣli’l-müdrec fi’n-naḳl adlı eseriyle (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, I-II, Riyad 1418/1997) ilk defa ele alan Hatîb el-Bağdâdî’dir. Kitap senedinde ve metninde idrâc bulunan 111 rivayeti içermekte, ancak bunların bir kısmının müdrec olmadığı belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eseri yeniden düzenlemiş ve çalışmasına Taʿrîf(Taḳrîb)ü’l-menhec bi-tertîb(taḳrîb)i’l-müdrec adını vermiştir (en-Nüket, II, 811; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 465). Onun Taḳvîmü’s-sinâd bi-müdreci’l-isnâd adlı bir çalışmasının daha bulunduğu belirtilmektedir (Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân, s. 48). Süyûtî, İbn Hacer’in eserinden sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayeti senedlerini hazfederek el-Medrec ile’l-müdrec isimli eserinde bir araya getirmiştir (nşr. Subhî el-

Bedrî es-Sâmerrâî, Küveyt 1400). Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, Teshîlü'l-Medrec ile'l-müdrec'inde (Dımaşk 1403) Süyûtî'nin bu eserindeki rivayetleri alfabetik sıraya koymuştur. Mehmet Yılmaz, Sahîhayn'deki Müdrec Hadisler ve Bunların Genel Değerlendirmesi adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1994, SÜ İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/3; Müslim, "Îmân", 252; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 25; a.mlf., ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr (nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.dğr.), Beyrut 1409/1989, s. 210; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 39-41; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 22-35; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 95-98; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ

(nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 104-105; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 23; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 90-91; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rabî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 811-837; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 268; a.mlf., Naẓmü'l-ʿiḳyân, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 48; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 465; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 299-305; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 161, 253-258; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 439-444; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 370-373; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 121-125; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 144-147, 254-256; Mahmûd et-Tahhân, Teysîrü muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Riyad 1407/1987, s. 103-106; M. Abdürrezzâk er-Raûd, "el-Müdrec fi'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf mefhûmühû ve dirâse ʿalâ nemâẕic min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XVIII/53, Küveyt 1424/2003, s. 131-187.

Mehmet Efendioğlu

MÜDRİK

(المدرك)

Birinci rek‘ata yetişip namazın tamamını imamla birlikte kılan kimse anlamında fıkıh terimi

(bk. MESBÛK).

MÜDRİKE

(المدركة)

Bir öznenin, kendisinin veya dış dünya ile ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama gücü anlamında mantık terimi

(bk. DUYU; İDRAK).

MÜELLEFE-i KULÛB

(المؤلّفة قلوبهم)

Gönüllerinin İslâm’a ısındırılması arzu edilen kimseler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yakınlaştırmak, birleştirmek, ısındırmak” anlamındaki elf (ülfet) kökünden türeyen müellefe ile kalbin çoğulu kulûb kelimesinden oluşturulmuş müellefetü’l-kulûb (müellefe-i kulûb) terkibi “gönülleri ısındırılan, yumuşatılan kimseler” demektir. Terim anlamını Tevbe sûresindeki (9/60) “el-müellefetü kulûbühüm” ifadesinden alan tamlama, maddî ihsanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm’a ve müslümanlara karşı yumuşatılması arzulanan gayri müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm’ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veya düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri belirtmek için kullanılmıştır. Âyette zekâtın sarf yerleri arasında müellefe-i kulûb da sayılmakta, ayrıca iki âyette (Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl 8/63) elf kökünden türeyen fiiller sözlük anlamıyla geçmektedir. Bu kavrama pek çok hadiste de rastlanmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “elf” md.).

Hz. Peygamber’in kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslâm’a ısındırmak amacıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müsbet sonuçlar verdiği bilinmektedir (bunların bir listesi için bk. İbn Hişâm, IV, 115-122; Taberî, XIV, 313; Kurtubî, VIII, 179). Bu uygulama Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekir’in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet’in yayılıp güçlendiği ve müslümanların kuvvetlendiği, dolayısıyla artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmış, onun halife tarafından da onaylanan bu siyaseti üzerinde (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 20) sahâbenin sükûtî icmâı oluşmuştur. Hz. Ebû Bekir’den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekle birlikte Resûl-i Ekrem’in İslâm güçlendikten, Kureyş ve Hevâzin gibi büyük kabileler yenilgiye uğratıldıktan sonra da müellefe-i

kulûba ihsanını sürdürdüğü bir gerçektir. Dolayısıyla dinin yücelmiş olması yaklaşımı izâfî olup Hz. Ömer'in söz konusu şahıslarda müsbet gelişmeler sezmiş yahut belli kişilerin asalak bir sınıf teşkil etmesini önlemek istemiş bulunması da muhtemeldir. Nitekim Celûlâ Savaşı'na katılan Becîle halkının kendilerine vaad edilen dörtte birlik ganimet hissesinin verilmesi talebiyle başvurdukları Irak cephesi başkumandanı Sa'd b. Ebû Vakkās'ın konuya ilişkin sorusu üzerine Halife Ömer, Allah rızâsı için değil müellefe-i kulûb ödeneği uğruna savaşmışlarsa ilgili tutarın ödenebileceğini bildirdiği kaydedilmektedir (Belâzürî, s. 267-268).

Fıkıh literatüründe müellefe-i kulûb meselesi zekâtın sarf yerleri kısmında ayrıntılı biçimde, siyer (cihad) bölümlerinde ise dolaylı olarak incelenmiş, bilhassa müellefe-i kulûba devlet gelirlerinden pay ayrılıp ayrılmayacağı tartışılmıştır. Hükmün neshedildiği veya askıya alındığı, illetinin ortadan kalktığı, hedeflenen amacın gerçekleştiği ve sahâbe arasında anılan icmâın oluştuğu gibi gerekçelerle müellefe-i kulûb uygulamasının Hz. Peygamber'den sonra yürürlükten kalktığı ileri sürüldüğü gibi bu fona ait hükmün varlığını koruduğu da savunulmuştur.

Hanefîler, Mâlikîler ve ekseri Hanbelîler ile Ca'ferîler'e göre Resûlullah, zekâttan müellefe-i kulûbun müslümanlarının yanı sıra gayri müslimlerine de pay vermiştir. Tevbe sûresinin 58-59. âyetleri bu gerçeğe işaret eder. Ayrıca muhkem sayılan 60. âyette müellefe-i kulûb sınıfı müslüman-kâfir ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Şâfiîler'e, bazı Hanbelîler'e ve Zâhirîler'e göre ise zekât müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir, dolayısıyla onda kâfirlerin payı yoktur. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre Resûl-i Ekrem, müşriklere kendisinin humustaki beşte birlik hissesinden veya fey gelirlerinden ihsanda bulunmuş, onlara hiç zekât vermemiştir. Ahmed b. Hanbel'in kesin görüşü bunun enfâlden olduğu şeklindedir.

Hanefîler'e, meşhur görüşlerinde Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe göre artık ehl-i küfre zekât ne gönüllerini ısındırmak ne de başka bir sebeple verilebilir. Onlara İslâm'ın ilk dönemlerinde zekât verilmesi müslümanlara nisbetle güçlü olmaları yüzündendi; müslümanlar güçlendikten sonra maddî ihsanlarla kâfirlerin gönlünü kazanmaya ihtiyaçları kalmamıştır. Buna karşılık bir kısım Mâlikîler, Hanbelîler'in

çoğunluğu, bazı Şâfiîler ile Ca‘ferîler ve Zeydîler, ihtiyaç duyulması halinde bu hükmün her devirde geçerliğini koruduğunu ileri sürer. Hanefî âlimi Cessâs'a göre zaman içinde uygulamanın yeniden başlatılmasına duyulan ihtiyaç cihadın terkinden kaynaklanmaktadır; müslümanların toparlanıp güç birliği yapmaları halinde müellefe-i kulûba gerek kalmaz (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, IV, 325). İslâm'ın hâkim olduğu dönemlerde müellefe-i kulûba artık yardım yapılmayacağı görüşü rahatlıkla savunulurken müslümanların güçlerini kaybetmesiyle beraber bu yaklaşım değişmeye başlamış, her mezhepten hukukçular, ya müellefe-i kulûbun nitelikleri hakkında seçici davranarak ya uygulamayı ihtiyaç / zorunluluk dönemlerine indirgeyerek veya bunlara yapılacak ihsanları maksada ulaştıracak asgari miktarla sınırlayarak yahut kendilerine tahsis edilecek fonların türünü kısıtlayarak hükmün yürürlüğünü savunmuşlardır.

İmam Şâfiî, mensubunun bulunmaması durumunda müellefe-i kulûb fonunun diğer kalemlere aktarılacağını, bazı

Şâfiîler ise sınır boyları savunmasının tahkimine harcanacağını düşünmektedir (el-Üm, II, 74, 76). Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'e göre müellefe-i kulûb hissesi diğer yedi kaleme dağıtılır. Müslümanların maslahatına harcanacağı veya bu kararın devlet başkanının ictihadına bırakılacağı da söylenmektedir.

Kurtubî'ye göre gayri müslimlerin İslâm'a kazandırılmasında aklî delillerle ikna, maddî yardım vb. yöntemlerden hangisinin uygulanmasının müslümanlara yarar sağlayacağına devlet başkanı karar verir (el-Câmiʿ, VIII, 179). İbn Kayyim el-Cevziyye de devlet başkanının müslümanların zarar görmesini engellemek için icabında düşmanlara maddî ihsanda bulunması gerektiğini, "Ehven-i şerreyn irtikâb olunur" küllî kaidesine işaretle açıklamaktadır (Zâdü'l-meʿâd, II, 193). Müellefe-i kulûb sınıfına mensup olanların tesbiti ve desteklenmesinin gerekip gerekmediği, kendilerine aktarılacak ödenek miktarının ve süresinin tayini fertleri aşan siyasî ve içtimaî bir görev olduğu için esasen bu iş devlet başkanının, onun yokluğu veya ilgisizliği durumunda zekâttan sorumlu mercilerin yükümlülüğündedir (İbn Hazm, VI, 145; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 193; İbnü'l-Murtazâ, II, 180; Reşîd Rızâ, X, 577). İmam Şâfiî'ye göre aralarında müellefe-i kulûbun da bulunduğu sınıfların mensuplarını zekâtın tevziinden

sorumlu kişi belirlemelidir (el-Üm, II, 63). İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'in makamına kāim olan imam müellefe-i kulûba dilerse zekâtın ilgili keleminden, dilerse mesâlih fonundan pay verebilir; ondan başkası için cevaz yoktur (Ebû Ca'fer et-Tûsî, I, 249, 250). Otorite boşluğunun bulunduğu dönemlerde bunu cemiyetlerin, cemaatlerin ve kurumların yapması da tecviz edilmiştir. Fertlerin dahi kendi toplumlarında diğer hak sahibi sınıflara mensup kimse bulamadıkları ve başka yerlerdekilere ulaşamadıkları takdirde zarureten müellefe-i kulûba zekât verebileceği belirtilmiştir (Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, II, 119; Şevkânî, es-Seylü'l-cerrâr, II, 58; Reşîd Rızâ, X, 577; Yûsuf el-Kardâvî, II, 594, 601-602).

Literatürde bir kimsenin müellefe-i kulûbdan sayılmasının nasıl kararlaştırılacağı (Şâfiî, II, 63), kendilerine verilen payın onlar tarafından temellükü ve sonuçları (İbn Kudâme, II, 670-671), müellefe-i kulûb fonundan pay ayrılacaklarda fakirlik şartının aranıp aranmayacağı, kadınların müellefe-i kulûb sınıfına dahil edilip edilmeyeceği gibi hususlar tartışılmıştır (Nevevî, VI, 192, 200; Yûsuf el-Kardâvî, II, 607). Söz konusu fondan verilen hissenin, amacı aşacak miktarda olması veya fondan yararlandırılan kişinin bu maksadın gerçekleşmesini engellemesi durumunda geri alınacağı (Şevkânî, es-Seylü'l-cerrâr, II, 58), şerrinden korunmak için kendisine müellefe-i kulûb hissesinden tahsisatta bulunulduğunu öğrenen müslümanın bunu kabul etmesinin câiz olmadığı (Şemseddin İbn Müflih, II, 611; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 228; Buhûtî, II, 279; Mustafa es-Süyûtî, II, 142), zekât alması helâl sayılmamakla beraber gönlünün kazanılmasına ihtiyaç duyulan kimseye söz konusu fondan zekât verilebileceği (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXVIII, 288; Naẓariyyetü'l-ʿaḳd, s. 20), zekât kurallarına aykırı düşmekle birlikte Hâşimoğulları'ndan kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenenlere de ilgili kalemden pay ayrılabileceği (Cezîrî, I, 623) belirtilmiştir.

Genelde zekât, özelde ise müellefe-i kulûb fonu İslâmiyet'in siyasî, dinî ve içtimaî bakımdan güvenlik ve dayanışmaya verdiği önemi yansıtması yanında dinin tebliğ ve yayılması yönündeki gayretlerin malî kaynaklarla da desteklenebileceğini göstermekte, dolayısıyla günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Küveyt'te 2-3 Aralık 1992 tarihinde yapılan Güncel Zekât Meseleleri Üçüncü Toplantısı'nda alınan karara göre müellefe-i kulûb zekâtın sekiz harcama kaleminden biri olup bu husus neshedilmemiş

muhkem bir hükümdür. Müellefe-i kulûb payının harcanmasında dinin gayesine ulaştıracak maksat ve yöntemler gözetilmeli, sarfiyat diğer zekât sınıflarına zarar vermeyecek ve ihtiyacı karşılamaya yetecek kadar olmalı, hedef kitle belirlenirken bağışların dine ve inananlara zararlı sonuçlar doğuracak alanlara aktarılmamasına titizlik gösterilmeli, amacın gerçekleşmesine en uygun, en verimli, en etkili yol ve yöntemler seçilmelidir (Ebḥâs̱ fıḳhiyye, II, 887; ayrıca bk. İSTİMÂLET).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “elf” md.; Müsned, III, 68, 73, 108, 166, 175, 176, 259, 275, 284; IV, 42; VI, 465; Buhârî, “Zekât”, 53, “Tevḥîd”, 23, “Farżü’l-ḫumus”, 19, “Meġāzî”, 56, “Enbiyâʾ”, 6; Müslim, “Zekât”, 131, 132-133, 139, 143, “Feżâʾil”, 57, 59; Şâfiî, el-Üm, II, 52, 61, 63, 64, 68, 72-73, 74, 76; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye (nşr. Muhammed Ali el-Kutub - Muhammed ed-Dâlî Balta), Beyrut 1412/1992, IV, 115-122; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut 1409/1989, s. 718-719; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 267-268; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), XIV, 312-316; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 233, 324-326; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1380/1960, s. 123; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 144-145, 149; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 132; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VI, 337-338, 339; VII, 17-21; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fi’l-fıḳhi’l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1967, I, 249-250; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, I, 325-329; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, II, 153; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 9; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 962-967; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 44-45; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 233; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XVI, 89; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 653-655, 666, 670-671; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 179-181; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 185-186, 192, 197-200, 203; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXVIII, 288-291; XXXIII, 94; a.mlf.,

Naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire 1949, s. 20; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 192-193; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, II, 611; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 105-106; Hısnî, Kifâyetü'l-aḫyâr fî ḥalli Ġāyeti'l-iḫtiṣâr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), I, 381; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, II, 179-180; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400-1401/1980-81, III, 186-189; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 259-261; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, III, 227-228; Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, Kitâbü'l-Îżâḥ (Muhammed b. Ömer en-Nefûsî'nin hâşiyesiyle birlikte), Beyrut 1391/1971, II, 113, 119; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, II, 258, 260; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 278-279; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, II, 213; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâżıra (nşr. M. Takī el-Îrevânî), Beyrut 1405/1985, XII, 175-181; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), I, 495; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ (nşr. M. Züheyr Şâvîş), [baskı yeri yok] 1415/1994, II, 141-142; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 186-187; a.mlf., es-Seylü'l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, II, 57-58; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm (nşr. Abbas el-Kūçânî), Beyrut 1377 hş., XV, 338-343; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, X, 122-123; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, X, 574-577; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü'z-zekât, Beyrut 1389/1969, II, 594-611; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa (Kahire), I, 621, 623, 624, 625; Yunus Vehbi Yavuz, İslâmda Zekât Müessesesi, İstanbul 1983, s. 399-417; Hasan Ali Görgülü, Meṣârifü'z-zekât fi'l-İslâm (yüksek lisans tezi, 1983), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, s. 179-212; Abdullah el-Cârullah, Meṣârifü'z-zekât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 63-75; Muhammed Muhammed elMedenî, Naẓarât fî ictihâdâti'l-Fârûḳ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Beyrut 1990, s. 57-66; Ömer Süleyman el-Eşkar, "Teʾlîfü'l-ḳulûb ʿale'l-İslâm bi-emvâli'ṣ-ṣadaḳāt", Ebḥâs̱ fıḳhiyye fî ḳażâya'z-zekâti'l-muʿâṣıra (nşr. M. Süleyman el-Eşkar v.dğr.), Amman 1418/1998, II, 647-696; "el-Mülḥaḳu'l-ḫâmis: Fetâvâ ve tavṣiyyâtü'n-Nedveti'ş-şâlişe li-ḳażâya'z-zekâti'l-muʿâṣırati'l-münʿaḳıde bi'l-Küveyt", a.e., II, 887; Hâlid Abdürrezzâk el-Ânî, Meṣârifü'z-zekât ve temlîkühâ fî ḍavʾi'l-kitâb ve's-sünne, Amman 1999, s. 239-268; Muhammed Biltâcî, Menhecü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb fi't-teşrîʿ, Kahire 1423/2002, s. 148-166.

Cengiz Kallek

MÜELLİHE

(المؤلّهة)

Hz. Ali'ye ulûhiyyet nisbet eden aşırı fırkaları niteleyen bir terim.

Sözlükte "ilâh saymak, ulûhiyyet nisbet etmek, ilâh kabul etmek" mânasındaki te'lîh masdarından türeyen müellihe kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe aşırı fırkalardan (Gāliyye) bir kısmını nitelemek üzere nadiren kullanılan bir terimdir. Hz. Ali'nin ilâh olduğunu, ilâhî özelliklere sahip bulunduğunu yahut Allah'ın Ali'ye hulûl ettiğini ileri süren Sebeiyye, Beyâniyye, Mansûriyye gibi fırkalar genellikle Gāliyye içinde ele alınarak kurucularının ismiyle anılır. Bu tür fırkalar ileri sürdükleri iddialara göre tasnif edildiğinde Ali'ye beşer üstü özellikler atfederek onu ilâhlık mertebesine yükseltenlerin müellihe ismiyle anılması isabetli görülebilir. Zira Gāliyye, Ali'nin ulûhiyyetini kabul edenleri belirttiği gibi teşbih, bedâ, nübüvvet ve imâmet konusundaki aşırı düşünce sahiplerini, tenâsüh ve bâtınî te'villeri benimseyenleri de ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Gāliyye müelliheden daha geniş bir kavramdır. Diğer taraftan Bağdâdî çoğunlukla Hz. Ali, bazan da imamlar hakkında aşırı görüşler ileri sürerek Allah'ın onların şahsında bedenleştiğini iddia eden ve bu suretle te'lîhe yönelen fırkaları "Hulûliyye" başlığı altında ele alır (el-Farḳ, s. 254 vd.). Buna göre de müellihe Hulûliyye'den daha kapsamlı bir terimdir.

Hz. Ali'yi ilâh sayan gruplar belirtilirken "müellihe" mânasında Aliilâhî, bazan da Aliyyullāhî gibi tabirler kullanılmaktadır. Bu nitelemelere daha çok Batı İran'da ve Irak'ın bazı bölgelerinde rastlanmakta ve eski dinlerle aşırı Şiî fırkalarından etkilenen ve Ali'yi tanrının bir zuhuru olarak kabul eden Ehl-i Hak zümresine izâfe edilmekteyse de gerçekte bu inanç onların düşüncesinde önemli bir yer tutmaz. Aynı zamanda Ehl-i Hak ile münasebeti henüz ortaya konulmamış bulunan akımlardan olup Keyhusrev-i İsfendiyâr'ın zikrettiği (XVII. asır sonu) ve muhtemelen İndus nehrinin doğduğu bölgede Ali'yi ilâh sayanlar hakkında da Aliyyullāhî nisbetinin kullanıldığı görülmektedir (Debistân-ı Meẕâhib, I, 265-267). Bunlar klasik kaynaklarda bâtınî karakter taşıdıkları için Bâtıniyye içinde de ele alınır

(meselâ bk. Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, s. 2-3). Bununla birlikte son döneme ait bazı yayınlarda (İzmirli, I, 121) Şîa tasnif edilirken Hz. Ali'yi diğer sahâbîlerden üstün görenler için "mufaddıla", onu üstün görüp diğerleri için aşağılayıcı ifadeler kullananlara "sâbbe", Ali'yi ilâh kabul edenlere "müellihe" denildiği ve bu nitelemenin örnek olarak sadece Sebeiyye için kullanıldığı görülür.

İlâhî ruhun önce Hz. Peygamber'e, ardından Hz. Ali'ye intikal ettiği iddiası ilk defa Abdullah b. Sebe'ye nisbet edilen Sebeiyye tarafından ileri sürülmüş, daha sonra ilâhî bir cüzün Ali'ye hulûl ettiğini söyleyen Beyân b. Sem'ân'ın grubu olan Beyâniyye tarafından benimsenmiş, ardından Ebü'l-Hattâb el-Esedî, Mugīre b. Saîd el-İclî ve Ebû Mansûr el-İclî gibi kimselerce sürdürülmüştür (Şehristânî, I, 174-175, 176-181). Hint dinlerindeki ilâhlığın hulûlü ve intikali düşüncesinin firavunlar devrinde Mısır'da yaygın olup oradan İslâm dünyasına geçtiği (Ebü'l-Alâ el-Maarrî, s. 457) veya eski İran'da Seneviyye'den kaynaklandığı söylenirse de (Neşvân el-Himyerî, s. 146) Allah'ın Hz. Îsâ'ya hulûl ettiğini ve Îsâ'nın beşer şeklinde bir ilâh olduğunu benimseyen Hıristiyanlık'tan geçtiği görüşü daha yaygındır. Bu düşünce, Şîa kökenli bazı aşırı fırkaların günümüzdeki uzantıları sayılabilecek gruplar içinde devam etmektedir (bk. GĀLİYYE). Mûtedil Şiî müellifleri, te'lîhe varan gālî fırkalar hakkında bilgi verirken onların bir bakıma Allah'ı inkâr ettiklerini ve gerçekte bütün dalâlet fırkalarının en zararlısı olduklarını ifade etmişlerdir (meselâ bk. İbn Bâbeveyh, s. 114).

BİBLİYOGRAFYA

Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 5-16; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 156; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 114-115; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 254-264; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-ġufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 457; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 174-175, 176-181; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü'l-ʿîn (nşr. Kemâl

Mustafa), Kahire 1367/1948, s. 146; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü Meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938, s. 2-3; Ebü'l-Firâs Şehâbeddin b. Nasr ed-Deylemî, Meṭâliʿu'ş-şümûs fî maʿrifeti'n-nüfûs (Erbaʿu resâʾil İsmâʿîliyye içinde, nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1978, s. 14-15; Mûbed Keyhüsrev-i İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 265-267; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 121; Mustafa Öz, Nizarî-İsmailî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi (doktora tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 81; a.mlf., "Gāliyye", DİA, XIII, 335; F. M. Stead, "The Ali Ilahi Sect in Persia", MW, XX/2 (1932), s. 184-189; Mirza Karam, "The Sect of the Ali Ilahis or the Ahl-i Haqq", a.e., XXIX/1 (1939), s. 73-78; V. Minorsky, "Ehl-i Hak", İA, IV, 201; Hamid Algar, "Ehl-i Hak", DİA, X, 513-515.

Mustafa Öz

MÜEN’EN

(المؤنأن)

Senedinde enne ifadesi bulunan hadis.

Arapça’da enne edatından “tef‘îl” kalıbında türetilen müen’en kelimesi “senedinde ‘enne’ edatı veya ‘enne fulânen kāle’ edâ sîgası kullanılarak nakledilen hadis” demektir. Bazan böyle bir rivayetin sadece senedine de müen’en denilmekte, kelime müennen (müen’ene) şeklinde de telaffuz edilmektedir. I. (VII.) yüzyıldan itibaren hadis râvilerinin nakilde bulunurken sıkça kullandıkları enne lafzı genelde “ahberenâ fülânün enne fülânen kāle” şeklinde kullanılmakla birlikte bazan “ahberenâ fülânün enne fülânen ahberahû” ve “ahberenâ fülânün enne fülânen haddesehû” gibi cümleler halinde de görülmektedir.

Bir hadisi enne lafzıyla rivayet eden râvinin, o hadisi hocasından muteber bir yolla alıp almadığı konusunda ihtilâf edilmiş ve bu hususta iki görüş ortaya çıkmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Berdîcî’nin de aralarında bulunduğu muhaddislere göre en-ne sîgasıyla nakledilen rivayetler, başka bir tarikten semâ yoluyla nakledildiği ortaya çıkmadıkça muttasıl sayılmaz, bunlar münkatı‘ hükmündedir. Mâlik b. Enes ve İbn Abdülber enNemerî tarafından ileri sürülen ve cumhur tarafından da benimsenen diğer görüşe göre ise hocasından enne lafzı ile nakilde bulunan râvinin hocasıyla görüştüğünün ve tedlîs yapmadığının bilinmesi şartıyla rivayeti muttasıl sayılır ve o rivayeti muteber hadis tahammül yollarından biriyle aldığı kabul edilir (İbnü’s-Salâh, s. 62-63). İbn Abdülber rivayetlerde harflerden ve lafızlardan çok râvi ile şeyhi arasındaki mülâkat, mücâlese, müşâhede ve semâa bakılması gerektiğini söylemekte, rivayette mutlaka semâı aramanın gereksiz olduğunu, zira sahâbîye kadar uzanan senedde sahâbînin kullandığı “an, kāle, semi‘tü, enne” gibi lafızların zaten ittisâle işaret ettiğini ve bu konuda icmâ bulunduğunu bildirmektedir (Süyûtî, I, 217). Ancak enne edatını bir edâ sîgası olarak inceleyen Zeynüddin el-Irâkī birinci görüş sahiplerinin büsbütün haksız olmadığı sonucuna varmıştır. Ona göre en-ne ile rivayet edilen hadis yerine göre muttasıl, mürsel veya münkatı‘ olabilir.

Böyle bir hadis eğer Hz. Peygamber ile sahâbîler arasında geçen bir olayı naklediyorsa, râvi de bu olayın meydana geldiği zamanda yaşamış bir sahâbî ise hadiseyi gördüğü

bilinmese bile rivayeti muttasıl kabul edilir; olayın meydana geldiği zamana yetişmemişse rivayeti mürsel sayılır; sahâbînin mürseli de makbuldür. Eğer râvi tâbiî ise rivayeti münkatıʻ olur. Tâbiî de sahâbîden onun gördüğü ve yetiştiği bir olayı rivayet eder ya da görmediği ve zamanına yetişmediği olayı "enne fülânen kāle (merre, raâ)" şeklinde bir senedle sahâbîye mal ederek naklederse hadis yine muttasıl, aksi takdirde münkatıʻdır (et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, s. 85-86). İlk dönem muhaddislerinin bu konuda temkinli hareket etmelerine karşılık daha sonra gelenler meseleyi farklı şekilde değerlendirmiştir. Süyûtî, Mağrib âlimlerinin enneyi hem semâda hem icâzette, Şark âlimlerinin ise sadece icâzet yoluyla alınan hadislerin rivayetinde kullandıklarını belirtmektedir (Tedrîbü'r-râvî, I, 219). Müen'en hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen ve zayıf olarak nitelenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 446-447; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 62-64; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 87-88; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 74-77; a.mlf., et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 84-86; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 217-219; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 306-307; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 222-224; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 197-202; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 153-156; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 259-261; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 77, 257-258.

Mehmet Efendioğlu

MÜERRİC es-SEDÛSÎ

(مؤرّخ السّدوسي)

Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî el-Basrî en-Nahvî (ö. 195/810-11)

Arap dili ve ensâb âlimi.

II. (VIII.) yüzyılın başlarında doğdu. Soyu Benî Sedûs b. Şeybân'a ulaşır. Sık sık çöle giderek fasih bedevîlerden nâdir ve garîb lugatlar, dil, şiir, emsal ve edebiyatla ilgili malzeme topladı. Daha sonra yerleştiği Basra'da Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Hârûn b. Mûsâ en-Nahvî ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den nâdir kelimeler, nahiv, kıyas, ta'lîl, şiir ve edebiyata dair dersler aldı. Lugat ve nahivde Sîbeveyhi ve Nadr b. Şümeyl ile birlikte Halîl b. Ahmed'in en güvenilir üç öğrencisinden biri oldu (Kemâleddin el-Enbârî, s. 105). Ebû Amr b. Alâ ve Şu'be b. Haccâc'dan hadis rivayet etti. Nadr b. Şümeyl, İbn Sellâm el-Cumahî, Ahmed b. Muhammed el-Yezîdî, Ahmed b. Hâlid ez-Zühelî, Ali b. Dâvûd es-Safedî ve Muhammed b. Mübeccel kendisinden okuyan ve rivayette bulunan öğrencilerindendir. Halife olmadan önce Me'mûn'la görüşmüş, onunla Horasan'a gitmiş, Merv ve Nîşâbur'da ikamet etmiş, Muhammed b. Mübeccel, Ali b. Hasan ez-Zühelî gibi Nîşâbur meşâyihi kendisinden ders okumuştur (İbnü'l-Kıftî, III, 330). Bir rivayete göre Cürcân'da da bir süre kalmış, buranın âlimleri kendisinden rivayette bulunmuştur. İsmâil b. Yahyâ el-Yezîdî'nin Kitâbü'l-Envâʾını, ayrıca Mervliler'in Ġarîbü'l-Ḳurʾân'ını kendisinden okuyup rivayet ettiği belirtilir. Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâsetü'l-kübrâ'sında yer alan iki beytine bakılarak iyi bir şair olduğuna hükmedilirse de kaynaklarda başka şiirlerine rastlanmamıştır.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Ems̱âl. Arap atasözlerine dair Mufaddal ed-Dabbî'nin kitabından sonra zamanımıza ulaşan ikinci eserdir. Dabbî kitabında Arap atasözlerinin ortaya çıkmasına sebep olan hikâye, haber ve olaylara ağırlık vermiş olmasına karşılık Müerric'in eserinde yoğun bir şekilde lugavî açıklamalar görülür. Ayrıca diğer kaynaklarda nâdir rastlanan türden kadîm

Arap şiirinden bol miktarda örnek zikredilmiş, ancak bunların çoğunun şairi belirtilmemiştir. Eserde herhangi bir tertip ve tasnife tâbi tutulmadan 104 atasözü ve deyim açıklanmıştır. Kitap Ahmed Muhammed ed-Dubeyb (Riyad 1390/1970) ve Ramazan Abdüttevvâb (Kahire 1391/1971; Beyrut 1983) tarafından yayımlanmış, son neşirde bazı yazmalara ve kaynaklara dayanılarak esere on üç mesel ve deyim ilâve edilmiştir. 2. Kitâbü Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş. Araplar'ın soy bilimine dair günümüze ulaştığı bilinen ilk eser olup Kureyş kabilesinin soy şeceresinden önemli görülenler söz konusu edilmiştir. Diğer ensâb eserlerinden farklı olarak isimlerle ilgili biyografiler zikredilmiştir. Bazı biyografiler geniş tutulmuş, biyografi sahipleriyle ilgili kıssa ve habere yer verilmiş, şiirlerinden örnekler yazılmıştır. Açık ve mantıkî bir tasnifin görüldüğü eserde müellifin yetkin bir lugat ve nahiv âlimi olması sebebiyle bazı isimlerin okunuşunun belirlenmesinde özgün görüşlere rastlanmaktadır. Eser Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kemâliyye fi'l-ensâb içinde (Tâif, ts.), ayrıca Selâhaddin el-Müneccid tarafından (Kahire 1380/1960; Beyrut 1396/1976) yayımlanmıştır. Müerric es-Sedûsî'ye nisbet edilen diğer eserler şunlardır: Ensâbü Şeybân, Kitâbü'l-Envâʾ, Cemâhîrü'l-ḳabâʾil, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Meʿânî, Meʿâni'l-Ḳurʾân.

BİBLİYOGRAFYA

Müerric es-Sedûsî, el-Ems̱âl (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1983, neşredenin girişi, s. 5-27; a.mlf., Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1396/1976, neşredenin girişi, s. 5-9; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 109; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 64; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 75; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 53-54; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 258-259; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 105, 130-132; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 197-198; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 327-330; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 304-307; Brockelmann, GAL, I, 100-101; Suppl., I, 160.

İbrahim Sarmış

MÜEVVEL

(المؤوّل)

Zannî delile dayanılarak mânalarından biri tercih edilen müşterek lafız anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “çevirmek; dönmek” anlamlarındaki evl kökünün “tef‘îl” kalıbından (te’vîl) türetilen müevvel kelimesi “kendisine dönülen, sonunda varılacak olan nokta” demektir. Fıkıh usulü terimi olarak zannî delile dayanılıp muhtemel mânalarından birinin diğer(ler)inden üstün olduğu kabul edilen müşterek lafzı ifade eder. Müşterek ise her biri ayrı vaz‘ ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafızdır; “göz, su pınarı, casus, altın” anlamlarındaki “ayn” kelimesi böyledir (iştirakin sebepleri hakkında bk. MÜŞTEREK). Meselâ boşanmış kadınların yeni bir evlilik yapabilmek için beklemeleri gereken süreyi (iddet) düzenleyen âyette (el-Bakara 2/228) geçen “kurû’” kelimesi “hayız dönemi” ve “temizlik dönemi” mânalarında müşterek bir lafızdır; bu mânalardan hangisine yorulursa o mâna üzerine te’vil edilmiş olur. Karısını üçüncü defa boşayan erkeğin, kadın başka bir erkekle nikâhlanıp ondan boşanmadıkça onunla tekrar evlenmesinin helâl olmayacağını bildiren âyette geçen (el-Bakara 2/230) “nikâh” lafzı Arapça’da

hem “evlilik akdi” hem “cinsî münasebet” mânasına gelen müşterek bir lafızdır; burada cinsî münasebet mânasına yorularak bu anlamda müevvel hale gel-miştir (Bilmen, I, 74). Te’vil kelimesi de fikrî çaba ve çıkarımlar neticesinde bir lafızdan kastedilen mânaya ulaşma noktasında müevvelle birleşmekle beraber kapsam bakımından ondan farklı bir terimdir (bk. TE’VİL).

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcüleri lafızları vaz‘ olundukları mânalar bakımından hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört kısma ayırırken (Taḳvîmü’l-edille, s. 94; el-Uṣûl, I, 124; Kenzü’l-vüṣûl, I, 26, 28) Sadrüşşerîa müevvelin vaz‘ itibariyle değil müctehidin re’y ve ictihadıyla belirli bir mâna ifade ettiğini, dolayısıyla müşterek lafız içerisinde ele

alınması gerektiğini söylemiş ve onun yerine, vaz‘ bakımından müstakil olup diğer delâlet derecelerine girmesinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü cem‘-i münekkeri koymuştur (et-Tavżîḥ, I, 32-33; ayrıca bk. Molla Hüsrev, I, 116-121). Bazı usul kitaplarında ise lafızlar vaz‘ olundukları mâna bakımından hâs, âm ve müşterek diye üç kısımda incelenmiş; müevvel müştereke, cem‘-i münekker de âmma veya âmda istiğrakı şart koşanlara göre hâssa dahil edilmiştir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 127; Sadrüşşerîa, I, 32; Molla Hüsrev, I, 118).

Müevvel tanımları “müşterek lafzın muhtemel mânalarından birinin belirli hale gelmesi” noktasında birleşmekle beraber bazılarında bunun “ictihad ve baskın kanaat” (Debûsî, s. 95; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 127), bazılarında “kati olmayan delil” (Alâeddin es-Semerkandî, s. 348; Abdülazîz el-Buhârî, I, 44) yoluyla gerçekleştiği ifade edilir. Ayrıca Debûsî müşterekin muhtemel mânalarından birini tercihe götüren delilleri katî ve zannî şeklinde değil ictihadî ve semâî (naklî) şeklinde tasnif etmiş ve mânalarından biri semâ yoluyla belirginleşen müşterekin müfesser adını alacağını söylemiştir. Ona göre müşterek lafız anlamlarından biri semâ yoluyla belirli hale gelince müfessere dönüşür; bu anlamın re’y yoluyla belirlenmesi -fıkıh usulü terimiyle- “tefsir” niteliğinde olmayıp bir keşiften ibarettir. Bu da lafzın hakiki mânasının tesbiti değil sadece müşterek lafzın birbirine eşit derecedeki muhtemel mânalarından birinin tercihi, böylece aralarındaki müşterekliğin re’y ve ictihad yoluyla ortadan kaldırılması demektir. Öte yandan bazı usulcüler kapalılığı re’y ile giderilen hafî, müşkil ve mücmel lafız için de müevvel tabirini kullanırlar (Debûsî, s. 95, 168; son ikisi için bk. Alâeddin es-Semerkandî, s. 348; müevvel tanımının tahlili için ayrıca bk. et-Taʿrîfât, “Müʾevvel” md.).

Hanefî usul eserlerinde müevvelin hükmü açıklanırken hata ve sehiv ihtimali bulunmakla beraber buna göre amel etmenin gerekli olduğu, ancak müşterek lafzın mânalarından biri tercih edildiğinde diğer mânalarına delâlet ihtimali tamamen ortadan kalkmayacağı için şer‘î bir konuda müevvel mânayı inkâr eden kimsenin küfürle itham edilemeyeceği belirtilir. Bu arada müevvelin hükmünün bir yönden zâhirin hükmü gibi olduğuna, ancak zâhirin bizâtihi ilim, müevvelin ise haber-i vâhid gibi gālib-i re’y (zan) ifade ettiğine dikkat çekilir (Debûsî, s. 104; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 163). Debûsî müevveli de haber-i vâhid ve kıyas gibi ilim ifade etmeyen,

fakat amelde esas alınan ve uygulamada kolaylık sağlamasına binaen "mücevviz hüccet" olarak anılan deliller arasında sayar; hata ihtimali taşımasına ve Kur'an'da, "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme" (el-İsrâ 17/36) buyrulmasına rağmen müevvele nasıl hüccet denebildiği yönünde gelebilecek itirazları cevaplandırır (Taḳvîmü'l-edille, s. 168-169).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "evl" md.; et-Taʿrîfât, "Müʾevvel" md.; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94-95, 104, 168-169; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 26, 28, 38; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 124-127, 163; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322, I, 384-402; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 339, 348; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, III, 49-50; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, I, 204; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, I, 42-44; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, I, 32; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 32-33; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1292, s. 96; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl (İzmîrî, Ḥâşiye içinde), İstanbul 1309, I, 116-121; Bihârî, Müsellemü'ṣ-ṣübût (Fevâtiḥu'r-raḥamût ile Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, II, 22-32; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 19, 176-177; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 165-167; Bilmen, Kamus2, I, 20-21, 74-75; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 205-206; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 307, 320-325, 341-342; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 74-79; M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", İA, XII/1, s. 215-217.

Ferhat Koca

MÜEYYED AY-ABA

(ö. 569/1174)

Büyük Selçuklu emîrlerinden.

Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer'in emîrlerinden olan Müeyyed Ay-aba'nın (apa) gerçek adı ve hangi Türk kavminden olduğu bilinmemektedir. Belh Valisi Kamaç'ın Oğuzlar tarafından öldürülmesinin ardından Sultan Sencer'i Oğuzlar üzerine yürümeye tahrik edenlerden biri olduğu kaydedilmektedir. Sultan Sencer'in Oğuz seferinde yenilip esir düşmesinden (Cemâziyelevvel 548 / Ağustos 1153) sonra Müeyyed Ay-aba da diğer birçok Selçuklu emîri gibi Nîşâbur taraflarına çekildi. Oğuzlar'ın Merv'e girip şehri yağmaladıkları bu dönemde emîrler Sencer'in yeğeni Süleyman Şah b. Muhammed Tapar'ı Nîşâbur'da Selçuklu tahtına çıkardılar ve onu Merv'e yürümeye teşvik ettiler; amaçları Sencer'i kurtarmaktı. Ancak askerleri Oğuzlar'ı karşılarında görünce kaçtılar. Müeyyed Ay-aba ve diğer emîrler ilk teşebbüsün ardından Karahanlı Muhammed Han'ın oğlu ve Sencer'in yeğeni Mahmud'u hükümdar ilân ettiler. Mahmud Han, Süleyman Şah gibi zayıf bir şahsiyet olduğu için iktidar Müeyyed Ay-aba'nın eline geçti. Bir rivayete göre Müeyyed Ay-aba'nın, Oğuzlar Belh önlerinde iken Sultan Sencer'i korumakla görevli nöbetçileri iktâlar vaad ederek kandırıp sultanı kaçırdığı, diğer rivayete göre ise Sencer'in kaçmayı başararak Tirmiz'e ulaştığı, bunu duyan Müeyyed Ay-aba'nın Nîşâbur'dan onun yanına geldiği kaydedilmektedir (551/1156).

Müeyyed Ay-aba, Sultan Sencer'in kurtuluşuyla ölümü arasında geçen yedi aylık sürede (Ekim-Kasım 1156 - Nisan 1157) Nîşâbur'u vali olarak idare etti. Sultan Sencer'in emîrlerinden birçoğu Ay-aba'nın yükselmesini çekemeyip ona karşı cephe aldı. Bunlardan biri olan ve emrinde 10.000 atlı bulunan İnak (Îtâh / Eytâh) Müeyyed Ay-aba'ya yenilip Mâzenderan melikine sığındı. Daha sonra onun yardımıyla kalabalık bir kuvvet toplayarak Müeyyed Ay-aba'nın karşısına çıktıysa da yine bozguna uğradı (Safer 553 / Mart 1158). Aynı yıl Herat'ı ele geçirmiş olan Emîr Sungur el-Azîzî'nin Mahmud Han'ı metbû tanımaması üzerine Müeyyed Ay-aba

Herat'a yürüyüp Türkler'in yardımıyla şehre hâkim oldu. Oğuzlar'la mücadelesini sürdüren ve onları yenip Merv'e giren Müeyyed Ay-aba ganimetle Serahs'a döndü. Bu başarı üzerine Mahmud Han ve Müeyyed Ay-aba, Oğuzlar'ı tamamen kontrol altına almaya karar

verdiler. Ancak üç gün boyunca devam eden savaş sonunda yenilgiye uğradılar.

Bu dönemde Müeyyed'in Mahmud Han ile arası açıldı ve Horasan'a gidip Habûşân'da bir hisara yerleşti. Bunu haber alan Oğuzlar'ın kaleyi kuşatmaları üzerine Nîşâbur'a kaçtı. Burada etrafına toplanan askerlerle tekrar eski kuvvetini kazanmaya başladı. Bu sırada Mahmud Han ile Oğuzlar'ın Nîşâbur'a yaklaştıklarını öğrenince Kuhistan eyaletindeki Havâf'a gitti. Onun Nîşâbur'dan ayrılmasının ardından Şâfiîler'le Alevîler birbirleriyle kanlı bir mücadeleye giriştiler. Alevîler'in nakîbinin Nîşâbur'a hâkim olması üzerine Şâfiîler'in reisi Müeyyed el-Muvaffakī, Müeyyed Ay-aba'nın yanına giderek Alevîler'den şikâyette bulundu. Bunun üzerine Ay-aba Nîşâbur'u kuşattı ve ele geçirdi. Bu dönemde Müeyyed Ay-aba'nın kuvveti ve geliri arttı. Beyhak yöresindeki Hüsrevcird Kalesi'ni aldıktan sonra (25 Cemâziyelevvel 555 / 2 Haziran 1160) Herat'a yürüdüyse de başarılı olamadı. Buna karşılık Kuhistan eyaletindeki Kündür şehrini ele geçirdi.

Bu olayın ardından Mahmud Han, Müeyyed Ay-aba'yı Nîşâbur ve Tûs şehirleriyle yörelerinin emirliğine tayin etti (555/1160). Halk bu tayini Mahmud Han, Oğuzlar ve Ay-aba arasında barış yapıldığının işareti sayarak sevindi. Nîşâbur'da halk arasında mezhep ayrılığından kaynaklanan derin bir düşmanlık vardı. Tarafların yağmacılık yapmasını yasaklayan Ay-aba emirlerine aldırış edilmemesi üzerine Nîşâbur'un ileri gelenlerinden bazılarını hapsetti (Rebîülâhir 556 / Nisan 1161). Aynı yıl Oğuzlar Mahmud Han'la birlikte Nîşâbur'a yürüdüler. Ay-aba Nîşâbur yakınlarında Şâdiyâh'ta kuşatıldı. İki taraf arasındaki çarpışmalar 556 Şâbanının sonuna (Ağustos 1161) kadar sürdü.

Müeyyed Ay-aba, Alevîler'in elinde bulunan Nîşâbur yakınlarındaki Şâristan'ı kuşattı. 557 Şâbanına (Temmuz 1162) kadar devam eden kuşatmanın sonunda Şâristan'ı zaptetti. Aynı yılın ramazanında (Ağustos

1162) Mahmud Han’ı tutuklayıp gözlerine mil çektirti ve servetine el koydu. Nîşâbur’da ve hâkim olduğu diğer yerlerde onun adına hutbe okunmasına son verdi. Melik unvanını alarak hutbede önce kendi adını ve ardından Abbâsî halifesinin adını okutmaya başladı. Ertesi yıl Horasan’ın batısındaki Bistâm ve Dâmegān (Damgan) şehirlerinin bulunduğu Kūmis eyaletini ülkesine kattı. Bunun üzerine Irak Selçuklu Hükümdarı Arslan Şah b. Tuğrul elbise ve hil‘atlar, sancaklar ve güzel armağanlar göndererek onu Horasan hâkimliğine tayin etti ve hutbeyi kendi adına okutmasını istedi. Nîşâbur, Tûs, Kūmis yörelerinden başka Tûs’un kuzeyindeki bazı yerler ve güneyindeki Kuhistan eyaletinde bazı yöreler de Müeyyed’in hâkimiyeti altında bulunuyordu.

559 (1164) yılında Müeyyed Ay-aba’nın Kūmis’e vali tayin ettiği Emîr Deniz, Mâzenderan melikinin kumandanı Sâbikuddin el-Kazvînî’nin baskınına uğrayarak yenildi ve Kūmis Mâzenderanlılar’ın idaresine geçti. Ertesi yıl Ay-aba’nın Nesâ’yı eline geçirmek için gönderdiği kuvvetler Hârizmşah İlarslan’ın yolladığı ordunun yaklaşması üzerine muhasarayı kaldırıp Nîşâbur’a döndü.

Hârizmşah İlarslan, Emîr İnak’a ait Dihistan’ı da ülkesine katınca İnak aralarında husumet bulunmasına rağmen Müeyyed Ay-aba’dan yardım istedi. Ay-aba’nın gönderdiği kuvvetler İnak’ı ve sahip olduğu Cürcân’ı Mâzenderan melikinin hücumuna karşı korudu. Aynı yıl Oğuzlar Herat hâkiminin ölümünün ardından şehri kuşattılar. Bunun üzerine Ay-aba Herat’a Emîr Deniz kumandasında bir ordu gönderdi. Oğuzlar kuşatmadan vazgeçip Merv’e gitmek üzere Herat’tan ayrıldılar.

10 Muharrem 561’de (16 Kasım 1165) Sebzevâr’ı muhasara eden Ay-aba bazı rehineler aldıktan sonra Nîşâbur’a döndü. Ertesi yıl Şemseddin İldeniz’e elçi göndererek Hârizmşah İlarslan’ın Nîşâbur’u almak istediğini, ardından Irak’a (Acem) geleceğini, İlarslan harekete geçtiği takdirde ona birlikte karşı koymalarını teklif etti. İldeniz, İlarslan’a elçi gönderip onu bu fikirden vazgeçirmeye çalıştıysa da Nîşâbur’u iki ay boyunca kuşatan İlarslan, İldeniz’in Irak askeriyle Bistâm’a geldiğini duyunca Hârizm’e döndü. Bu sırada Ay-aba, Kadı Fahreddin’i İlarslan’a göndererek kendisine itaati farz bildiğini, adına hutbe okutacağını, sikke kestireceğini ve memleketi onun vereceği emre göre idare edeceğini bildirdi. Bundan

memnun kalan İlarslan, Ay-aba'ya değerli armağanlar gönderdi. 565 (1169-70) yılında ağabeyi Arslan Şah'a karşı saltanat mücadelesini kaybeden Kirman Selçukluları hânedanından Behram Şah, Müeyyed Ay-aba'dan yardım istemek üzere Nîşâbur'a geldi ve onun verdiği askerlerle Arslan Şah'ı yenip Kirman tahtına oturdu.

Hârizmşah İlarslan'ın vefatı üzerine (567/1172) yerine küçük oğlu Sultan Şah geçti. Bu durumu kabul etmeyen büyük oğlu Alâeddin Tekiş, Karahıtaylar'dan aldığı yardımcı kuvvetlerle Hârizm'e geldi. Bir direnme göstermeden annesiyle birlikte Müeyyed Ay-aba'ya sığınan Sultan Şah, Alâeddin Tekiş'e karşı kendilerine yardım ettiği takdirde Hârizm'in gelirinden önemli bir kısmının kendisine bırakılacağı vaadinde bulundu. Askerini toplayarak harekete geçen Ay-aba, Alâeddin Tekiş'le giriştiği mücadelede yenilgiye uğradı. Esir alınıp Alâeddin Tekiş'in huzuruna götürüldü ve orada öldürüldü (9 Zilhicce 569 / 11 Temmuz 1174). Nîşâbur'da Oğuzlar gibi kuvvetli bir düşman karşısında ve rakip emîrler arasında bir beylik kuran Müeyyed Ay-aba muktedir bir kumandan ve dirayetli bir idareciydi. Ali b. Zeyd el-Beyhakī (İbn Funduk) Târîḫ-i Beyhaḳ adlı eserini ona ithaf etmiştir.

Ay-aba'nın ölümünden sonra yerine oğlu Doğan Şah geçti. Babasının uğruna hayatını kaybettiği Sultan Şah, Doğan Şah'ı yenerek Serahs şehrini elinden aldı (576/1180-81), daha sonra da ona ait olan Tûs şehrini zaptetti. Doğan Şah Muharrem 582'de (Nisan 1186) vefat edince yerine oğlu Sencer Şah hükümdar oldu. Ancak Sencer Şah çocuk yaşta olduğundan beyliğin yönetimi zalim bir emîr olan atabeyi Mengli Tegin'in eline geçti. Hârizmşah Alâeddin Tekiş birkaç ay sonra Nîşâbur'u kuşattı. Halk ertesi yıl aman dileyerek şehri Tekiş'e teslim etti, Müeyyed Ay-aba'nın kurduğu beylik de böylece sona erdi (583/1187). Alâeddin Tekiş, Sencer Şah'ı Hârizm'e götürdü ve kendisine sıcak bir ilgi gösterdi. Sencer Şah'ın annesiyle evlendi, kızını da Sencer Şah'a verdi. Bir süre sonra Nîşâbur'a dönmek için girişimlerde bulunması üzerine gözüne mil çekilen Sencer Şah, Alâeddin Tekiş'in sarayında vefat etti (596/1199-1200).

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 284; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 180, 181, 182, 183, 357, 472; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 124, 162-164, 196; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 179, 183, 223-227, 230-233, 236, 259-262, 271-274, 277, 282, 283, 292, 293, 312, 315, 320, 358, 377, 379-383, 384, 410; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 254; Atâ Melik el-Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 258, 259, 260; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 95, 100, 101, 105; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 452-453, 485, 487; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1353 hş., II, 634; Gaffarî, Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 131-132; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954, II, bk. İndeks; Safâ, Edebiyyât, II, 15 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 64, 69, 70, 77-79, 85-86, 106, 109, 119, 221; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 357-358, 360, 362, 559.

Faruk Sümer

MÜEYYED-BİLLÂH, Ahmed b. Hüseyin

(المؤيّد بالله أحمد بن الحسين)

Ebü'l-Hüseyn el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (ö. 411/1021)

Gîlân ve Deylem'de siyasî mücadelelerde bulunan Zeydî imamı.

333 (944) yılında Âmül'de doğdu. Babası Zeyd b. Zeynelâbidîn'in neslinden Hüseyin b. Hârûn'dur. Âmül'deki öğreniminden sonra Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim'den Zeydî fıkhını ve Bağdat Mu'tezilesi kelâmını öğrendi. Ebü'l-Hüseyin Ali b. İsmâil b. İdrîs'ten de Hanefî fıkhını tahsil etti. Aynı hocadan Nâsır-Lilhak diye anılan Hasan el-Utrûş'un naklettiği hadislerin rivayet icâzetini aldı. Ayrıca Ebû Abdullah el-Basrî'den aklî ilimleri öğrendi ve döneminin ileri gelen diğer âlimlerinden de faydalandı (Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, s. 262-265). Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd'ın meclislerindeki ilmî münazaralarda rakiplerine galip gelince vezirin takdirine mazhar oldu. İlmî çalışmaları ve tedrîs faaliyetleri yanında zühd ve takvâsıyla da çevresindekilerin saygısını kazandı.

Ahmed b. Hüseyin, Zeydiyye'nin, "İmam olacak kimsenin imâmetini ortaya koyması ve zalimlerle mücadele etmesi şarttır" şeklinde ifade edilen prensibi çerçevesinde mensuplarından biat aldı. İlk defa Sâhib b. Abbâd devrinde isyana kalkıştıysa da (380/990) başarılı olamadı. Deylem'deki ikinci isyanda Müeyyed-Billâh lakabıyla anılmaya başladı ve bölge ahalisinin çoğu kendisine biat etti. Bu hareket esnasında Gîlân sınırında bir süre kalıp kuvvetlerini düzene soktu. Büveyhîler'e bağlı olan Şevezil'i mağlûp ederek Hevsem'i ele geçirdi ve bir yıl süreyle buraya hâkim oldu. Ertesi yıl yapılan savaşta Şevezil kuvvetlerine esir düştü, hasmının askerî harcamalarını karşılamak şartıyla esaretten kurtuldu. Rey'de bir süre kaldıktan sonra Âmül'e gidip yerleşmeyi düşündü, ancak Gîlânlı ve Deylemli mensuplarının daveti üzerine Deylem'e geçti. Hazırladığı güçlü

bir ordu ile Hevsem’in yeni hâkimi Ebû Zeyd es-Sâirî’yi mağlûp etti. Burada kaldığı iki yıl içinde Ebû Zeyd onun hâkimiyetini tanıdıysa da ardından ortaya çıkan ihtilâflar neticesinde güçlenip rakibini mağlûp etti ve Müeyyed tekrar Rey’e gitmek mecburiyetinde kaldı. Bu sırada Ebû Zeyd ile Ebü’l-Fazl en-Nâsırî arasındaki mücadele sonunda Hevsem’in Ebü’l-Fazl’ın hâkimiyetine geçmesine karşı çıkan Sâirîler, intikam almak maksadıyla Müeyyed’i desteklemeye karar verip kendisini Deylem’e davet ettiler. Deylem’e gitmek üzere yola çıkan Müeyyed, Rûyân’a ulaşınca buranın hâkimi Ebû Ca‘fer ile Taberistan’da bulunan Ziyârîler’e karşı mücadele etmek konusunda anlaştı. Rûyân’daki Varfûye Kalesi, Ziyârî Kābûs b. Veşmgîr’e karşı hazırlık merkezi olmak üzere Müeyyed’e teslim edildi. İki yıl süren hazırlık devresinden sonra Hevsem emîriyle birlikte çevredeki bütün emîrler Müeyyed’in kumandasında Kābûs’a karşı sefere çıktı. 400 (1010) yılında müttefikleriyle sahilden Taberistan’a yürüyen Müeyyed-Billâh, Ehlem’de Ebû Ca‘fer Muhammed kumandasındaki Ziyârî kuvvetlerini yenip ilerlemeye devam etti. Ancak Âmül’e yaklaştığında Ziyârî ordusuyla yaptığı savaşta kesin bir yenilgiye uğradı, ordusu dağıldı, kendisi de Deylem’e dönmek zorunda kaldı.

403 (1012) yılında Kābûs’un ölümü üzerine Şiîliğe ilgi duyan oğlu Menûçihr, Müeyyed ile barış anlaşması yaptı. Bir müddet sonra Rûyân halkının kendilerine zulmedildiğine dair ısrarlı şikâyetleri karşısında anlaşmayı bozan Müeyyed, Rûyân’a yürüdüyse de Menûçihr kuvvetlerine mağlûp oldu. Bu sırada Âmül’e gelen Ebü’l-Kāsım el-Büstî, Hz. Ebû Bekir’le Hz. Ali’yi mukayese edip Ebû Bekir’in kırk yıl şirkle iç içe yaşadığını, Ali’nin ise hiçbir zaman şirke düşmediğini iddia edince galeyana gelen halk bazı Şiîler’in evlerini, mescidleri ve başta Hasan el-Utrûş’un türbesi olmak üzere bir kısım mezarları tahrip etti. Müeyyed’e başvuran Şiîler bu duruma müdahale etmesini istedilerse de güçsüzlüğü sebebiyle kendisi böyle bir teşebbüste bulunamadığı gibi Rey’deki Şiîler’i mücadeleye teşvik etmesi de sonuç vermedi. Ömrünün son dönemini Lencâ’da geçiren Müeyyed 9 Zilhicce 411 (26 Mart 1021) tarihinde (Cüşemî’ye göre 421/1030’da) vefat etti ve burada defnedildi.

Eserleri. 1. İs̱bâtü nübüvveti’n-nebî (nşr. Halîl Ahmed İbrâhim, Kahire 1399/1979). 2. Kitâbü’l-İfâde. Fıkıhla ilgili olan eser bazı ilâvelerle birlikte çağdaşı Ebü’l-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Hevsemî tarafından derlenmiştir.

Esere İmâdüddin Ebû Mudâr Şüreyh b. Müeyyed bir şerh yazmış, bu şerh Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed tarafından el-Cevâhir ve’d-dürer adıyla ihtisar edilmiştir (şerh ve muhtasarıyla birlikte eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 570-571). 3. et-Tecrîd. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in fıkhî görüşlerini ihtiva etmektedir. 4. Şerḥu’t-Tecrîd. Kendi eseri üzerine yaptığı geniş bir şerhtir. 5. el-Emâlî. Muhtelif kelâm ve fıkıh konularıyla ilgili olarak değişik zamanlarda yazdırdığı açıklamalardan meydana gelmiştir. 6. Siyâsetü’l-mürîdîn. 7. Kitâbü’d-Daʿve (günümüze ulaşan eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 317-318; Sezgin, I, 570-571).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu’l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 376; a.mlf., Nüḫab min Kitâbi Cilâʾi’l-ebṣâr (nşr. W. Madelung, Aḫbâru eʾimmeti’z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 123-125; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, Kitabü’l-Ḥadâʾiḳı’l-verdiyye (a.e. içinde), s. 261-292; Muhammed Yûsuf el-Hacûrî, Ravżatü’l-aḫbâr (a.e. içinde), s. 353-354; Brockelmann, GAL, I, 186; Suppl., I, 317-318; Sezgin, GAS, I, 570-571; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 590; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydileri (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 146-150.

Mustafa Öz

MÜEYYED-BİLLÂH, Muhammed b. Kāsım

(المؤيّد بالله محمّد بن القاسم)

el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed b. Alî b. er-Reşîd (ö. 1054/1644)

Yemen Zeydî imamlarından.

990'da (1582) doğdu. Yemen'de Zeydî imâmetini kuran Hâdî-İlelhak neslinden Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed'in oğludur. Genç yaşta babasının Osmanlı kuvvetleriyle yaptığı mücadeleye katıldı. Şehâre Kalesi'nde on beş ay süreyle kuşatma altında kaldıktan sonra gizlice ayrılıp Berat dağlarına kaçan babası onu vekil olarak kalede bıraktı. Durumun kötüye gittiğini görünce kendisinin ve silâhlı mensuplarının kaleden çıkmaları ve saldırıya uğramamaları kaydıyla Osmanlı güçleriyle anlaşma imzaladı (Muharrem 1011 / Temmuz 1602). Babasının 12 Rebîülevvel 1029'da (16 Şubat 1620) vefatı üzerine toplanan Zeydiyye mezhebi ileri gelenlerince imâmete uygun bulundu. Böylece Müeyyed-Billâh unvanıyla Zeydî imamı oldu.

Onun imâmetinin ilk devresi, daha önce babasıyla Osmanlı Valisi Mehmed Paşa arasında Cemâziyelevvel 1028 (Nisan-Mayıs 1619) tarihinde imzalanan antlaşmaya uygun olarak nisbî bir sükûn ve istikrar içinde geçti. 1035 Ramazanında (Haziran 1626) imamın önde gelen adamlarından birinin San'a'da halkı tahrik ettiği

gerekçesiyle Osmanlı Valisi Haydar Paşa tarafından idam edilmesi üzerine aradaki anlaşma bozuldu. 1036 Muharreminde (Ekim 1626) Osmanlı kuvvetleriyle Müeyyed-Billâh mensupları arasında savaş tekrar başladı. Müeyyed-Billâh kardeşleri Ahmed, Hasan ve Hüseyin'i üç ayrı ordunun başında Yemen'in Osmanlılar'ın elinde kalan kuzey bölgelerine sevketti. Bu güçler, civardaki kabilelerden destek alarak birkaç ay içinde

Osmanlılar'ın elinde bulunan Amrân ve Sülâ ile müttefikleri Âlü Şemseddin b. İmâm Şerefeddin'in hâkimiyetindeki Kevkebân ve Tavîle dışında bütün bölgeleri zaptettiler. Bir süre sonra Haydar Paşa'yı destekleyen Kevkebân Emîri Abdürrab b. Ali de Müeyyed-Billâh kuvvetlerine teslim olmak zorunda kaldı (25 Receb 1036 / 11 Nisan 1627). İmam Müeyyed ordularının galibiyetleri sonucunda Yemenliler'in pek çoğu imamın hâkimiyetini benimsedi. Sabyâ ve Cîzân şeriflerinin yanı sıra Cevf Emîri Şerîf Hüseyin b. Nâsır da ona bağlılık bildirdi ve Hasan b. Kāsım kuvvetlerinin katılımıyla San'a'dan Taiz'e kadar olan güney bölgeleri ele geçirildi. Bu esnada San'a'nın 100 km. kadar güneyinde bulunan Zemâr şehrinin Türk idarecisi, Vali Haydar Paşa ile olan ihtilâfından dolayı imamın kardeşi Hasan'a sığındı. San'a, Kevkebân'ın ele geçirilişinin ardından 1036 yılı Şâban ayı başlarından (Nisan 1626) itibaren imamın kardeşi Hasan tarafından kuşatma altına alınmıştı. Osmanlı Valisi Haydar Paşa, askerleri ve malzemeleriyle birlikte San'a'yı terkederek Yemen'in güney bölgelerine gitmek üzere barış yapmak istediyse de imam bunu kabul etmeyip San'a'nın kayıtsız şartsız tesliminde ısrar etti. San'a'nın imam kuvvetlerince muhasarası tam iki yıl sürdü. Neticede Haydar Paşa, güven içinde Zebîd'e intikal etmek şartıyla 1038 yılı Receb ayı başında (24 Şubat 1629) şehri İmam Müeyyed-Billâh'a bırakmak zorunda kaldı (Seyyid Mustafa Sâlim, s. 380). Taiz de yaklaşık bir yıl süren kuşatmanın ardından 10 Şevval 1038'de (2 Haziran 1629) imamın eline geçti. Yâfi' kabilesi şeyhlerinden olan Aden emîri İmam Müeyyed-Billâh'a itaat arzetti. İmamın kardeşi Hasan kumandasında bulunan güneydeki kuvvetler, başta Cened emîri olmak üzere Osmanlılar'a bağlı emîrlerden önemli ölçüde mukavemet gördülerse de sonunda direnişi kırdılar.

Müeyyed-Billâh, iki yıl içinde San'a ve Taiz dahil olmak üzere Yemen'in büyük bir bölümünü ele geçirdi. Osmanlılar'ın hâkimiyet alanı sadece Zebîd ve çevresindeki Tihâme beldelerine münhasır kaldı. Kızıldeniz havzasında Osmanlı hâkimiyetinin sona ereceğinden endişe eden Mısır Valisi Bayram Paşa, Habeşistan valisine haber göndererek Yemen'e takviye kuvveti sevketmesini istedi. 1037 yılı sonlarında (Ağustos 1628) Âbidin Paşa kumandasında 1000 kişilik bir kuvvet Yemen'in Kızıldeniz sahilindeki Muhâ (Mahâ) Limanı'na ulaştı. Bunun üzerine Hasan b. Kāsım'ın kumandasındaki kuvvetler limanı kuşattı. Daha sonra muhasarayı kaldırmak için Cened'den gönderilen Osmanlı birliklerini mağlûp etti (Muharrem

1038 / Eylül 1628). Yemen'de Osmanlı hâkimiyetinin yeniden tesisi için son bir teşebbüs olarak Haydar Paşa azledildi ve yerine Ahmed Kansu Paşa getirildi. Büyük bir kuvvetle Yemen'e gelen yeni vali burada hâkimiyet kurmaya çalıştı. Tihâme'nin kuzey bölgelerini Müeyyed-Billâh kuvvetlerinin elinden almak için çaba sarfetti, kısmen de başarılı oldu. Ancak onun bölgeden çekilmesinin ardından Sabyâ ve Cîzân şerifleri tekrar imamın tarafına geçtiler. Zebîd ve Muhâ arasında sıkışan Osmanlı kuvvetleri, Taiz'i alma teşebbüsünde bulundukları sırada Necdülmuhayreb mevkiinde daha savaş başlamadan Müeyyed-Billâh'ın adamları tarafından yapılan bir baskın sonucu dağıldı (30 Ramazan 1039 / 13 Mayıs 1630). Herhangi bir başarı elde edemeyen Ahmed Kansu Paşa bir yıl süre ile anlaşma yapılması talebinde bulundu ve 1 Muharrem 1040'ta (10 Ağustos 1630) anlaşma imzalandı. Üç yıl sonra savaş yeniden başladı. Aden'e gönderilen Osmanlı güçlerinin başarılı olamamasına karşılık Cîzân'a sevkedilen kuvvetler burayı ele geçirdi. Buradan kaçan ahali Müeyyed-Billâh'a sığındı. Muhâ ve Zebîd civarında birçok savaş cereyan etti. Bu savaşlarda İmam Müeyyed güçlerinin kumandanlığını yapan Hasan b. Kāsım önemli ilerleme sağladı. Ahmed Kansu Paşa'nın yeniden bir yıllık süre için mütareke talebi Hasan b. Kāsım'ın muhalefetine rağmen Müeyyed-Billâh tarafından kabul edildi (20 Muharrem 1045/6 Temmuz 1635). Fakat mütarekenin ardından daha bir ay geçmeden Ahmed Kansu Paşa, kendi askerî kuvvetleri içinde itibarının zayıflaması ve aldığı tepkiler sebebiyle Zebîd'den kaçarak Hasan b. Kāsım'ın karargâhına sığındı. Burada samimi bir şekilde karşılandı ve bir gemiyle Mısır'a gönderildi (Âtıf Paşa, s. 103-104). Osmanlı kuvvetleri üzerinde kötü bir tesir icra eden bu hadiseden sonra bir kısım askerler kendilerini korumak amacıyla Kethüdâ Mustafa'yı vali kabul edip ona uydular. Kethüdâ Mustafa, çok geçmeden kendisinin ve ordusunun Yemen'den ayrılıp Mısır'a gitmesi hususunda İmam Müeyyed'e barış teklifinde bulundu. Kabul edilen teklif gereğince Osmanlı ordusu 1 Cemâziyelevvel 1045'te (13 Ekim 1635) Yemen'i terketti. İmâmete geçişinden itibaren babası Mansûr-Billâh'ın yolunu izleyen, özellikle de kardeşleri Ahmed, Hasan ve Hüseyin'in yardımları sayesinde başarıya ulaşan Müeyyed-Billâh Osmanlılar'ı Yemen'den çıkaran Zeydî imamı olarak tanınır. Yemen'de tam bir hâkimiyet sağlayan Müeyyed-Billâh 17 Receb 1054'te (19 Eylül 1644) Şehâre'de vefat etti ve burada babasının mezarının yanına defnedildi.

Müeyyed-Billâh'ın eserlerinden bazıları şunlardır: Esânîdü'l-Müʾeyyed-Billâh (imamın kendi rivayet silsilesini ele alan eseridir), Taṣfiyetü'n-nüfûs (ahlâkla ilgili bir çalışmadır), el-Fetâva'l-fıḳhiyye (imamın çeşitli sorulara verdiği cevapları ihtiva etmektedir), Risâle fî ibṭâli'l-vaḳf ʿale'l-veres̱e, Menâhicü'l-ḫalef (Harem-i şerifi koruyanların nasıl hareket etmesi gerektiğini anlatan bir risâledir), Min cevâbâti'l-İmâm el-Müʾeyyed-Billâh, Vaṣıyyetü'l-İmâm el-Müʾeyyed-Billâh (bu eserleri ve diğer çalışmaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefât, s. 137-139; Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî, s. 670-671).

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 885; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 111; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, II, 813-839; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 293-294; IV, 122-123; Naîmâ, Târih, II, 445-447; Abdullah b. Ali el-Vezîr, Târîḫu'l-Yemen (nşr. M. Abdürrahîm Câzim), Beyrut 1405/1985, s. 51, 57-59, 98-99; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 238-240; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, I, 257-258; Âtıf Paşa, Yemen Tarihi, İstanbul 1326, s. 98-104; Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, Bulûġu'l-merâm (nşr. Anistâs el-Kermelî), Kahire 1939, s. 66-67; Brockelmann, GAL Suppl., II, 560; Seyyid Mustafa Sâlim, el-Fetḥu'l-ʿOs̱mâniyyü'l-evvel li'l-Yemen, Kahire 1969, s. 369-389; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen (nşr. E. N. Eberhard), Wiesbaden 1979, s. 136-139; a.mlf., Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 669-671; Muhammed b. Ahmed el-Akīlî, Târîḫu'l-miḫlâfi's-Süleymânî, Riyad 1402/1982, I, 354; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 6; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 596; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 152; J. R. Blackburn, "al-Muʾayyad Bi'llāh Muḥammad", EI² (İng.), VII, 270.

Mustafa Öz

MÜEYYED-BİLLÂH, Yahyâ b. Hamza

(المؤيّد بالله يحيى بن حمزة)

Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî (ö. 749/1348)

Yemen'de Zeydiyye'nin önde gelen âlim ve imamlarından.

27 Safer 669 (15 Ekim 1270) tarihinde San'a'da doğdu. Babası tarafından soyu Muhammed el-Cevâd vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra İslâmî ilimleri öğrenmeye başladı. İmam Yahyâ b. Muhammed es-Sirâcî, fakih Âmir b. Zeyd eş-Şemmâh ve İbrâhim b. Muhammed et-Taberî en çok faydalandığı hocalarıdır. İmam Mütevekkil-Alellah Muhammed b. Mutahhar'ın 689'da (1290) Cebelüllevz ve Havlân'ın dağlık bölgelerinde İsmâilîler'e karşı yürüttüğü savaşlara katıldı. Muhammed b. Mutahhar genç yaştaki Yahyâ'yı geniş bilgisi, güzel yazısı ve üstün ahlâkı dolayısıyla övgüye lâyık görmüştür. Yahyâ b. Hamza, 729 (1329) veya 730 (1330) yılında el-Müeyyed-Billâh (el-Müeyyed-Birabbilizze) lakabıyla imâmetini ilân etti. Faaliyetlerini yoğunlaştırdığı yerler Sa'de, Zâhir Şeref ve çevresiydi. Buralarda nüfuzunu sağlamlaştırdıktan sonra kendisini imam seçen kişilerle San'a'ya intikal etti. Ardından San'a yakınlarındaki Vâdizzuhr mevkiinde İsmâilî dâîsi Ali b. İbrâhim el-Hemedânî liderliğindeki kuvvetlere karşı savaşa girişti. Çok sayıda insanın öldüğü bu uzun savaş esnasında Müeyyed-Billâh, Zafâr ve Sa'de şehirlerindeki Zeydîler'den büyük ölçüde yardım gördü. Savaşın uzaması yüzünden her iki taraf barışa razı olmak zorunda kaldı. Daha sonra Zemâr yakınlarındaki Hısnühirrân'a giden imam tedrîs ve telif faaliyetiyle meşgul oldu. Muhammed b. Süleyman el-Evzerî, Hasan b. Muhammed en-Nahvî ve Muhammed b. Murtazâ b. Mufaddal öğrencileri arasında en çok tanınan şahsiyetlerdir. Müeyyed-Billâh, imâmetle ilgili görevlerini ve ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü Hısnühirrân'da vefat etti, cenazesi Zemâr'a getirilerek el-Câmiu'l-Kebîr civarında defnedildi. Şevkânî'nin ifadesine

göre kabri meşhur bir ziyaretgâhtır. İmam Yahyâ b. Hamza'nın üstün kişiliğinden ve ilmî gayretinden bahseden Şevkânî onun âdil ve dürüst, insanları küfür vb. vasıflarla suçlamayan, sahâbeyi savunan zâhid imamlardan biri olarak nitelemektedir (el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 332).

Zeydî düşünce sisteminin zirvesi olarak kabul edilen Yahyâ b. Hamza'nın (Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, s. 255) mezhep içinde birçok konuda kendine has görüşleri olduğu bilinmektedir. Allah'ın birliğini ele alırken tevhidin çeşitli mânalarını belirtmekte ve Selef metodu paralelinde âyetlerden deliller getirmek suretiyle daha çok bürhân-ı temânu' çerçevesinde ispatlar yapmaktadır. Allah'ın çirkini (kabih) işlemekten berî olması ve gerekli şeyleri (vâcip) yaratması şeklindeki telakkiyi adl diye nitelendiren İmam Yahyâ bu telakkiyi benimseyenlerin adl ehli olduğunu ifade eder. İnsanların ihtiyarî fiillerinin meydana gelişinde ilâhî müdahalenin bulunmadığı yolundaki Mu'tezile düşüncesini benimsemiştir. Yahyâ b. Hamza, Zeydiyye'ye muhalif olan fırkaların tekfir edilip edilmeyeceği hususunda öncekilere nisbetle oldukça müsamahalı bir yol takip eder. Nitekim Zeydiyye ve Mu'tezile ulemâsının çoğunluğu kesb, halku'l-Kur'ân vb. konularda Eş'ariyye'yi tekfir ederken Yahyâ b. Hamza bunun doğru olmadığını söylemiş ve delile dayanılarak ileri sürülen görüşlerde daima bir hakikat ihtimali bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre tekfir ihtimale dayanan meselelerde değil kati olan hususlarda geçerlidir.

Yahyâ b. Hamza, kişinin teorik olarak imâmet vasıflarını taşımasıyla imam kabul edilemeyeceğini söyler. Buna göre Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in imâmeti için gerekli olan şey nastır. Sonrakiler ise emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetini başlatmaları, zalimlere karşı çıkıp halkı kendi imâmetlerine davet etmeleri ve davet edilen kişilerin onları imam seçip aralarında akid oluşturmalarıyla imâmeti hak ederler. Bir imamın imâmetini hükümsüz kılan sebepler onun görevini yapamayacak derecede hastalık, cinnet gibi illetlere müptelâ olması, kâfir veya fâsık derecesinde dinden uzaklaşması gibi hususlardır. Yahyâ b. Hamza sahâbeyi ve özellikle Ebû Bekir ile Ömer'i Zeydiyye dışındaki Şiî gruplara karşı bütün gücüyle savunmuştur. Hatta bu amaçla er-Risâletü'l-vâżıʿa adlı bir eser kaleme almıştır. Diğer taraftan Fâtımîler devrinde Yemen'de faaliyetlerini yoğunlaştırmış olan İsmâiliyye'yi reddetmiş, onlarla savaşmaktan geri kalmadığı gibi inanç ve düşüncelerine de karşı çıkmıştır (geniş bilgi için bk.

a.g.e., s. 258-337).

Eserleri. 1. el-Envârü'l-muḍîʾe. Kırk hadis şerhidir. 2. Nihâyetü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. 3. el-Ḥâvî fî uṣûli'l-fıḳh. 4. el-Kevkebü'l-veḳḳād fî aḥkâmi'l-ictihâd. Cebelümesver'de bulunan fakih Muhammed b. Merzûk'un ictihadla ilgili soruları üzerine kaleme alınmıştır. 5. el-İntiṣâr el-câmiʿ li-meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr. Zeydî fıkhı konusunda yazılmış hacimli bir kitaptır. İbnü'l-Murtazâ'nın, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr adlı eserini telif ederken el-İntiṣâr'dan geniş ölçüde istifade ettiği belirtilmektedir (a.g.e., s. 256). 6. el-Meʿâlimü'd-dîniyye fi'l-ʿaḳāʾidi'l-ilâhiyye (nşr. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşşâd, Beyrut 1408/1988). 7. el-Cevâbü'r-râʾiḳ (er-Râʾiḳ) fî tenzîhi'l-ḫâliḳ (nşr. İmam Hanefî Abdullah, Kahire 1420/2000). 8. et-Taḥḳīḳ fî edilleti'l-ikfâr ve't-tefsîḳ. 9. el-Cevâbü'n-nâṭıḳ bi'ṣ-ṣavâbi'l-ḳāṭıʿ. İnançlar konusunda şüphelerin izâlesi için yazılmış bir risâledir. 10. eş-Şâmil li-ḥaḳāʾiḳi'l-edilleti'l-ʿaḳliyye ve uṣûli'l-mesâʾili'd-dîniyye. İki ciltten oluşan önemli bir kelâm çalışmasıdır. 11. el-İfḥâm li-efʾideti'l-Bâṭıniyyeti'ṭ-ṭaġām (nşr. Ali Sâmî e-Neşşâr - Faysal Avn, İskenderiye 1971). 12. Mişkâtü'l-envâr el-hâdime li-ḳavâʿidi'l-Bâṭıniyyeti'l-eşrâr (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire 1973; Cidde 1403/1983). 13. ʿİḳdü'l-leʾâlî fi'r-red ʿalâ Ebî Ḥâmid el-Ġazzâlî. Gazzâlî'nin, Mu'tezile'nin Allah'ın kullar için en uygun olan şeyi (aslah) yaratmasının gerekli olduğu konusundaki düşüncelerine yönelttiği eleştirilere cevaptır (eserden alınan bir bölüm için bk. a.g.e., s. 338-339). 14. er-Risâletü'l-vâziʿa li'l-muʿteddîn ʿan sebbi ṣaḥâbeti seyyidi'l-mürselîn (Kahire 1409/1989). 15. Taṣfiyetü'l-ḳulûb min edrâni'l-evzâr ve'ẕ-ẕünûb (nşr. İsmâil b. Ahmed el-Gurâfî, San'a 1408/1988; nşr. Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Beyrut 1412/1991). 16. eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (Kahire 1332/1914; Beyrut 1402/1982). 17. el-Minhâc fî şerḥi Cümeli'z-Zeccâcî (San'a el-Câmiu'l-Kebîr Ktp., Nahiv, nr. 66; Yahyâ b. Hamza'nın eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen, s. 70-78; Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 617-623).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh, Taṣfiyetü’l-ḳulûb (nşr. Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1412/1991, neşredenin girişi, s. 11-17; Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, II, 511-514; Abdullah b. Ali el-Vezîr, Târîḫu’l-Yemen (nşr. M. Abdürrahîm Câzim), Beyrut 1405/1985, s. 155, 247, 254, 303; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 331-333; Brockelmann, GAL, II, 237; Suppl., II, 234, 242; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 526; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîḫu’l-Yemeni’s̱-s̱eḳāfî, Kahire 1387/1967, IV, 73, 144, 166, 177, 186, 209, 282; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi’l-Yemen

(nşr. E. N. Eberhard), Wiesbaden 1979, s. 67-78; a.mlf., Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 616-623; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 143-144; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 255-339; a.mlf., el-İmâmü’l-müctehid Yaḥyâ b. Ḥamza ve ârâʾühü’l-kelâmiyye, [baskı yeri yok] 1990 (Menşûrâtü’l-asri’l-hadîs), tür.yer.; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi’l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 193-194; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, “Yaḥyâ b. Ḥamza b. ʿAli”, el-Mevsûʿatü’l-Yemeniyye, Beyrut 1412/1992, II, 1019; G. J. H. van Gelder, “Yaḥyā b. Ḥamza al-ʿAlawī”, EI² (İng.), XI, 246-247.

Mustafa Öz

MÜEYYED-FİDDÎN

(المؤيّد في الدين)

Ebû Nasr el-Müeyyed-Fi’d-dîn Hibetullāh b. Mûsâ b. Dâvûd eş-Şîrâzî (ö. 470/1078)

Fâtımî-İsmâilî başdâîsi; filozof, şair ve siyasetçi.

390’da (1000) Şîraz’da doğdu. Deylem asıllı bir aileden gelen babası, Büveyhîler’den Bahâüddevle’nin veziri Muhammed b. Ali el-Vâsıtî nezdinde itibar sahibi olan bir İsmâilî dâîsi idi. Müeyyed-Fiddîn 429’da (1038) Büveyhî Emîri Ebû Kâlîcâr’ın hizmetinde görev aldı. Bu sırada Ebû Kâlîcâr’ın ve ileri gelen birçok kişinin Fâtımî-İsmâiliyye’ye girmesini sağladı; emîr ve Fars halkı üzerinde büyük nüfuz kazanması sarayda bazı rahatsızlıklara ve Sünnî halkın tepkisine yol açtı. Özellikle Abbâsîler’in onun Şîraz’dan sürülmesi hususunda Büveyhî emîrine baskı yapması sonucu Kahire’ye gitti (439/1047). Burada muhtemelen başdâî Kāsım b. Abdülazîz b. Muhammed b. Nu‘mân vasıtasıyla 29 Şâban 439 (18 Şubat 1048) tarihinde Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh’ın huzuruna kabul edildi. 444’te (1052) Vezir Muhammed el-Yâzûrî tarafından dârülinşânın başına getirildi. Bu dönemde halife ile yakın ilişkiler kuran Müeyyed’in devletin siyasî ve askerî icraatında etki sahibi olduğu görülmektedir. 446 (1054) yılında Tuğrul Bey’in önünden Rahbe’ye kaçan Büveyhîler’in Bağdat askerî valisi Arslan el-Besâsîrî’nin Fâtımîler’den yardım istemesi üzerine halife tarafından görevlendirilen Müeyyed çok miktarda para ve kıymetli hediyelerle birlikte Besâsîrî’nin yanına gitti; kendisine halifenin yolladığı Rahbe valiliği beratını verdi. Buna karşılık Besâsîrî, Fâtımîler adına Bağdat’ı zaptedecek ve Selçuklular’ın Suriye ve Mısır’a ilerleyişini durduracaktı. Bu faaliyetler dört yıl içinde gerçekleştirildi ve önce Musul’u, ardından Bağdat’ı ele geçiren Besâsîrî (Zilhicce 450/Ocak 1059) buralarda Fâtımî halifesi adına hutbe okuttu. Olayların sevk ve idaresinde önemli rol oynayan ve Bağdat’ın zaptından sonra Kahire’ye dönen Müeyyed-Fiddîn başdâî (dâi’d-duât) tayin edildi. 453’te (1061) kısa bir süre Vezir Abdullah b. Müdebbir tarafından Suriye’deki Remle’ye sürgün edilmesi dışında

ölümüne iki ay kalıncaya kadar bu görevini sürdürdü. Bu müddet içinde Dârülhikme'nin (Dârülilim) başkanlığını da üstlendi. Burada bir yandan verdiği derslerle devlet adamlarının ve dâîlerin yetişmesini sağlarken bir yandan da Fâtımî davetinin problemleriyle ilgilendi. Yetiştirdiği âlimlerden Yemen dâîsi Kadı Lemek b. Mâlik onun yanında beş yıl kalarak öğrenim gördüğü için Müeyyed, Yemen İsmâilî davetinin mânevî babası sayılmıştır. Hayatını Fâtımîler'e hizmete ve İsmâilî davetinin yayılmasına vakfeden Müeyyed-Fiddîn Kahire'de öldü ve Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın bizzat kıldırdığı cenaze namazından sonra Dârül-hikme'de defnedildi.

Döneminin önemli âlimleri arasında gösterilen, pek çok ilim dalında yetkili, münazaralarda kuvvetli deliller ortaya koyan ve yüksek ikna kabiliyetiyle dinleyenler üzerinde büyük etkiye sahip olan Müeyyed-Fiddîn, içlerinde Lemek b. Mâlik ve Nâsır-ı Hüsrev'in de bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirmiş, birçok dâî İsmâiliyye akaidini ve felsefenin temel prensiplerini kendisinden öğrenmiştir. Onun nübüvvet, imâmet, akaid, fıkıh, felsefe, siyaset ve nasların te'vili konularında Dârülhikme'de verdiği derslerine zaman zaman halifenin de katıldığı bilinmektedir. Müeyyed, temel düşüncelerinde ve özellikle âyetlerin bâtınî yorumunda İsmâilî âlimlerinden Kādî Nu'mân ve Mansûrü'l-Yemen'in (İbn Havşeb) fikirlerinden yararlanmıştır.

Eserleri. 1. el-Mecâlisü'l-Müʾeyyediyye. Müeyyed'in başdâî olduğu dönemde Dârülhikme'de verdiği 800 dersin (meclis) notlarından derlenen sekiz ciltlik bir kitaptır. Müeyyed'in en büyük eseri kabul edilen ve İsmâilî ilim ve kültürünün ulaştığı seviyeyi gösteren bu çalışma, pek çok felsefî ve teolojik problemin tartışılması yanında Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin vejeteryanizm konusundaki yazışmalarını da içermektedir (bu yazışmaların İngilizce tercüme ve tahlili için bk. D. S. Margoliouth, "el-Ma'arri's Correspondence on Vegetarianism", JRAS [1902], s. 289-302). Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin (Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature, s. 106) I ve III. ciltleri Mustafa Gālib (Beyrut 1974, 1404/1984), I. cildi ayrıca Hâtim Hamîdüddin (Bombay 1395/1975) ve tamamı M. Abdülgaffâr (Kahire 1414/1994) tarafından yayımlanmıştır. Hâtim b. İbrâhim el-Hâmidî eseri konularına göre düzenleyerek Câmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla özetlemiş, bu eserin yayımını Muhammed Abdülkādir Abdünnâsır gerçekleştirmiştir (Kahire 1975). Müeyyed-Fiddîn'in bazı derslerinin

İngilizce tercümeleri, Muscati ve Moulvi'nin Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī adlı eserinde bulunmaktadır (Karaçi 1950, s. 78-183). Aşırı Şiî görüşleriyle tanınan İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen Kitâbü'z-Zümürrüd'den bazı bölümler Paul Kraus tarafından el-Mecâlisü'l-Müˀeyyediyye'den derlenerek neşredilmiştir ("Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab al-Zumurrud", Rivista degli Studi Orientali, XIV [1934], s. 93-129, 335-379). 2. Sîretü'l-Müˀeyyed Fiddîn (Müẕekkirâtü dâˁî duˁâti'd-devleti'l-Fâṭımiyye el-Müˀeyyed Fiddîn). 429-450 (1038-1058) yılları arasında Fars, Irak ve Mısır'daki içtimaî ve siyasî hayatı ele alan eser özellikle Kahire'de halifenin sarayındaki ortamı eleştirmekte, vezirler ve devlet adamlarının şahsî menfaatlerine yönelik faaliyetlerini, halifenin iyi niyetini istismar etmelerini ve devletin bu dönemde içine düştüğü sıkıntıları ortaya koymakta, aynı zamanda müellifin otobiyografisini de içermektedir. Müeyyed'in söz konusu olayların içinde bizzat bulunması ve bir kısmını güvenilir kişilerden nakletmesi esere Fâtımî tarihi için önemli bir kaynak olma özelliği kazandırmaktadır. Birçok nüshası günümüze ulaşan bu çalışmayı (Poonawala, Biobibliography of Ismāˁīlī Literature, s. 107) bir mukaddime ilâvesiyle Muhammed Kâmil Hüseyin (Kahire 1949) ve Ârif Tâmir (Beyrut 1983) yayımlamıştır. Dâî İdrîs İmâdüddin'in ˁUyûnü'l-aḫbâr adlı eserinde Sîre'den yapılmış alıntılar vardır (VI, 329-359). 3. Dîvânü'l-Müˀeyyed Fiddîn. İmamların İsmâilî davetini yayma konusundaki çabalarını şiirlerle anlatan ve Fâtımî akaidine dair çok sayıda işaret, remiz ve terim ihtiva eden bir kasideler mecmuasıdır (nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire 1949). 4. ed-Devḥa. İsmâiliyye'ye muhalif fırkaları reddetmek, akaidle ilgili konuları açıklamak ve Fâtımî-İsmâilî tarzına uygun te'vil esaslarını öğretmek amacıyla yazılmış manzum bir risâledir (nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1403/1983).

Müeyyed-Billâh'ın diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Risâle fi'l-İbtidâ ve'l-intihâ, Risâletü nehci'l-hidâye li'l-mühtedîn

(Tuḥfetü'l-müsterşidîn), el-Mesâˀilü's-sebˁûn (el-Mesâˀil ve'l-ecvibe), İs̱bâtü'l-imâme, Şerḥu'l-meˁâd, el-Mebdeˀ ve'l-meˁâd, el-Mesâˀil, Risâletü'ş-şecere fî tekrîri devri's-setr, el-Maḳāmâtü'l-is̱nâˁaşere li-yevmi ˁarefe, Teˀvîlü'l-ervâḥ. Müeyyed-Fiddîn, Kādî Nu'mân b. Muhammed'in Esâsü't-teˀvîl adlı eserini Büveyhî Hükümdarı Ebû Kâlîcâr için Kitâb-ı

Bünyâd-ı Teʾvîl adıyla Farsça'ya tercüme etmiştir (Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature, s. 106-109).

BİBLİYOGRAFYA

Müeyyed-Fiddîn, Sîretü'l-Müʾeyyed-Fiddîn (nşr. M. Kâmil Hüseyin), Kahire 1949, tür.yer.; a.mlf., el-Mecâlisü'l-Müʾeyyediyye (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1404/1984, I, III, tür.yer.; Müstansır-Billâh el-Fâtımî, es-Sicillâtü'l-Müstanşıriyye (nşr. Abdülmün'im Mâcid), Kahire 1954, s. 180-181, 202; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 176-213; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 460; İdrîs İmâdüddin, ʿUyûnü'l-aḫbâr ve fünûnü'l-âs̱âr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1404/1984, VI, 329-359; İsmâil b. Abdürresûl el-Üceynî, Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâʾil (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344 hş./ 1966, s. 40-41, 88, 173-175, 202-203, 204; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 47-49; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 45-47; Brockelmann, GAL Suppl., I, 326, 714; Jawad Muscati - A. M. Moulvi, Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī, Karaçi 1950, s. 3-77, 78-183; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve'l-ḥareketü'l-Fâṭımiyye fi'l-Yemen, Kahire 1955, s. 261-265; a.mlf., "The History of Ismāʿīlī Daʿwat and it's Literature during the Last Phase of the Fatimid Empire", JRAS (1932), s. 129-135; a.mlf., "Müeyyed-fi'd-Din", İA, VIII, 786; Ismail K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), Malibu 1977, s. 103-109; a.mlf., "al-Muʾayyad fi'l-Dīn", EI² (İng.), VII, 270-271; Ârif Tâmir, Târîḫu'l-İsmâʿîliyye, London 1991, III, 207-217; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 144, 205, 209-210, 213-218, 226, 227, 336, 337, 637-638; Pervin Peerwani, "Ismaili Exegesis of the Qur'an in al-Majalis al-Mu'ayyadiyye of al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī", BRISMES (1988), s. 118-127; Erdoğan Merçil, "Besâsîrî", DİA, V, 528-529.

Mustafa Öz

MÜEYYEDZÂDE ABDURRAHMAN EFENDİ

(ö. 922/1516)

Osmanlı âlimi.

Safer 860'ta (Ocak 1456) Amasya'da doğdu. Babası şehrin tanınmış ailelerinden Divriklizâdeler'e mensup, Kâzerûniyye şeyhlerinden Şemseddin Müeyyed Çelebi'nin oğlu Alâeddin Ali Çelebi'dir. Dedesinden dolayı Müeyyedzâde lakabı ile tanındı. Bazı kaynaklar onun nesebinin İran'da Kâzerûniyye tarikatı kurucusu Ebû İshak Kâzerûnî'ye (ö. 426/1035) kadar dayandığını bildirmektedir (Kınalızâde, I, 318; İA, VIII, 786). Müeyyedzâde'nin anne tarafından dedesi olduğunu söyleyen Âşık Çelebi de ailenin aslen İran'dan geldiğini belirtmektedir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 260a, 262a). Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, Müeyyedzâde'nin büyük dedesi Yâr Ali Çelebi'nin, Ebû İshak Kâzerûnî diye meşhur olan Mevlânâ Şeyh Şemseddin Müeyyed Çelebi'ye damat olduğunu bildirmektedir (Amasya Tarihi, III, 144). Abdurrahman Efendi Amasya'da babası sayesinde iyi bir tahsil gördü. Yâkut Paşa Zâviyesi şeyhi olan babası Amasya valiliğine gönderilen Şehzade Bayezid'in (II. Bayezid) nişancısı olunca (865/1461) Müeyyedzâde gençlik yıllarında Şehzade Bayezid ile tanışma fırsatı buldu ve yakınları arasına girdi. Bu sırada Amasya'da tanınmış bir şair olan Mihrî Hatun ile gönül ilişkisi olduğu söylenmekteyse de kaynakların çoğunda bunun temiz bir sevgiye dayandığı ve Mihrî Hatun'un daha çok Sinanpaşazâde İskender Çelebi'ye ilgi duyduğu belirtilmektedir (Âşık Çelebi, vr. 128a; Latîfî, s. 320; İA, VIII, 305; DİA, XXX, 37). Şehzade Bayezid'in içki ve eğlenceye alıştırılmasında Müeyyedzâde'nin önemli etkisinin olduğu şeklinde kendisini çekemeyenlerin Fâtih Sultan Mehmed'e yaptığı şikâyet neticesinde padişah tarafından şehzadenin hasekisi Hızırpaşazâde Hacı Mahmud'la birlikte idamına ferman çıkarıldı. Ancak ferman henüz Amasya'ya ulaşmadan bundan haberdar olan Şehzade Bayezid'in yardımı ile o sırada Memlükler'in elinde bulunan Halep'e kaçtı (884/1479). Ardından Şîraz'a giderek Celâleddin ed-Devvânî'den icâzet

aldı. Orada Hâfız-ı Acem ile tanıştı ve onunla dostluk kurdu (DİA, XV, 80). Dönüşünde Devvânî'nin eser ve görüşlerinin Osmanlı sahasında yaygınlaşmasında etkili oldu.

Fâtih Sultan Mehmed'in vefatı üzerine Şehzade Bayezid tahta çıkınca önce Amasya'ya döndü (Ramazan 888 / Ekim 1483), bir müddet sonra da İstanbul'a geldi. Hâfız-ı Acem de Osmanlı ülkesine geldiğinde Müeyyedzâde'nin çevresine girmiş ve onun vasıtasıyla vazife almıştır (a.g.e., a.y.). Abdurrahman Efendi Kalenderhâne Medresesi'nde ders vermeye başladı. 17 Rebîülevvel 891'de (23 Mart 1486) Kestelî'nin kızı ile evlendiği gün Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin yerine Sahn-ı Semân Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 899'da (1494) Îsâ Fakih'in vefatıyla boşalan Edirne kadılığına gönderildi. Rebîülevvel 907'de (Eylül 1501) Anadolu ve dört yıl sonra Hacıhasanzâde Efendi'nin vefatı üzerine de Rumeli kazaskeri oldu.

Şehzade Selim taraftarı yeniçerilerin Sultan Ahmed yanlısı devlet adamlarına karşı başlattıkları hareket sırasında konağı Tâcizâde Câfer Çelebi'nin konağıyla birlikte yağma edildi. Yeniçerilerin baskısı neticesinde Rumeli kazaskerliğinden azledildi (917/1511), ardından emekliye ayrıldı. Yavuz Sultan Selim'in tahta geçmesinden sonra Karaferye kadılığına ve daha sonra tekrar Rumeli kazaskerliğine tayin edildi (919/1513). Bir yıl sonra padişahın talebi üzerine Çaldıran seferine katıldı. Dönüş yolunda bir grup devlet erkânı arasında yapılan değişiklikler sırasında ikinci defa azledildi (920/1514). Kısa bir süre sonra da vefat etti (15 Şâban 922 / 13 Eylül 1516) ve Eyüp Sultan Türbesi hazîresine defnedildi. Kaynaklar Müeyyedzâde'nin beş oğlu ve bir kızı olduğunu bildirmektedir (İA, VIII, 790).

Yavuz Sultan Selim, Müeyyedzâde'nin fazilet ve kemalini zikrettikten sonra, "Ne yazık ki son zamanına yetiştik" diyerek onun değerini ifade etmiştir (Âşık Çelebi, vr. 261a; Uzunçarşılı, II, 277). Kemalpaşazâde, Ebüssuûd Efendi, Hâfız-ı Acem, Zâtî ve Necâti Bey gibi birçok âlim ve şairi himayesine alan Müeyyedzâde onların yetişmesine vesile olmuştur. Nitekim Kemalpaşazâde, tarihini onun etkisi ve II. Bayezid'in emriyle yazmış, Necâti Bey de kendisine bir kaside takdim ederek divanını onun adına tertip etmiş ve mukaddimesinde onu övmüştür (Necâtî Beg Divanı, s.

10, 110; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XVII; İpekten, s. 52, 139). Zâtî ise Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde ile Nişancı Câfer Çelebi'nin ihsanları sayesinde geçindiği için mansıb istemediğini belirtmiştir (a.g.e., s. 52). Çeşitli tezkirelerde birçok şiirine yer verilerek şiir ve inşâda mahir olduğu, "Hâtemî" mahlası ile üç dilde (Arapça, Farsça ve Türkçe) şiir yazdığı belirtilmekteyse de divanına rastlanamamıştır. Onun bazı önemli şahısların vefatına söylediği ta'miyeli tarihleri de değerlidir.

Müstakimzâde, Müeyyedzâde'nin Şehzade Bayezid'in Amasya valiliği sırasında nedimleri arasında bulunan Şeyh Hamdullah Efendi'den hüsn-i hat öğrendiğini bildirmektedir (Tuhfe, s. 249). Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde mevcut (Veliyyüddin Efendi, nr. 2304) Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait Taḥrîru Uṣûli Öḳlîdis adlı eserin Müeyyedzâde tarafından Şîraz'da istinsah edildiği başındaki kayıttan anlaşılmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 1584) İbn Sînâ'nın el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd'ı da yine onun tarafından istinsah edilmiştir. Ayrıca

kaynaklarda Müeyyedzâde'nin 7000 ciltlik bir kütüphanesi olduğu bildirilmektedir. Bu rakam o günün şartlarına göre hayli mübalağalı bulunsa da Müeyyedzâde'nin önemli miktarda kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde kayıtlı bir deftere göre (nr. D 9291/1-2) Yavuz Sultan Selim, Müeyyedzâde'nin vefatından sonra dağılan kitaplarının bir araya getirilerek tesbit edilmesini istemiş, sayım sonucunda 2112 kitabı olduğu görülmüştür. Ayrıca defterin sonundaki ifadelerden Müeyyedzâde'nin kıymetli kitaplarının Yavuz Sultan Selim'in saraydaki özel kitaplığına alınmış olabileceği anlaşılmaktadır (Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 37-38).

Eserleri. Müeyyedzâde'nin çoğu müsvedde ve risâleler halindeki eserleri şunlardır: 1. Mecmaʿu'l-fetâvâ (Mecmûʿatü İbni'l-Müʾeyyed, Müeyyedzâde Cöngü). Eserin kütüphanelerde değişik adlarla çok sayıda nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1240; Hüsrev Paşa, nr. 100). el-Fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 376; İbrâhim Efendi, nr. 519; Damad İbrâhim Paşa, nr. 718), Mecmûʿatü'l-mesâʾil (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 653), el-Mesâʾilü'l-münteḫabe fi'l-fetâvâ (bir kısmı, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1191), Muʿînü'l-ḳuḍât (bir parçası, Süleymaniye Ktp.,

Erzincan, nr. 53) ve el-Mecmûʿatü’l-fıḳhiyye de (bir kısmı, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1151) eserin farklı tertipteki nüshaları olup bunlarda daha çok muâmelât konularına yer verilmiştir. 2. Risâle fî taʿẓîmi’n-nebî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1713). 3. Terġībü’l-lebîb. Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye’sinin şerhi niteliğinde hacimli bir eserdir. Yazma nüshaları üzerinde (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 624, Esad Efendi, nr. 947; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2038; Köprülü Ktp., nr. 691; Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 2736, Veliyyüddin Efendi, nr. 1521) müellifiyle alâkalı bilgi bulunmadığından eserin Müeyyedzâde’ye aidiyeti şüpheli görülmektedir (İA, VIII, 789). 4. Risâle fi’l-cüzʾi’lleẕî lâ yetecezzeʾ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5414). 5. Risâle fi’l-mevcûdâti’l-ḫâriciyye. Eserde varlıklar ve mahiyetleri gibi kelâm, felsefe ve mantık konularına temas edilmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1161). 6. Risâle fî ḥalli’ş-şübühâti’l-ʿâmme (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 304).

Müeyyedzâde’nin diğer eserleri de şunlardır: Risâle fî naḳżi’l-vużûʾ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2029/1); Risâle fi’l-ḥac (Molla Lutfî’nin Risâle müteʿalliḳa bi-âyeti’l-ḥac adlı eserine reddiyedir; bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 860; DİA, XXX, 255); Risâle fî ḥikmeti’t-taḥrîr (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710); Risâle fî müşkilâti mesâʾili ʿilmi’l-ferâʾiż (Köprülü Ktp., nr. 1596); Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Mîr Ebi’l-Fetḥ ʿalâ Şerḥi Âdâbi’l-ʿAḍudî (Adudüddin el-Îcî’nin Âdâbü’l-baḥs̱ adlı eserine Mîr Ebü’l-Feth Muhammed’in yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3027).

BİBLİYOGRAFYA

Necati Bey, Necatî Beg Divanı (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1963, s. 10, 110, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XVII-XIX; Sehî, Tezkire (Kut), s. 125-127; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 290-294; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 127b-128b, 260a-262a; Latîfî, Tezkire, s. 238-239, 320; Kınalızâde, Tezkire, I, 318-325; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 41, 857, 860, 886; II, 1606-1607; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 249-250; Sicill-i Osmânî, III, 310; Amasya Târihi,

III, 144; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 243, 246, 248, 277, 591, 600, 614, 662-664, 670; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 57; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 35-36, 64, 458, 466, 476; a.mlf., “Devlet Adamları Vasıfları ve Tarihimizde Bilgin Devlet Adamları”, İTED, IV/3-4 (1971), s. 26; a.mlf., “Müeyyed-zâde”, İA, VIII, 786-790; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 37-40; a.mlf., “Mihri Hatun”, DİA, XXX, 37; Haluk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, s. 48-49, 52, 62-63, 65, 138-141, 172-173, 175; Abdülkadir Karahan, “Mihrî Hatun”, İA, VIII, 305; Th. Menzel, “Mu˒ayyad-zāde”, EI[2] (İng.), VII, 272; “Abdürrahman Hâtemi”, İst.A, I, 160; “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”, TDEA, VI, 464; Ömer Faruk Akün, “Hâfız-ı Acem”, DİA, XV, 80-81; Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, “Molla Lutfî”, a.e., XXX, 255.

Hasan Aksoy

MÜEYYEDZÂDE ABDÜLKADİR

(bk. ABDÜLKADİR ŞEYHÎ EFENDİ).

MÜEYYİDE

Dinî hükümlerin ve sosyal düzen kurallarının yaptırımı.

Sözlükte “kuvvetli ve dayanıklı olmak; güç, kudret” anlamlarındaki eyd kökünden türetilmiş olup “güçlendiren, pekiştiren” mânasına gelen ve Türkçe’de yaptırım kelimesiyle karşılanan müeyyide, genel olarak “kişinin belli bir biçimde davranması veya davranmaması halinde karşılaşacağı sonuç ve bunu bilmenin sağladığı zorlayıcı yahut itici güç” demektir. Sosyal düzen kuralları bakımından müeyyide bir normun içerdiği talebin ihlâli durumunda karşılaşılacak sonucu ifade eder. Hukuk terimi olarak müeyyide hukuk normuna

göre olması gerekenin ihlâline tertip edilen sonucu belirtir. Bir başka anlatımla hukuktaki müeyyideler, buyurucu nitelikteki aslî hukuk kurallarına itaate zorlayan veya itaati sağlamada pekiştirme rolü üstlenen tedbir hükümleridir. Tabiatı gereği toplum halinde yaşama ihtiyacı duysa da insanın benliğinde yer alan, kendi istek ve menfaatlerini öne çıkarma eğilimi başkalarının haklarının ihlâline yol açan ve toplumsal hayatın düzen içinde yürümesini tehlikeye sokan önemli bir etken olduğundan hukuk kurallarının korunması ve işlerliği için zorlayıcı önlemler alınması kaçınılmaz olmuş, bu da hukuktaki müeyyidelerin kural olarak caydırıcı nitelik taşımasını gerekli kılmıştır. Ancak caydırıcılığın sadece cezalandırma şeklinde anlaşılması ve bazı yazarlarca yapıldığı gibi müeyyide kavramının cezaya indirgenerek takdim edilmesi isabetli olmaz; zira ceza niteliği taşımayan butlân gibi müeyyideler de hukuka uygunluğu sağlamada önemli bir görev ifa etmektedir. Öte yandan hukuka aykırı hareketleri önlemede, hukuk düzenince konan müeyyideler yanında fertlerin bazı mânevî duygulara ve erdemli davranma iradesine sahip olmaları ve toplumun medeniyet seviyesinin yüksekliği gibi etkenlerin de önemli rol oynadığı bilinmektedir. Yine, hukuk düzenine ait müeyyidelerin sadece devlet gücünden destek aldığı düşünülmemelidir; bazan kamuoyundan gelen tepkiler daha şekilsiz olsa bile daha etkili birer yaptırım işlevi görür.

Hukukî ilişkileri düzenleyen kurallar hukuk normu olma noktasında birleşse de amaçları bakımından aslî ve koruyucu nitelikte olmak üzere iki gruba ayrılır. Esasen hukukun temel gayesini gerçekleştirmeye yönelik olan hükümler bazı ahlâk ilkeleri ve toplumsal değerlerin hukuk normuna dönüşmesinden ibarettir. Ancak bunların işlerlik kazanabilmesi birtakım koruyucu hükümlerin varlığını gerekli kılar. Meselâ adam öldürme ve hırsızlık fiillerinin yasaklanması, söz konusu ilke ve değerleri hukuk düzleminde dile getirme anlamı taşımakla birlikte bu yasağın işletilebilmesi için yine hukuk kuralı formunda, fakat tedbir içerikli hükümlere ihtiyaç vardır. Bu suçların önlenebilmesi için öngörülen cezaların uygulanması başlı başına bir amaç olmadığı gibi bu uğurda konan hükümler de aslî hükümler değildir. Adam öldürme, hırsızlık vb. fiillerin değişik türlerine ne gibi karşılıklar verileceği hususunda pek çok ayrıntılı düzenlemeye ihtiyaç bulunduğu dikkate alınırsa ceza hukuku alanındaki normların çoğunun aslî nitelikte olmayıp müeyyide özelliği taşıdığı görülür. Bunlar toplumsal değerler ve tecrübeler ışığında yürürlüğe konmuş olsa bile gerçekte hedeflenen temel gayeyi ifade etmez. Fakat hukukun amacı ve işlevinin adalet ilkesi çerçevesinde bir yandan pratik ihtiyaçları karşılayacak, öte yandan hukuk güvenliği sağlayacak bir düzen tesis edebilmek olduğu noktasından bakılarak müeyyidelerin de hukukun amaçları arasında yer aldığı söylenebilir.

Sosyal düzen kurallarının kaynak birliği, iç içelik ve etkileşim sorunları bir yana bırakılarak ve birbirinden ayrıştırılarak ele alındığı taksimde genellikle hukuk kurallarının kamu gücüyle desteklenmiş olması, yani bunları ihlâl edenlerin zorlayıcı müeyyidelerle karşılaşmasının onları din, ahlâk ve örf kurallarından ayıran en önemli özellik olduğu belirtilir. Bu bakış açısına göre din kurallarının müeyyidesi üstün gücüne inanılan müteâl varlığın (Tanrı) hoşnutluğunu kazanma arzusu ve gazabına uğrama korkusu, bunun somutlaşmış şekli de daha çok öteki âlemde ödüllendirilme veya cezalandırılma inancıdır. Ahlâk kuralları en büyük desteği vicdan muhasebesinden alır. Ancak bunların yanında inananların oluşturduğu sosyal baskı din kurallarını, toplumun takdir veya takbihine olan inanç ahlâk kurallarını pekiştirmede önemli bir işleve sahip olabilmektedir. Örf ve âdet kuralları ise hukuk kuralında aranan şartları taşıdığında kamu gücüyle de desteklenir hale gelirken sosyal örf ve âdetler desteğini sadece toplumun baskısından alır. Âdâb-ı muâşeret, efkâr-ı umûmiyyeden gelecek

tepkilerden destek alması açısından son gruptaki kurallarla kesişir. Bu tür mukayeseler yapılırken derunî ve vicdanî, dolayısıyla dış etkisinin az olması ahlâkî müeyyidenin, dış etkisi güçlü olsa bile sonucunun öngörülememesi, ihlâl ile buna gösterilen tepkinin dengelenememesi ve uygulanmasındaki istikrarsızlık sosyal müeyyidenin kusurları arasında sayılır; hukuktaki müeyyidelerin etkili, sonucu görülebilir ve kurumsallaşmış olma özelliğiyle diğerlerinden ayrıldığına dikkat çekilir. Yine hukuktaki müeyyidenin özellikleri incelenirken buna vücut veren zorlamanın tehdit (mânevî zorlama) ve cebir (maddî zorlama) olmak üzere iki yönü bulunduğu, tehdit hukuka aykırı fiilin işlenmesini engellerken cebrin ihlâl ile ortaya çıkan aykırılığı maddî zorlama yoluyla ve hukuken belirlenen biçimde telâfi ettiği belirtilir. Bununla birlikte müeyyidenin ve cebrîliğin hukuk normu için bir unsur sayılıp sayılmayacağı geniş tartışmalara konu olmuştur. Etkili tehdit içeren, fakat hukuk kaidesi niteliğinde olmayan sosyal düzen kurallarının varlığı, her hukuk mevzuatında müeyyidesiz kurallara rastlanması ve milletlerarası hukukta zorlayıcı müeyyidelerin bulunmayışı bu bağlamdaki tartışmalar açısından önem taşıyan hususlardandır (diğer bazı tahliller için bk. Hirş, s. 215-221; Güriz, s. 75-77).

Hukuk düzeninde mükâfatın müeyyide işlevi görebilmesi meselesi de tartışmalı olup genellikle mükâfatın sâik olduğu ve müeyyide sayılamayacağı kabul edilir. Meselâ John Austin, hukukun bir davranış için ödül vaad etmesi durumunda yükümlülükten söz edilemeyeceğini, sadece o davranışta bulunanlara bir hak sağlanmış olacağını, kuralın emir içerikli bölümünün ise ödülü vermekle görevli olanlara yönelik olduğunu ileri sürer. Birçok düşünür de hukuk düzeninin istisnaî durumlarda mükâfat yoluna başvurmasını müeyyide olarak değerlendirmemek gerektiğini söylerken hiçbir devletin malî gücünün mükâfat vermek yoluyla hukukun işlerliğini sağlamaya yetmeyeceğine, daha önemlisi, hukukun amaçlarına ödül dağıtmak suretiyle ulaşmasının hukukun cebrî bir düzen olma özelliğine ters düşeceğine dikkat çeker. Jeremy Bentham'a göre ise insan davranışlarını haz ve elem duygularının belirlediği dikkate alınırsa cezayı tehdit içerikli, mükâfatı davet içerikli birer müeyyide saymak gerekir ve sınırlı alanda da olsa bazı durumlarda mükâfat yaptırım olarak kullanılabilir (Güriz, s. 82-83, 268-269, 315, 319-320).

Değişik açılardan ayırıma tâbi tutulabilen müeyyideler, içeriği ve mahiyeti bakımından cezaî müeyyideler ve hukukî (medenî) müeyyideler şeklinde ikiye ayrılır (değişik hukuk dallarında rastlanan müeyyide çeşitleri için bk. a.g.e., s. 79-80). Müeyyidelerin amaçlarıyla ilgili olarak ortaya konan teoriler de daha çok bu ayırım ışığında geliştirilmiştir. Hukuk felsefesi, hukuk sosyolojisi ve hukukun temel kavramlarına dair eserlerde ayrıca hukuktaki müeyyidelerin genel, sürekli, caydırıcı, uygulanabilir nitelikte olması ve yetkili merciler tarafından uygulanması gereği üzerinde durulur; ceza vermenin sâiki, gayesi ve sebebinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine, cezalandırma ve tazminle yükümlü tutma (mesuliyet) konusundaki tercihlerin kültürel değişkenlerle bağlantılı olduğuna dikkat çekilir (meselâ bk. Hirş, s. 431-433).

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde "eyd" kökünden türemiş değişik kelimeler yer

almakla birlikte müeyyide kelimesine rastlanmaz; dünyevî veya uhrevî yaptırım anlamını karşılamak üzere "ecir, sevap, mesûbe, ceza, ikāb" gibi kelimeler kullanılır. Her iki kaynakta insanın sorumlu bir varlık olduğunu ve iyilik veya kötülük türünden hiçbir davranışının karşılıksız kalmayacağını vurgulayan birçok ifade yer aldığından İslâm ahlâkçıları mükâfat ve ceza kavramları üzerinde önemle durmuşlar; din, ahlâk ve hukukun başta gelen ilkelerinden olan adaletin ancak görevini yapana mükâfat, yapmayana ceza vermekle gerçekleşeceğini belirtmişler ve bu çerçevede dört türlü müeyyideden söz etmişlerdir (Çağrıcı, III, 367-368). Bunlardan ilki tabii müeyyideler olup bununla dinî ve ahlâkî görevlere aykırı davranmanın, meselâ içki içme yasağına uymamanın bazı tabii zararları beraberinde getirmesi kastedilmektedir. İkincisi vicdanî müeyyidedir; meselâ Kur'ân-ı Kerîm'deki "nefs-i levvâme" tabiri (el-Kıyâme 75/2) ve Resûl-i Ekrem'in, "Yaptığın kötülükten dolayı üzülmen ve yaptığın iyilik sebebiyle sevinmen mümin olduğunu gösterir" meâlindeki hadisi (Müsned, V, 251, 252) vicdanın yaptırım gücüne birer atıf niteliğindedir. Üçüncüsü sosyal müeyyideler olup bunlar ya yaygın sosyal tepki veya hukukî yaptırımlar şeklinde tezahür eder. İslâm ahlâkı bir yandan fertle dinî ve ahlâkî emirlerden kendisinin sorumlu olduğu bilincini geliştirirken öte yandan ahlâkî değerler konusunda duyarlı bir toplumsal yapı oluşturarak kişiyi içten ve dıştan olmak üzere iki otoritenin etkisi

altında tutar. Bu anlamda en kapsamlı müeyyide, toplumdaki her ferdin kendi imkânları ölçüsünde iyiliği emretme ve kötülüğü engellemekle yükümlü sayılmasıdır (bk. EMİR bi'l-MA'RÛF NEHİY ani'l-MÜNKER). Bununla birlikte sosyal tepkiler her zaman ölçülü ve adaleti sağlamaya yeterli olmadığı için objektif kriterlere bağlanabilecek hukukî yaptırımlar da öngörülmüş, ayrıca genel ahlâkı ve kamu düzenini korumak ve bu amaçla denetim görevi yapmak üzere özel bir teşkilât meydana getirilmiştir (bk. HİSBE). Dördüncü müeyyide ise dinî ve uhrevî olanıdır. Âyet ve hadislerden, insanın nefsine karşı verdiği mücadelede ilâhî emir ve yasaklara riayeti başarabilmesi için en etkili yaptırım gücünü takvâ erdemine erişmekle elde edebileceği anlaşılmaktadır ki bu da yüce yaratıcıya duyulan derin saygı ve içten sevginin kalbe yerleştirilmesi ve kişinin davranışlarını bu bilinçle sürekli bir özdenetime tâbi tutabilmesi demektir. Fakat herkesin böylesine yüksek dinî ve ahlâkî bilince ulaşması kolay olmadığı için birçok âyet ve hadiste haşir, mîzan, hesap, cennet, cehennem gibi âhiret halleri somut anlatımlarla ve geniş biçimde işlenerek uhrevî müeyyideler hatırlatılmış ve kişinin bu dünyadaki davranışlarından mutlaka hesaba çekileceği fikrini zinde tutması istenmiştir. Öte yandan İslâm âlimleri âyet ve hadisler ışığında dinî, ahlâkî, hukukî bir kuralı ihlâl düşüncesine veya arzusuna sahipken (niyet) fiile dönüştürmeden bundan vazgeçilmesinin önemi üzerinde durarak irade eğitiminin de bir tür müeyyide görevi üstlenmesine dikkat çekmişlerdir.

Fıkıh, hukukî ilişkiler yanında kişinin Allah'a karşı vecîbelerine dair amelî meseleleri de kapsamına alan bir disiplin olduğu için fıkıh kurallarının müeyyideleri hukuktaki müeyyide anlayışını aşan bir çerçeveye sahiptir. Bu sebeple fıkıh terminolojisinde yaptırım anlamını karşılamak üzere "ecir, ceza, ikāb, sevap, zevâcir, davâmin, hüküm" gibi farklı kavramlar kullanılır. Her bir müeyyide hakkında ilgili fıkıh bölümlerinde, müeyyidelerin amaçları hakkında hikmeti teşrî' içerikli eserlerde bilgi ve değerlendirmeler bulunduğu gibi müeyyidenin felsefî temelleri konusunda fıkıh usulü eserlerinin özellikle hüsün-kubuh ve emir-nehiy bahisleriyle hakların hukūkullah-hukūku'l-ibâd şeklinde tasnif edilerek incelendiği kısımlarında izah ve tahlillere rastlanır. Kaynakları ve temel karakteri itibariyle dinîlik vasfı taşıyan fıkıh kurallarının mânevî mükâfat ve mânevî ceza fikriyle beslenip desteklenmesi tabiidir ve bu anlamdaki mükâfat, maddî ödülün müeyyide olarak kullanılamayacağı tezinin temelindeki düşünceyle

çelişmez. Buna göre fıkıhtaki müeyyidelerin özendirmeyi veya caydırmayı hedeflemesi açısından tergībî ve terhîbî, müeyyidenin mahiyeti bakımından mânevî ve maddî şeklinde tasnif edilmesi mümkündür.

Mânevî müeyyideler, ibadetler ve fıkıh kitaplarının kerâhiyet ve istihsan bahislerinde ele alınan dinen işlenmesi / işlenmemesi istenmiş / tavsiye edilmiş fiillerle sınırlı kalmayıp hukukî ilişkiler alanına ait olmakla birlikte teklîfî hüküm terminolojisiyle vâcip, mendup, haram ve mekruh şeklinde nitelenebilen davranışlar hakkında da geçerlidir. Mânevî nitelikli özendirme ve caydırma müeyyideleri sevabı / ikābı ve dinen övülmeyi / yerilmeyi hak etme şeklinde ifade edilir. Âyet ve hadislerde bu anlamıyla mükâfat daha çok uhrevî hayatla bağlantılı biçimde ve “büyük ecir, gerçek başarı, kurtuluş, cennet nimetleri, cehennem azabından korunma” vb. ifadelerle anlatılmakla birlikte en büyük ödülün Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak olduğu ve bu ulvî gaye uğruna çaba harcayanlar için dünya hayatı bakımından da (gönül huzuruna ve yaşama sevincine erişme, mâşerî vicdan tarafından iyi insan olduğunun kabul edilmesi anlamında olmak üzere insanların beğenisini kazanma gibi) birçok olumlu sonucun söz konusu olduğu belirtilir; bu mânadaki ceza hakkında da mükâfat bağlamında söylenenlerin karşıtı yönünde açıklamalar yapılır.

Maddî müeyyideler, iradî veya bazan gayri iradî olarak yaptığı ihlâlden dolayı ya da kendisiyle ihlâl arasında objektif bir bağ kurulması sebebiyle kişiye ek bir külfete, acıya veya mahrumiyete katlanma yükümlülüğü getiren dünya hayatına ilişkin hükümler olup ibadetlere dair olanlarında hukukî anlamda bir zorlama söz konusu değildir. İbadetler alanıyla ilgili kuralların şer‘an aranan rükün ve şartları taşımama şeklindeki ihlâlinin dünyevî müeyyidesi geçersizliktir. Bu alanda geçersizlik tek dereceli olup geçersiz sayılan ibadet gerek Hanefîler’in gerekse çoğunluğun terminolojisinde eş anlamlı olmak üzere “bâtıl” veya “fâsid” diye nitelenir; hiç yerine getirilmediği var sayıldığından zimmette borç olarak kalır. Bir ibadetin eksik eda edilmesi halinde vakti içinde tekrar ifası ve vakti içinde eda edilmemesi durumunda daha sonra yerine getirilmesi gerekir; ancak bu konuda kullanılan terimlerin kapsamı hakkında bazı görüş ayrılıkları vardır (bk. EDÂ; İADE; KAZÂ). Telâfisi kabil eksiklerin telâfi şekilleri de ibadetten ibadete değişiklik gösterir (meselâ bk. BEDENE; DEM; FİDYE; SECDE).

Fıkıh kurallarının hukuk düzlemindeki yaptırımları, modern hukuk incelemelerinde olduğu gibi cezaî (te’dibî) müeyyideler ve hukukî (medenî) müeyyideler olmak üzere iki gruba ayırmak uygun olur. Cezaî müeyyideler kişinin hayatına, bedenine, mal varlığına, hürriyeti başta olmak üzere temel haklarına veya mânevî şahsiyetine yönelik olabilir ve bazan bunların birkaçı bir arada bulunabilir. İslâm hukukunda cezalar şâri‘ tarafından belirlenmiş olup olmamasına göre had ve ta‘zîr cezaları şeklinde bir ayırıma tâbi tutularak incelenir (bk. CEZA).

Hukukî müeyyideler de hukukî fiillerin hukuka uygun ve hukuka aykırı olanlar şeklindeki taksimi esas alınarak iki gruba ayrılabilir. Hukuka uygun olanlardan maksat, hukuk düzeninin müsaade ettiği hatta belirlediği sınırlar içinde kalındığı takdirde

destek verdiği insan fiilleridir. Bu tür fiillerin merkezinde hukukî işlemler yer alır. Hukukî işlemlerin hukuk düzeninin koyduğu çizgiler içinde yapılmaması, işleme başkasının hakkının taalluk etmesi veya başkasının onayının gerekli olması, akdin diğer tarafı için onay verme yahut seçenek bildirme hakkının tanınması durumlarında bazı yaptırımlar söz konusu olur. Eğer hukukî işlem kuruluş ve geçerlilik şartlarını taşımıyorsa çoğunluğa göre eş anlamlı olmak üzere bâtıl veya fâsid şeklinde nitelenir; böyle bir işlem, hukuk düzeninin normal şartlarda ona bağladığı sonuçları doğurmaya elverişli sayılmadığı gibi sakatlığın gerekçesinin ortadan kaldırılmasıyla sahih hale gelmez. Hanefîler’e göre işlemdeki eksiklik rükünde veya rüknü etkileyecek şartlarda ise bâtıl, rüknü etkilemeyecek şartlarda ise fâsid adını alır; birinci durumda işlem hukukî sonuçlarını doğurmadığı gibi sahih hale de getirilemez, ikinci durumda işlem yürürlüğe konmuşsa bazı hukukî sonuçlarını doğurur ve fesat gerekçesi ortadan kaldırılırsa sahihe dönüşür (bk. BUTLÂN; FESAD). İşleme başkasının hakkının taalluk etmesi veya başkasının onayının gerekli olması hallerinde hukukî muamele hemen işlerlik kazanmayıp askıda kalır. Akdin diğer tarafı için onay verme yahut seçenek bildirme hakkının tanınmış olması durumlarında akid bağlayıcı sayılmaz (bk. LÜZUM; MUHAYYERLİK). Hukukî varlık kazanmış bir akid (bazan tek taraflı hukukî muamele) işlemin kuruluşundaki irade bozuklukları, borçlunun temerrüde düşmesi, akdin bağlayıcı olmaması gibi sebeplerle taraflarca veya hâkim tarafından geriye dönüşlü veya dönüşsüz

olarak bozulabilir yahut böyle bir irade açıklamasına gerek kalmadan kendiliğinden sona erebilir (bk. FESİH; İNFİSÂH). Bu bağlamda hukuka aykırı fiillerden maksat, hukuk kurallarını ihlâl eden ve kendileri için ceza dışında müeyyideler öngörülen insan fiilleridir. Bunların da haksız fiil ve borca aykırılık şeklinde iki türü vardır. Bu çerçevedeki fiillere tertip edilen müeyyidelerin başında tazminat gelir. Başkasına zarar veren fiillerden doğan ve günümüz hukuk dilinde “mesuliyet” (sorumluluk) diye anılan tazmin yükümlülüğü fıkıhta daha geniş kapsamlı kullanımları bulunan “damân” terimiyle ifade edilir. İslâm hukukunun beş temel küllî kaidesinden biri zararın izâle edilmesi ilkesi olup (Mecelle, md. 20) fıkıhta bu konunun ayrıntıları üzerinde geniş biçimde durulmuş, doğrudan ve dolaylı, kusurlu ve kusursuz sorumluluk halleriyle ilgili müeyyidelerin ölçüte bağlanması için kurallar geliştirilmiştir. Cana ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda ödenen diyet ceza hukukunu da ilgilendirmekle birlikte bunun tazminat özelliği ağır basan bir müeyyide olduğu görülür (bk. DAMÂN; DİYET; İTLÂF; MÜBÂŞERET). Borca aykırılık durumunda borçlu edimini kendiliğinden yerine getirmezse cebrî icra denen müeyyide gündeme gelir, yani kamu gücü devreye sokularak edimin yerine getirilmesi sağlanır. Fıkıh literatüründe “hacir, iflâs, teflîs” başlığı altında ve muhâkeme usulüyle ilgili eserlerde geniş biçimde ele alınan cebrî icra konusu daha çok borçlunun mal varlığına mahkemece el konup satılması ekseninde ve cüz’î icraküllî icra (iflâs) ayırımı yapılarak incelenir (Atar, s. 37-45, 106-109; ayrıca bk. HACİR; HACİZ; İFLÂS).

Fıkhî bir meselede ispat vasıtalarının yetersizliği, delillerin karartılması gibi sebeplerle maddî olguyu doğru teşhis edememe neticesinde verilen bir fetva veya kazaî karar, kendi lehine dünyevî sonuçlar getirmekle birlikte işin iç yüzünü bildiği için bundan rahatsızlık duyacak kimselerin dinî sorumluluk bilincini harekete geçiren “kazâen / diyâneten” ayırımının da müslüman toplumlarda çok etkili bir müeyyide işlevi gördüğü söylenebilir (bu ayırımın ifade ettiği anlamlar ve kullanıldığı durumlar hakkında bk. Demiray, s. 42-85). Her davranışının, hatta eylem haline dönüşmemiş düşünce ve tasarılarının yaratıcısı tarafından bilindiği ve bunların görevli melekler vasıtasıyla kayda geçildiği inancını taşıyan bir müminin, gerçekte haksız olduğunu biliyorsa objektif deliller bakımından hukuk düzeninden veya toplumdan destek alsa bile elde ettiği hakkı kullanmayı tercih etmeyeceği varsayımına dayanan bu ayırım Hz. Peygamber’in bazı

açıklamalarıyla da örtüşmektedir. Resûl-i Ekrem söz ve uygulamalarıyla, beşer için zâhir duruma (objektif delillere) göre hükmetme dışında bir yol bulunmadığına, yani hukukta güven ve istikrar unsurunun önemine dikkat çektiği gibi hâkimin tarafların delilleri sunuş biçiminden etkilenerek maddî gerçekliğe uygun olmayan bir karar verebileceğini, böyle haksız bir karardan bilerek menfaat elde edenlerin ise ateşten bir parça almış olacaklarını belirterek hukuk güvenliği fikrinin kötüye kullanılmaması gerektiği uyarısında bulunmuştur (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 21, “Meġāzî”, 79; Müslim, “Akżıye”, 4; Tirmizî, “Aḥkâm”, 2). Duruma göre fetva ve yargı mercilerinin iş yükünü de bir ölçüde hafifleten kazâen / diyâneten ayırımı, haksızlığını bildiği halde belli sebeplerle bu mercilerden dinî mütalaa veya karar elde etmiş kimseleri hiç değilse icra aşamasında vicdan muhasebesi yaparak kendilerine dinî ve uhrevî, olayın diğer tarafına dünyevî zararlar verecek uygulamadan el çekmeye yönelttiğinden, bir yandan fertlerin kendilerini sürekli bir ahlâkîlik denetimine tâbi tutmalarına zemin hazırlamış, öte yandan sosyal barışa katkı sağlamış olmaktadır. Hakkın kötüye kullanıldığının sübut bulması halinde ise bu davranışın hukukî zeminde müeyyidesinin olması tabiidir; ancak değişik durumlar için farklı yaptırımlar gündeme gelmektedir (Köse, s. 107-120, 248-262; Saymen, XI/1-2 [1945], s. 311-327).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 41; V, 251, 252; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 21, “Meġāzî”, 79; Müslim, “Aḳżıye”, 4, “Tevbe”, 53; Tirmizî, “Aḥkâm”, 2; Râgıb el-İsfahânî, Tafṣîlü’n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü’s-saʿâdeteyn (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1988, s. 144-194; İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü’l-kübrâ: Kavâʿidü’l-aḥkâm (nşr. Nezîh Kemâl Hammâd - Osman Cumʻa Damîriyye), Dımaşk 1421/2000, I, 261-297; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Kahire 1323, II, 7-179; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, tür.yer.; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988; Mecelle, md. 20; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 174-203; Ahmed Esad, Garb Hukuku Nazariyeleri, Birinci Kısım: Hukukda Gaye, İstanbul

1927, s. 38-80; Sadri Maksudi Arsal, Hukukun Umumi Esasları, Ankara 1937, s. 40-74; Abdülhak Kemal Yörük, Hukukun Umumi Prensipleri, İstanbul 1949, s. 31-37; E. Hirş, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara 1949, s. 215-221, 431-433; Hamide Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi, Ankara 1960, s. 148-156; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1387/1968, II, 591-709; A. Şeref Gözübüyük, Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları, Ankara 1973, s. 10-14; M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 143-207; Abdülazîz el-Hayyât, el-Müᵓeyyidâtü't-teşrîᶜiyye, Kahire 1986; Fahrettin Atar, İslâm İcrâ ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 37-45, 106-109; Vecdi Aral, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, İstanbul, ts. (Filiz Kitabevi); Saffet Köse, İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul 1997, s. 107-120, 248-262; İbrahim Paçacı, İslâm Hukukunda Medenî Müeyyideler (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Demiray, Serahsi'de Kazai Hüküm-Diyani Hüküm Ayırımı (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42-85; Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, Ankara 2003, s. 75-84, 268-269, 314-315, 319-320; Talip Türcan, İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu, Ankara 2003, s. 126-135; Kemal Yıldız, İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk, İstanbul 2005; Ferit H. Saymen, "Hakkın Suistimalinin Müeyyidesi", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XI/1-2, İstanbul 1945, s. 311-327; Mustafa Çağrıcı, "Müeyyide", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 366-368; "Ḍamân", Mv.F, XXVIII, 219-310.

İbrahim Kâfi Dönmez

MÜEYYİDÜDDİN CENDÎ

(bk. CENDÎ).

MÜEYYİDÜLMÜLK

(مريّد الملك)

Hâce-i Büzürg İmâdüddîn Şihâbüddîn Zahîrüddevle Nasîrülmille Ebû Bekr Ubeydullāh b. Nizâmi'l-mülk el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 494/1101)

Selçuklu veziri.

444 (1052) yılı civarında doğdu. Nizâmülmülk'ün muhtemelen ikinci oğludur. Babasıyla beraber Belh Emîri Yâhur'un (Yâhız, Tâcir, Bâcir) hizmetinde bulundu. Daha sonra babası ve ağabeyi Fahrülmülk Ali ile birlikte Çağrı Bey'in yanına Merv'e gitti. Sultan Melikşah'ın Selçuklu tahtına geçişinin ardından devlet işleriyle ilgilenmeye başladı (466/1073-74). Aynı yıl Sultan Melikşah ve Nizâmülmülk tarafından idarî bir görevle Bağdat'a gönderildi. Burada kısa sürede idarecilik kabiliyetiyle temayüz ederek Irak ve el-Cezîre'nin yönetiminde söz sahibi oldu. 467'de (1075) Muktedî-Biemrillâh'ın hilâfet makamına geçmesi münasebetiyle düzenlenen biat merasiminde ileri gelen devlet adamlarıyla birlikte Muktedî'ye ilk biat edenler arasında yer aldı (İbnü'l-Esîr, X, 90).

470'te (1077-78) emrinde askerî birlikler olduğu halde tekrar Bağdat'a gittiğinde Sûkulmedrese ile Sûkussülâsâ'da yaşayan halk arasında olaylar çıktı. Müeyyidülmülk, amîd ve şahneyi çağırıp olayların hemen durdurulmasını istediyse de karışıklıklar önlenemedi. Bunun üzerine babasından yardım istemek zorunda kaldı. 473'te (1080-81) Tekrît Kalesi hâkimi Mihrbât'a karşı yürüyüp kaleyi teslim alan Müeyyidülmülk Tekrît'ten İsfahan'a, oradan Bağdat'a geçti (Cemâziyelevvel 475 / Ekim 1082). Bağdat'ta halifenin veziri Amîdüddevle b. Cehîr kendisini törenle karşıladı.

476 (1083) yılında Sultan Melikşah tarafından Dîvân-ı İnşâ ve Tuğrâ'ya başkan tayin edildi. Ancak bir süre sonra görevinden ayrıldı. Ertesi yıl Ukaylî Emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'in Sultan Melikşah'a itaat etmesini sağlayan Müeyyidülmülk'ün 477-487 (1084-1094) yıllarındaki

faaliyetleri hakkında bilgi yoktur. 487’de (1094) Arslan Argun ile Böripars arasındaki mücadele sırasında Horasan’da bulunduğu bilinen Müeyyidülmülk buradaki karışıklıklardan rahatsız olup İsfahan’a gitti. Aynı yıl Sultan Berkyaruk tarafından vezir tayin edildi (Zilhicce 487 / Aralık 1094). Müeyyidülmülk, Irak ve Horasan emîrlerine mektup göndererek onları Berkyaruk’un saflarına çekmeyi başardı. Ardından Sultan Berkyaruk’un en güçlü rakiplerinden olan amcası Tâcüddevle Tutuş’la Rey civarında yaptığı savaşta büyük yararlıklar gösterdi ve Tutuş mağlûp edilerek öldürüldü (488/1095). Sultan Berkyaruk’un savaştan sonra annesi Zübeyde Hatun’u yanına getirmek istemesine karşı çıktı. Zübeyde Hatun durumu öğrenince ona kin beslemeye başladı. Dîvân-ı İstîfâ’nın başkanı Mecdülmülk Ebü’l-Fazl ile babalarından kalan miras sebebiyle araları açık olan ağabeyi Fahrülmülk de Zübeyde Hatun’u ona karşı kışkırttı. Fahrülmülk, Zübeyde Hatun’un Müeyyidülmülk’e çok öfkelendiğini duyunca büyük meblağlar verip Berkyaruk’tan vezirlik talebinde bulundu. Sultan bu isteği kabul ederek Müeyyidülmülk’ü azledip hapse koydu, yerine Fahrülmülk’ü vezir tayin etti (Safer 488 / Şubat 1095).

Bir müddet sonra hapisten kurtulan Müeyyidülmülk, Bağdat’a gidip babasından kalan ev ve emlâk ile uğraşmaya başladı. Fakat Mecdülmülk ve Zübeyde Hatun’a karşı beslediği intikam duyguları onu rahat bırakmadı. Hille’de Emîr Seyfüddevle Sadaka b. Mansûr’u Berkyaruk’a karşı tahrik etti. Bir sonuç alamayınca o sırada İsfahan’da Bâtınîler’le mücadele etmekte olan yeni Irak valisi Emîr Üner’le görüşmek üzere İsfahan’a geçti. Onun teşvikiyle Sultan Berkyaruk’a isyan eden Emîr Üner bir süre sonra bir gulâmı tarafından öldürüldü. Berkyaruk aleyhine çalışmalarına devam eden Müeyyidülmülk askerleri kışkırtarak Mecdülmülk’ü katlettirmeyi başardı. Ardından Gence Meliki Muhammed Tapar’ı sultanlığını ilân etmesi için tahrik etti. Muhammed Tapar da kendini sultan ilân edip Müeyyidülmülk’ü vezirliğe getirdi (Şevval 492 / Eylül 1099).

Muhammed Tapar, 2 Zilkade 492’de (20 Eylül 1099) Rey şehrine geldiğinde Zübeyde Hatun da oradaydı. Müeyyidülmülk onu önce hapsetti, daha sonra da öldürttü. Ancak bu davranışı Muhammed Tapar’ın aleyhine oldu. Berkyaruk’tan ayrılan emîrler tekrar onun safına geçti. Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında cereyan eden ilk savaşta Berkyaruk’un ordusu mağlûp oldu, veziri Ebü’l-Mehâsin esir düştü.

Müeyyidülmülk ona iyi davrandı ve Bağdat’a gönderip hutbenin Muhammed Tapar adına okunmasını sağladı (14 Receb 493 / 25 Mayıs 1100). Ayrıca halifenin veziri Amîdüddevle İbn Cehîr’in azledilmesini istedi ve bu isteği de yerine getirildi (Ramazan 493 / Temmuz 1100).

Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında meydana gelen ikinci savaş Muhammed Tapar’ın mağlûbiyetiyle sonuçlandı (3 Cemâziyelâhir 494 / 5 Nisan 1101). Müeyyidülmülk esir alınıp Sultan Berkyaruk’un huzuruna götürüldü. Müeyyidülmülk sultandan 100.000 dinar karşılığında serbest bırakılmasını ve nezâret makamına getirilmesini istedi ve bu isteği kabul edildi. Berkyaruk ertesi gün taştdârın, bu hareketinden dolayı kendisini eleştirdiğini duyunca çok sinirlendi ve Müeyyidülmülk’ü çağırıp hakarette bulundu ve onu bizzat öldürdü (Cemâziyelâhir 494 / Nisan 1101). Emîr Ayaz, birkaç gün boyunca öldürüldüğü yerde kalan Müeyyidülmülk’ün cesedini sultandan izin alıp İsfahan’a gönderdi ve orada babası Nizâmülmülk’ün yanına defnedildi. Selçuklu Veziri Enûşirvân b. Hâlid, Müeyyidülmülk’ü devrinde eşi olmayan bir vezir olarak tanıtır. Katledilmesinden dolayı çok büyük bir üzüntü duyduğunu ve bu üzüntüye dayanamayıp Basra’ya giderek üç yıl orada kaldığını söyler (Bündârî, s. 91).

İdarî kabiliyetiyle temayüz eden Müeyyidülmülk Berkyaruk ve Muhammed Tapar’a yaptığı vezirlik döneminde devlet işlerini yoluna koyup otoriteyi sağlamıştır. Farsça ve Arapça şiirler yazdığı (Avfî ondan üç rubâî nakleder, bk. Lübâbü’l-elbâb, s. 66-68), âlim, edip ve şairleri himaye ettiği kaydedilmektedir. Emîrü’ş-Şuarâ Muizzî, Kadı Nâsıhuddîn-i Errecânî, Ebü’l-Muzaffer el-Ebîverdî, Ebû İsmâil et-Tuğraî onun için kasideler yazmışlardır (bazı örnekler için bk. Abbas İkbâl, s. 134-147). Müeyyidülmülk babasının nâibi sıfatıyla Nizâmiye Medresesi ile de ilgilenmiş, şeyh Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin ölümü üzerine Ebû Sa‘d Abdurrahman b. Me’mûn el-Mütevel-lî’yi Nizâmiye’ye müderris tayin etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, bk. İndeks; Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 127-128; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 109-112, 123-124, 129, 142; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 135, 139, 141-142, 144-145, 148, 155, 176; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 53, 58, 61; Avfî, Lübâbü'l-elbâb, Tahran 1336 hş., s. 66-68; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 50-53, 61, 72-74, 76, 78, 82, 86-92; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I, 52-59, 61, 62, 64-65, 67; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş.,

bk. İndeks; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 106-107; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş.; Browne, LHP, bk. İndeks; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcūḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., s. 124-147, ayrıca bk. İndeks; C. L. Clausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, s. 43, 46, 47, 105, 106, 121, 126-127, 132-133; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuq Empire", CHIr., V, 203-282; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 12-15, 17-20, 22-24; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 43, 55-67, 149-150, ayrıca bk. İndeks.

Abdülkerim Özaydın

MÜEZZİN

(المؤذّن)

Sözlükte “çağrıda bulunan, ezan okuyan, kāmet getiren kimse” mânasındaki müezzin kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “münâdî” anlamında iki âyette geçmektedir (el-A‘râf 7/44; Yûsuf 12/70). Hadislerde “ezan okuyan, kāmet getiren” mânasında kullanılır, bazan bu anlamda münâdî kelimesi de yer alır (Buhârî, “Vuḍû’”, 5; “Eẕân”, 7). Müezzinler için sâih (çağıran, davet eden; Taberî, VIII, 439) ve mükebbir (tekbir alan) gibi unvanlara rastlanmaktadır. Münâdîlik İslâm’dan önce Araplar’da mevcuttu. Mekke’de Dârünnedve’de yapılacak toplantılar münâdîler vasıtasıyla duyurulduğu gibi şehirlerde ve kabileler arasındaki önemli olaylarla umumi toplantılar müezzin veya münâdî adı verilen şahıslar tarafından halka ilân edilirdi.

Hz. Peygamber hicretten önce Mekke’de bazı duyurular için münâdîler görevlendirmiş, ancak müslümanları namaza çağırmak amacıyla özel bir görevli tayin etmemişti. Müezzinlik görevinin Mekke’de başladığına dair rivayetler doğru değildir (Nûreddin el-Halebî, II, 296 vd.; Mahmûd Muhammed es-Sübkî, IV, 125). Medine’de genellikle Bilâl-i Habeşî bir süre namaz vakitlerinde sokaklarda “es-salâh es-salâh” (haydi namaza) diye çağrıda bulunduysa da bu uygulama yeterli görülmemiş, Resûl-i Ekrem’in 1 (622) veya 2. (623) yılda ezanın lafızlarını belirlemesiyle müezzinlik müessesesi ortaya çıkmıştır. Bu tarihten sonra müezzin kelimesi sadece namaz vakitlerini duyuran ve kāmet getiren kimseleri ifade etmek suretiyle münâdîlikten ayrılmışsa da münâdînin nâdiren müezzin karşılığı kullanıldığı da görülmektedir (Makdisî, s. 182).

İlk müezzin, ezan ve kāmeti Resûl-i Ekrem’den öğrenen ve Neccâroğulları’ndan bir kadına ait evin damına çıkarak sabah ezanını okuyan Bilâl-i Habeşî’dir (Buhârî, “Eẕân”, 1, 3). Müezzinliğin önemine işaret eden Hz. Peygamber, “İnsanlar müezzinlik yapmanın ve ilk safta bulunmanın ne kadar sevap olduğunu bilselerdi buna ulaşmak için kuraya başvururlardı” demiştir (Buhârî, “Eẕân”, 8). Resûlullah zamanında müezzinlik görevi Medine’de Bilâl-i Habeşî ve İbn Ümmü Mektûm,

Kubâ’da Sa‘d b. Âiz el-Karaz ve Mekke’de Ebû Mahzûre tarafından yerine getirilmiştir. Müezzinler bir arada bulundukları vakit Bilâl birinci, Ebû Mahzûre ikinci, İbn Ümmü Mektûm üçüncü müezzin sayılırdı (Makrîzî, IV, 46). Bilâl-i Habeşî ezan okuduktan sonra Hz. Peygamber’in kapısı önünde durarak onu namaza davet ederdi. Bu uygulama Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Sa‘d b. Âiz, sonraki devirlerde devlet başkanlarının müezzinleri tarafından sürdürülmüştür. Bilâl-i Habeşî’nin Resûl-i Ekrem’in vefatının ardından müezzinlik yapmak istememesi üzerine bu iş için Mescidi Kubâ’nın müezzini Sa‘d b. Âiz görevlendirilmiştir. Bayram namazına gidilirken müezzinler Hz. Peygamber’in önünde yürür, ellerinde Habeş Necâşîsi Ashame tarafından gönderilen ve “aneze” diye bilinen asâyı taşırlardı (İbn Sa‘d, III, 178; Taberî, II, 418).

Resûlullah, tayin ettiği valilerden ve İslâm’a giren kabilelerden imam ve müezzin istihdam etmelerini isterdi (Müsned, IV, 217; Buhârî, “Ez̠ân”, 17). Hz. Ömer’in, Kûfe kadılığına ve beytülmâl idaresine gönderdiği Abdullah b. Mes‘ûd’u müezzinlikle de görevlendirmesi Hz. Peygamber’in başlattığı uygulamanın sürdürüldüğünü göstermektedir (İbnü’l-Fakīh, s. 202, 208). Resûl-i Ekrem’in Mekke fethinde Bilâl’e Kâbe’nin damında ezan okutmasından hareketle bir yerin fethinden sonra fetih ezanı okunması, fethedilen yere imam ve müezzin tayin edilmesi ilk dönemlerden itibaren âdet haline gelmiştir (İbnü’l-Esîr, IX, 34; İbn Bîbî, I, 345; İbn Kesîr, XII, 346).

Hz. Osman’ın Mescidi Nebevî’de müezzin sayısını dörde çıkarmasından sonra (Abdülhay el-Kettânî, I, 157) özellikle büyük ve merkezî camilerde cuma başta olmak üzere önemli gün ve gecelerde ezan ve kāmetin dışında çeşitli vazifeler üstlenen birden çok müezzin görevlendirilmiştir. Bunlardan biri başmüezzin (reîsülmüezzinîn, şeyhülmüezzinîn) olarak tayin edilirdi. Fethedilen yahut yeni kurulan şehirlerde yaptırılan cami ve mescidlerde merkezî idare, mahalle halkı veya bâni tarafından müezzin görevlendirilmesiyle müezzinlik dinî hizmetler alanında imamlıktan sonra en önemli kurum haline gelmiştir. Cami ve mescidlerin yanı sıra külliye, medrese, hankah, ribât, tekke ve zâviye gibi kurumlarda da müezzinler vazife yapmıştır.

Asr-ı saâdet’ten itibaren müezzinler sesi güzel ve gür, Kur’ân-ı Kerîm’i iyi

okuyan, mûsikiye vâkıf kimseler arasından seçilirdi. Hz. Peygamber'in yirmi kadar kişiye ezan okutup dinlediği ve içlerinden Ebû Mahzûre'nin sesini beğenerek ona ezan cümlelerini öğrettiği rivayet edilmektedir (Dârimî, "Ṣalât", 7). Resûl-i Ekrem ayrıca çeşitli sözleri ve uygulamalarıyla müezzinliğin önemine işaret etmiş ve müezzinlerden görevlerini usulüne uygun, insanları rahatsız etmeyecek şekilde yapmalarını, gereksiz yere seslerini yükseltmemelerini istemiştir (Tecrid Tercemesi, II, 567).

Mescidi Nebevî'nin arka tarafına müezzinlerin ezan okuması için "mi'zene" adı verilen yüksekçe bir yer yapılmıştır. Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında müezzinlerin seslerini daha uzaklara duyurabilmeleri ve sesi duymayan kimselerin uzaktan görerek vaktin girdiğini anlamaları, ayrıca sahur ve iftar vakitlerinin bildirilmesi, bazı duyuruların yapılması için minareler inşa edilmiştir.

Bilâl-i Habeşî'nin beytülmâl işlerine de bakması, Hz. Ali'nin müezzini İbnü'n-Nebbâh'ın halifenin kâtipliğini ve Abdullah b. Zübeyr'in müezzininin kadılık vazifesini yapması örneklerinde görüldüğü gibi müezzinler farklı görevler de üstlenmişlerdir; bu uygulama sonraki dönemlerde devam etmiştir. Müezzinler genelde hayatlarının sonuna kadar görevlerini sürdürürlerdi. Özellikle büyük şehirlerde belli ailelerden gelen müezzinler birkaç nesil boyunca bu görevi yerine getirirlerdi. Mekke ve Medine'de Ebû Mahzûre ile Sa'd b. Âiz el-Karaz'ın soyundan gelenler uzun süre müezzinliği uhdelerinde bulundurmuşlardır.

Emevîler devrinden itibaren devlet başkanlarının yanı sıra emîr, vali, kumandan gibi üst düzey yöneticiler de özel müezzin istihdam etmiştir. Memlükler'de saltanat nâiblerinin, Altın Orda Hanlığı'nda emîr ve hatunların elçilik, kâtiplik ve müderrislik de yapan müezzinleri bulunuyordu.

Zamanla Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî ile Emeviyye ve Ezher gibi büyük camilerde farklı mezheplere ait her mihraba ayrı müezzin tayin edilmeye başlanmıştır. Bu camilerdeki müezzin sayısının

otuz ile yetmiş arasında olduğu belirtilmektedir. Mekke'de ve Dımaşk'ta önce Şâfiî müezzinlerinin, ardından diğer mezhep müezzinlerinin kāmet

getirdiği kaydedilmektedir (İbn Cübeyr, s. 68).

Hayatı boyunca Mescidi Harâm'da görev yaparken müezzinliği de öğreten Ebû Mahzûre Mekke okuyuşunun, Sa'd b. Âiz Medine okuyuşunun kurucusu kabul edilmektedir. İslâmiyet'in yayıldığı bölgelerde görevlendirilen müezzinler bu iki okuyuştan birini esas almıştır. Fâtımîler'den itibaren müezzinlerin hâkim mezhebin anlayışına uygun biçimde görev yapması zaman zaman şikâyetlere sebep olmuştur (İbn Kesîr, XI, 284, 287).

Hz. Peygamber, beraberinde Bilâl-i Habeşî olduğu halde Mescidi Kubâ'ya gittiğinde müezzinliğin Sa'd b. Âiz tarafından yerine getirilmesi, Ebû Mahzûre'nin, Mescidi Harâm'da müezzinlik görevinin Emevî Halifesi Muâviye'nin müezzini tarafından üstlenilmesine karşı çıkması bir yerde önceliğin vazifeli müezzine ait olduğunu göstermektedir (Abdürrezzâk es-San'ânî, I, 459-460, 464). Öte yandan müezzinlerin bazan görevlerini ihmal ettikleri veya yetkilerini aştıkları, Emevî valilerinden Ziyâd b. Ebîh'in müezzininin yaptığı gibi halkı zorla camiye topladıkları, ezanı vaktinden önce okudukları veya siyasî olaylar sebebiyle görev yapamadıkları görülmektedir (Taberî, V, 372; VII, 613; İbn Kesîr, XIV, 122, 244).

Resûl-i Ekrem ve ilk iki halife zamanında cuma namazı için hutbeden önce sadece iç ezan okunurken Hz. Osman döneminden itibaren dışarıda da ezan okunmaya başlanmıştır. Müezzinler, aşırı yağmur sebebiyle cuma günü namazın Mescidi Nebevî'de kılınamayacağını duyurmak gibi bazı istisnaî görevler de üstlenirdi (Buhârî, "Ezân", 41).

Bayram namazları için mescide gidilirken Resûlullah devrinde olduğu gibi müezzinler namazı kıldıracak halifenin veya valinin önünden yürürlerdi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kurban edilecek hayvan Mescidi Nebevî'nin müezzini tarafından halifenin önüne getirilirdi (a.g.e., VII, 333). Fâtımîler'den itibaren tören alaylarına katılmaya başlayan müezzinler Mekke'de minberin basamaklarına oturarak, Hindistan'da fillerin üzerinde tehlîl ve tekbirlerle bayram törenlerini yönlendirirlerdi (İbn Cübeyr, s. 116; İbn Battûta, II, 516, 580; Makrîzî, II, 367).

Müezzinlerin önemli günlerde bilhassa yatsı ve sabah namazlarından önce,

cuma ve bayram gecelerinde minareden tesbihatta bulunmaları, cuma ezanından evvel salâ okumaları âdeti ilk defa Mısır'da Mesleme b. Muhalled'in (ö. 62/682) valiliği esnasında Amr b. Âs Camii'nde uygulanmıştır. Daha sonra bu uygulama Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, dua, kaside ve ilâhiler de ilâve edilerek bütün İslâm dünyasında yaygınlaşmıştır (Makrîzî, IV, 51; Nuaymî, II, 130). Memlükler devrinde büyük camilerde Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmeyi emreden Ahzâb sûresinin 56. âyeti cuma geceleri ezandan sonra başmüezzin tarafından okunur, diğer müezzinler de bunu tekrarlardı (İbn Kesîr, XIV, 205). Müezzinlerin farz namazlardan sonra otuz üçer defa okuduğu "sübhânellah", "elhamdülillâh" ve "Allāhüekber" şeklindeki tesbihata 742'de (1341) Kādılkudât Takıyyüddin es-Sübkî, üç defa "estağfirullâh el-azîm" ve "Allāhümme ente's-selâm ve minke's-selâm tebârekte yâ ze'l-celâli ve'l-ikrâm" ibareleriyle sabah ve akşam namazlarından sonra bazı zikir ve tesbihatı ilâve etmiştir (a.g.e., a.y.). Mısır ve Suriye'de 791 (1389) yılından itibaren müezzinler her ezanın ardından Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmeye başlamıştır (Makrîzî, IV, 49).

Halife, sultan, vezir ve kumandanlar göreve geldiklerinde, sefere çıktıklarında veya dönüşlerinde müezzinler onları öven kasideler okurlardı. Abbâsîler'de biat edilecek halifenin adı minarelerden halka bildirilirdi (Taberî, VIII, 555). 463'te (1070-71) Kāim-Biemrillâh ve Sultan Alparslan adına hutbe okunacağı siyahlara bürünmüş müezzinler tarafından ilân edilmişti (İbnü'l-Esîr, X, 63). Müezzinler, vaktin girdiğini devlet başkanına yahut valiye haber verdikten sonra ezan okuyarak bekler, kāmeti onlara göre ayarlarlardı. Halifelerin beş vakit namaza çıkmayı terkettikleri Abbâsî ve Fâtımî dönemlerinde müezzinlerin halifeyi namaza davet görevi ortadan kalkınca çeşitli vesilelerle halifenin adı minarelerde zikredilerek övme uygulaması başlamış, Fâtımîler'le mücadeleye giren Selâhaddîn-i Eyyûbî bunu kaldırmak istemişse de başarılı olamamıştır. Buna ilâveten Mısır, Suriye ve Hicaz'daki bütün camilerde sabah namazından önce halifenin yanında Hz. Peygamber'in anılması âdetini getirmiştir (Makrîzî, IV, 47-50). Mekke'de "müezzin-i zemzemî" adı verilen başmüezzin, her akşam namazından sonra ve yeni ay girince ezan okuduğu yere çıkarak yüksek sesle emîri tebrik eder, Mekke yönetiminde bulunmuş kimseleri öven bir kaside okurdu. Osmanlı döneminde de bu uygulama sürdürülmüştür. Memlükler devrinde Hicaz ve Mısır'da müezzinler tarafından toplu olarak

okunan ezana “sultan ezanı” denilirdi (Kitâbü Vaḳfi’s-Sulṭân en-Nâṣır, s. 157).

Müezzinler açılış törenleri başta olmak üzere çeşitli etkinliklere katılırlardı. Muhammed b. Kalavun, Kal‘atü Cebel tamamlanınca Mısır’daki bütün müezzinleri açılış törenine çağırarak aralarından seçtiği yirmi kişiyi burada görevlendirmişti (Makrîzî, III, 370). Müezzinlerin vazifeleri arasında ölüm haberlerini halka duyurmak da bulunuyordu (İbn Kesîr, XIV, 143). Nitekim Abbas b. Abdülmuttalib’in vefatı Medine’nin kenar mahallelerine gönderilen bir müezzin tarafından duyurulmuştu (İbn Sa‘d, IV, 23). 781 (1379) yılından itibaren bu görev müezzinlerin minarelerden okudukları salâ ile yerine getirilmeye başlanmıştır (Mahmûd Muhammed es-Sübkî, IV, 193). Savaşlarda şehid olan önemli kişilerin şehâdetini halka duyuran müezzinler (Taberî, IV, 302) cenazelerin teçhiz ve tekfiniyle uğraşır, bazı bölgelerde cenaze götürülürken vefat eden kimsenin iyiliklerini sayarlardı. Hükümet merkezinden gelen ferman ve mektup gibi önemli duyurular da halka müezzinler tarafından okunurdu (İbn Kesîr, XIV, 68, 72). Müezzinlerin görevlerini iyi yapıp yapmadığı muhtesibler tarafından denetlenirdi (İbnü’l-Uhuvve, s. 176-177). İbn Battûta’nın, Maldivler’de kadılık vazifesini üstlenince buradaki adalara emirnâmeler göndererek devletten maaş alan imam ve müezzinlerin görevlerini iyi yapmalarını istemesi ve tayinleriyle bizzat ilgilenmesi (er-Riḥle, II, 597, 669) müezzinlerin kadılar tarafından denetlenebildiğini de göstermektedir.

Müezzinlere maaş bağlandığına dair ilk haberler Hz. Ömer devrine kadar ulaşır (Hatîb, II, 81) ve Hz. Osman’dan itibaren müezzinlerin sürekli maaş aldığı belirtilir (Makrîzî, IV, 47). Hârûnürreşîd zamanında divana kayıtlı müezzinlere yıllık 1000 dinar verilirken Muktedir-Billâh döneminde hilâfet sarayı ve müştemilâtını kapsayan Dârülhilâfe’de görevli müezzinlere günlük 3g dinar ücret ödeniyordu (Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, s. 206, 470). Nâsır-ı Hüsrev, Dımaşk’tan Kayrevan’a kadar bütün şehir ve köylerde müezzin bulunduğunu ve bunların maaşlarının valiler tarafından ödendiğini kaydeder (Sefernâme, s. 109). Müezzinlere ramazan aylarında, bayramlarda, önemli gün ve gecelerde ek tahsisat ayrılırdı. Müezzinlik görevini fahrî olarak üstlenenler de bulunuyordu (Taberî, IX, 107). İbn Haldûn, Me’mûn dönemine ait maaş

defterlerinden hareketle müezzinler dahil dinî hizmet ifa edenlerin fazla servet sahibi olamayacağını söyler (Muḳaddime, s. 393). Müezzinlerin maaşlarına dair ayrıntılı bilgiler vakıfların gelişmesiyle birlikte artmaktadır. Vakfiyelerde müezzinlere yapılacak maaş ödemeleriyle beraber gıda ve giyecek tahsisatı yanında ek görevlerine dair bilgiler de vardır. İbn Asâkir, Dımaşk camilerinde vazife yapan müezzinlerin maaşlarının büyük bir kısmının vakıf gelirlerinden karşılandığını söyler (Târîḫu Dımaşḳ, II, 288-321).

Anadolu Selçukluları döneminde Seyfeddin Torumtay'ın düzenlediği 665 (1266-67) tarihli vakfiyede Amasya'daki Gökmedrese Camii'nde görevli müezzinle salâ müezzininin maaşı yıllık 3'er müd buğday (Kucur, s. 22), Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin tarafından düzenlenen 670 (1272) tarihli vakfiyede Kayseri'de görevli müezzinin maaşı yıllık 240 dirhem (Temir, s. 101, 134) olarak tesbit edilmiştir. Aynı vakfiyeden medresenin mescidinde vakıf gelirlerinden herhangi bir tahsisat almadan Kur'an öğreten müezzine yılda 120 dirhem (a.g.e., s. 96, 126, 129) ve 645 (1247) tarihli vakfiyeden kervansarayın mescidinde görev yapacak olan müezzine yılda 150 dirhem maaş yanında 24 müd buğday verildiği anlaşılmaktadır (Turan, X/39 [1946], s. 482-483).

Memlük Sultanı Hasan b. Muhammed b. Kalavun'un yaptırdığı Sultan Hasan Külliyesi'nde bir başmüezzinle on altı müezzin görevlendirilmiş, bunlardan başmüezzine aylık 50, diğerlerine 40'ar dirhem maaş tahsis edilmiş ve ramazan aylarında 10'ar dirhem daha ödeneceği belirtilmiştir (Kitâbü Vaḳfi's-Sulṭân en-Nâṣır, s. 157-158, 214). el-Melikü'l-Eşref Şa'bân zamanında Mescidi Harâm'da görevli beş müezzinle Mescidi Nebevî müezzinleri yıllık 400 dirhem, Mekke'yi kuşatan tepelerde vazife yapan müezzinler ise yıllık 120 dirhem ücret alıyorlardı (Râşid el-Kahtânî, s. 98, 121). İlhanlılar devrinde Tebriz'de inşa edilen Rab'-ı Reşîdî Külliyesi'ndeki müezzinlerden dâimî kadroda bulunan iki müezzine yıllık 90 dinar maaş ve günlük 4 men (3333 gr.) buğday ekmeği, sadece cuma günleri görev yapan on müezzine ise yıllık 50 dinar maaş ve günlük 10 men (8333 gr.) buğday ekmeği ödenek ayrılmıştı (Özgüdenli, I, 116). Beylikler döneminde Sivas Sâhibiye Medresesi'nde bulunan iki müezzine yıllık 300'er dirhem-i sultânî veriliyordu (Kucur, s. 19). Amasya Burmalı Minare Camii'nde iki müezzin münâvebe ile, cuma günleri ise birlikte görev yapıyor ve günlük 3'er

dirhem ücret alıyorlardı (a.g.e., s. 20).

Hankah, ribât, tekke, zâviye gibi kurumlarda görevlendirilen müezzinlerden ayrıca aşçılık, hâdimlik, bevvâblık, ferrâşlık gibi hizmetlerden bir veya birkaçını üstlenmeleri isteniyordu. XIV. yüzyılda Tokat'taki Ebüşşems Hankahı'nda vâkıfın âzatlılarından ve onların evlâdından olması şart koşulan bevvâb aynı zamanda müezzinlik yapıyor ve bunun karşılığında kendisine yılda 120 dirhem maaşla günde 3 ukıyye ekmek veriliyordu. Veled-i Kâblu Hankahı'nda ezanı mutlaka hankahın kapısının yanında okuması şart koşulan müezzin ferrâşlık, bevvâblık ve aşçılık görevlerini de üstleniyor ve yılda 320 dirhem maaş alıyordu (a.g.e., s. 91-92).

Osmanlı Dönemi. Osmanlı Devleti'nde din hizmetlerinin yürütülmesinde önemli bir yer işgal eden müezzinler sivil ve askerî kesimlerde hizmet vermek üzere özel ve resmî kimlikleriyle geniş bir kitle oluştururlar. Osmanlı şehir örgütlenmesi içinde, önemli görevler üstlenen mahalle imamının yardımcısı müezzinlerdi. Müezzinler padişah beratı ile göreve başladıklarından Osmanlı devlet sisteminde şahsî vergi yükümlülüğünden muaf olan gruplar (askerî) içinde sayılır ve görevlerinin sona ermesiyle yeniden sivil statüsüne dönerlerdi (Barkan, Kanunlar, s. 32, 384).

Yeniçeri ortalarında, serhadlerdeki müstahkem mevkilerde, askerî teknik sınıflar içinde, askerî eğitim kurumlarında, donanma ve tersanelerde, baltacı ocaklarında ve askerî hastahanelerde padişah beratı ile müezzin tayin edildiği bilinmektedir; Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yeni ordu teşkilâtında alaylar ve taburlar içinde de müezzin görevlendirilmiştir. 1208 (1793) tarihli belgede, bir saray mektebi olan Galata Sarayı'nda müezzin kadrosunun boşalması halinde kasriyed ve evlâdiyet şartıyla intikali doğru bulunmayıp ehil bir kimsenin tayin edilmesi istenmişti (Türkiye Maarif Tarihi, I, 40). 1076-1105 (1665-1693) yılları arasında Tersâne-i Âmire'nin camisinde bulunan on beş görevli arasında bir sermahfil, üç müezzin ve bir salâ müezzini bulunuyordu (Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilatı, s. 48). Donanma gemilerinde de müezzin görevlendirilir, namaz vakitlerinde her gemiden bir müezzin mizana direği çarmıhına tırmanarak ezan okurdu. Osmanlı Devleti'nde ufak bir garnizonu barındıran kalelere, derbendlere müezzin tayin edildiği, bunlara askerî hizmet yükümlülüğüne tâbi olmaksızın timar tevcih edildiği görülmektedir (Beldiceanu, s. 38).

Sarayda görev yapan padişah müezzinlerine "müezzin-i hâssa, müezzin-i şehriyârî, hünkâr müezzini" adı verilirdi. Başlarında sermüezzinin bulunduğu hünkâr müezzinleri müezzinbaşının yardımcısı olan sermahfil tarafından Enderun'a alınır, mûsiki bilgisi ve müezzinlik âdâbı öğretildikten sonra sermahfilin tavsiyesi ve Dârüssaâde ağasının arzı ile görevlendirilirdi. Hünkâr müezzinlerinin XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren saray görevlileri arasına girdikleri, XVI. yüzyılda önce üç, daha sonra altı olan sayılarının bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren on beş olarak sabitlendiği görülür. Hezarfen Hüseyin Efendi de saray müezzinlerinin sayısının on beş olduğunu ve bunlara yıllık toplam 48.960 akçe ödendiğini kaydeder (Telhîsü'l-beyân, s. 94). Bu sebeple 1669-1670 yıllarına ait bütçe kayıtlarında günlük 175 akçe ödeme yapılan on dokuz saray müezzininin bulunması (Barkan, Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, II, 764), D'Ohsson'un bunların sayısını otuz iki olarak kaydetmesi (Tableau général, VII, 9) ve 1218'de (1803) sayılarının on bire düşmesi (BA, D.KRZ, nr. 33474, s. 35) istisnaîdir. Başlangıçta eşit ücret alan ve daha sonra kıdemlerine göre farklı ücret takdir edilen saray müezzinleri müezzinbaşının öncülüğünde Osmanlı ordusunun yola çıkması ve karşılanması, surre alayının İstanbul'dan ayrılışı, alay sancağının alaya ilk verilişi, sancağa madalya takılması gibi törenlere katılırdı. Enderun'da Baltacı Mehmed Paşa ve Bıyıklı Ali Paşa gibi saray müezzini olup daha sonra sadrazamlığa kadar yükselenlerin yanında önemli devlet adamlarının müezzinliğini üstlenenler de vardır. Hünkâr müezzinleri 1826'da Muzıka-i Hümâyun'un kuruluşunun ardından bu çatı altında toplanmıştır (ayrıca bk. HÜNKÂR MÜEZZİNİ).

Cami ve mescidlerin dışında da resmî müezzinler mevcuttu. "Ehl-i hiref-i hâssa" adı verilen bu müezzinlerin sayısını kendi mesleğinin de müezzinlik olduğunu söyleyen Evliya Çelebi 700 olarak gösterir (Seyahatnâme, I, 224). Sanat ve ticaretle ilgisi olmadığı halde ehl-i hirfetten sayılan bu müezzinler vezir, âyan ve diğer ileri gelenlerin müezzinleriydi. Bunlar geçit resmine katılırlardı. Hünkâr müezzinleri ikişer, sadrazam müezzinleri birer pay alıp sefere giderken bu müezzinler selâtin ve vezir camilerinde görevli müezzinlerle birlikte İstanbul'da kalıp sefere giden ordu müezzinlerine birer aylık ulûfelerini verip

yardım ederlerdi (a.g.e., I, 226). Fâtih Sultan Mehmed'in türbesinde ve Urfa'daki Halvetî Tekkesi'nde biri salâ müezzini olmak üzere ikişer müezzin görevlendirilmesi örneklerinde olduğu gibi (Barkan, Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, II, 1134; Yüksel, s. 174) yalnız bu görevi üstlenenlerin yanında müezzinlerin imamlık, hatiplik, kayyımlık, aşçılık, devirhanlık, zâkirbaşılık gibi hizmetlerden bir veya birkaçını yerine getirenlere de rastlanır. Dârülaceze'nin yanı sıra Dârülhayr gibi Batı tarzında açılan eğitim kurumlarında da müezzin görevlendirilmiştir (BA, A. MKT.NZD, nr. 169/20; Albayrak, I, 13, 121).

Müezzinler mescid ve camilerin vakıflarından maaş alıyordu. Tayinleri önceleri vakıf mütevellisinin teklifi ve şeyhülislâmın tasdikiyle hazırlanan beratla oluyordu. II. Mahmud devrinden itibaren maaş tahsisi sistemine geçilince tayin teklifi Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti tarafından yapılmaya başlanmıştır. Taşradan gelenlerin başvuruları için kadı i'lâmı, adayın dilekçesi ve vakıf mütevellisinin arzı gerekirdi.

Çeşitli mukātaa gelirlerinin kaynak gösterildiği cami ve mescidlerin cihetlerine maaşlar genellikle yıllık olarak verilirken bunların dışında kalanlara günlük, aylık ve üç aylık ödeme şekli benimsenmiştir. Maaş yanında aynî ödeme yapıldığı gibi özellikle taşrada ücretlerin tamamı yıllık olarak verilebiliyordu. Ücretler genellikle düşük seviyededir. İstanbul'daki müezzinler taşraya göre, İstanbul'da selâtin camileri ve saray müezzinleri ise diğerlerine göre daha yüksek ücret alırdı. Müezzinbaşı ile yardımcılarına diğer müezzinlerden daha yüksek maaş tahsis edilirdi. Müezzinlerin ayrıca ramazan aylarında, bayramlarda, mübarek gün ve gecelerde, saltanat değişimlerinde, selâtin camilerinde padişah veya devlet büyükleri namaz kıldığında ek gelirlere nâil oldukları görülmektedir (BA, YPRK. HH, nr. 6/59; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 334).

Müezzin tayinlerinde dinî bilgi yanında güzel ses ve mûsiki bilgisi de aranırdı. Ancak görevin küçük yerleşim birimleriyle kırsal kesimlerde babadan oğula veya diğer aile fertlerinden birine geçmesi bu ölçünün her zaman geçerli olmadığını gösterir. Bazan taşrada bir mescidin bütün görevleri bir kişinin veya aynı ailenin fertlerinin üzerinde toplanırdı. Büyük yerleşim birimlerinde ise adaylar arasında yapılan imtihanlarla liyakatli kimseler tercih edilmekteydi. Düzenlenen vakfiyelerde müezzin tayin

edilecek kişilerin nitelikleri, görev alanları ile ezan ve kāmet dışında yükümlü oldukları vazifeler sıralanmıştır. Eğitim durumlarına işaret eden kayıtlar, genellikle müezzinlerin imam ve hatipler kadar düzenli bir eğitim görmediğini, güzel ses ve aileden tevarüs dışında fazla bir özellikleri bulunmadığını göstermektedir. Hassa müezzinleriyle selâtin camisi müezzinlerinin ise dinî bilgiler ve güzel ses yanında çok iyi bir mûsiki bilgisine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı İstanbul'da yetişen müezzinlerin Anadolu'nun çeşitli yerlerine gönderildiğine dair örneklere rastlanmaktadır (Evliya Çelebi, IX, 51, 87). İstanbul'daki Yenicami için imtihanla otuz altı müezzinin tayininde olduğu gibi (Topçular Kâtibi Abdülkadir [Kadrî] Efendi Târihi, I, 653) müezzinlik tayinlerinin mutlaka bir imtihan sonucu gerçekleştirilmesi istenmiş (BA, MD, nr. 41, hk. 44) ve imtihansız müezzin tayin edilmemesi için hüküm çıkarılmıştır (BA, MD, nr. 33, hk. 28).

III. Selim devri ricâlinden Behiç Efendi, aralarında müezzinlerin de bulunduğu din görevlilerinin işlerinin ehli olmalarının yanında bulundukları yerlerde bilhassa siyasî ve mülkî meselelerin çözümünde istifade edilebilecek bir niteliğe sahip bulunmaları gerektiğini vurgular (Sevânihü'l-levâyih, vr. 7b, 8a, 12a-b). Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nde oluşturulan komisyon tarafından 10 Cemâziyelâhir 1305 (22 Şubat 1888) tarihinde hazırlanan Tevcîhât-ı Cihât Nizamnâmesi'nde müezzinlik görevi verilecek kimselerin İstanbul'da Mahkeme Teftiş Heyeti huzurunda, taşrada idare meclislerinde hâkim, müftü, evkaf muhasebecisi ve mahallî ulemâdan oluşacak bir heyet tarafından imtihana tâbi tutulması, başarılı görülenlerin ayrıca iyi hallerine dair şehâdetnâmelerinin incelenmesinden sonra tayinlerinin yapılması kararlaştırılmıştır. İki camide birden imamlık veya müezzinlik cihetlerinin aynı şahısta toplanmasına izin verilmemesi, iki camide görevli olanların bunlardan birini tercih etmesi, birden fazla müezzini bulunan camilerde herhangi bir kadro boşalması durumunda tayinlerin kıdem esasına göre yapılması hükme bağlanmıştır. 1913'te imam-hatip ve müezzin yetiştirmek amacıyla Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ açılmış, ancak I. Dünya Savaşı sebebiyle istenen sonuç alınamamıştır (Türkiye Maarif Tarihi, I, 163). Medreselerin ıslahını, yenilerinin açılmasını ve ihtisaslaşmaya gidilmesini öneren Ziya Gökalp, Medresetü'l-müezzinîn ve'l-kurrâ adıyla bir mektebin kurulmasını teklif eder (a.g.e., V, 1349). Medine'de görevlendirilecek hatip ve müezzinleri yetiştirmek üzere

Medresetü'l-hutabâ'nın açılması teşebbüsü de neticesiz kalmıştır (İbnülemîn-Hüseyin Hüsâmeddin, s. 247). Müezzinler, 1826 yılından itibaren kurulan yeni orduya asker teminiyle ilgili düzenlemelere kadar askerlik hizmetinden muaf tutulmuştur. 19 Aralık 1848 tarihli askerî kanunnâmeyle görevlerini bizzat kendileri üstlenmek ve vekil bırakmamak şartıyla muafiyetlerinin sürmesine, istekleri halinde ise orduya katılabileceklerine karar verilmiş ve askere gitmemek için cami görevlerine tâlip olanlara dikkat edilmesi istenmiştir (BA, A. DVN.MHM, nr. 98/-2; Beydilli, s. 67-68).

Osmanlı döneminde uygulanan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında da sürdürülen cumhur müezzinliği müezzinlerin bazı ibareleri birlikte, bazılarını ise nöbetleşe okumalarıyla gerçekleşirdi. XVI. yüzyılın başlarında Fâtih Camii'nde görev yapan müezzinler üçerli iki grup halinde minareye çıkarak toplu ezan okurlardı (bk. CUMHUR MÜEZZİNLİĞİ). Mescidi Harâm'ın her minaresine ayrı bir müezzin tayini uygulaması Osmanlı devrinde de devam etmiştir (BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 8231). XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mescidi Nebevî'de müezzinler akşam haricindeki vakitlerde minarelerde iki buçuk saat kalır, ezandan önce tehlil, tekbir, tesbih, salâtü selâm ve çeşitli dualar okurlardı (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 76).

Müezzinlerin önemli bir kısmı mûsiki yanında güzel sanatların diğer dallarıyla da ilgilenirdi; tesbîhat, mahfel sürmesi, dua ve mihrâbiye okur, temcîd, münâcât, salâ, tardiye, tekbir, mevlid, mi'râciye, Muhammediye, tevşîh, na't gibi cami mûsikisinin formlarını icra ederlerdi. Bunun yanında ölüm haberinin duyurulması için minarelerden okunan salâ yanında cenazenin kabrine götürülüşü sırasında düzenlenen cenaze alayında ve definden sonra olmak üzere iki çeşit salâ okurlardı. Padişahlarla hânedan mensupları ve devlet ricâlinin vefat haberleri müezzinbaşılara buyruldu çıkarılarak selâtin camilerinde okunan salâlarla ilân edilirdi. Sarayda ve bazı konaklarda meşhur müezzinlerin katıldığı teravih namazları kılınır ve burada müezzinlerin birlikte okudukları ilâhilere "ramazan ilâhisi" denirdi.

Türk mûsikisinde şöhret bulmuş bestekâr ve hânendeler içinde çok sayıda müezzin vardır. Bunlar arasında XVII. yüzyılda Sultan Ahmed Camii müezzinbaşısı Hocazâde Mehmed Enverî, XVIII. yüzyılda Zeyrek Camii müezzini Hüseyin Dede,

XIX. yüzyılda Çilingirzâde Ahmed Ağa, Hamâmîzâde ve Dellâlzâde İsmâil efendiler, Şâkir Ağa, Suyolcuzâde Mehmed Efendi, Basmacı Abdi Efendi, Sermüezzin Rifat Bey, XX. yüzyılda Süleymaniye Camii müezzinbaşısı Hâfız Kemal, Sultan Selim Camii müezzini Süleyman Efendi (Erguner), Kemal Batanay ve Ali Rıza Sağman sayılabilir.

Cumhuriyet Dönemi. Osmanlı Devleti'nde din işlerini yürüten meşihat makamının gördüğü hizmetler Cumhuriyet'in ilk yıllarında Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından yürütülmüştür. 3 Mart 1340 (1924) tarihli kanunla Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Bütün cami, mescid, tekke ve zâviyelerin yönetimiyle buralarda görevli personel Diyanet İşleri Reisliği'ne, vakıfların idaresi ise Evkaf Umum Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Bundan sonra çıkarılan bütçe kanunlarında müezzinler, imam, hatip ve kayyımlar "hayrât-ı şerîfe hademesi" unvanıyla anılmıştır. İlk defa 1927 yılı bütçe kanunlarında gösterilen Diyanet İşleri Reisliği'nin kadrolarında imam, hatip, müezzin ve kayyımların toplam sayısının 5668 kişi olduğu görülmektedir. İleriki yıllarda müezzinlerin sayısında diğer cami görevlileriyle birlikte bir azalma meydana gelmiş, ücretlerin çok düşük olması sebebiyle müezzinler başka işlerde çalışmak zorunda kalmış, birçoğu da bu görevi fahrî olarak yürütmüştür. 1931'de bütün cami ve mescidlerin idaresi Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş ve bu uygulama 1950'ye kadar devam etmiştir. Aynı yıl çıkarılan kanunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın müezzin-kayyım kadroları "hayrat hademesi" şeklinde kaydedilmiştir. 22 Haziran 1965 tarihli kanunla hayrat hademesi tabiri "cami görevlileri" olarak değiştirilmiş ve müezzinler, diğer cami görevlileriyle birlikte 14 Temmuz 1965 tarih ve 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu kapsamına alınmıştır. 15 Eylül 1967 tarihli yönetmeliğin 5. maddesinde müezzin-kayyımların görevleri yeniden tanımlanmış, müezzinler kayyımı bulunmayan camilerde bu görevle de yükümlü tutulmuştur.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında müftülerin başkanlığında oluşturulan komisyonlar tarafından imtihan edilerek meslekî yeterliliklerine karar verilen müezzinlerin görevleri çeşitli tarihlerde çıkarılan tüzük, yönetmelik ve yönergelerle belirlenmiştir. 1965 tarihli kanunla bütün din görevlileri için belli nitelikler ve öğrenim şartları konulmuştur. Ücretlerini Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden alan mülhak vakıflara bağlı camilerde görev yapan

müezzinler 24 Mart 1977 tarih ve 2088 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarına geçirilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği'ne göre (md. 5) müezzin-kayyım olabilmek için lise veya dengi okul mezunu ve hâfız olmak gerekmektedir, ancak imam-hatip lisesi mezunları için hâfızlık şartı aranmamaktadır. Halen (Eylül 2005) toplam 10.546 müezzin-kayyım kadrosunun 982'si boş durumdadır. Bir kısım selâtin camileriyle cemaati kalabalık camilere birden çok müezzin tayin edilmiştir. 1950'den önce Eyüp Sultan'da on, Fâtih, Sultan Ahmed, Beyazıt camileriyle, Yenicami'de, Vâlide-i Atik Camisi'nde dokuz, Nuruosmaniye'de altı müezzin görev yaparken günümüzde bu sayı üçe kadar düşmüştür. Özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında dinî mûsiki alanında geniş bilgi sahibi olan müezzinler cami mûsikisine dair bütün icraları yerine getirebiliyorlardı.

Fıkhî Hükümler. Müezzinlik sâlih amellerin en faziletlilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, çeşitli hadislerinde müezzinlik görevinin önemini ve ezan okumanın faziletini belirtmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Ez̠ân", 4, 9; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 60). Bu rivayetler fıkıh literatüründe müezzinlikle ilgili hükümlerin kaynağını teşkil etmiştir. Hanefîlik dışındaki mezhepler müezzinin erkek olması gerektiği görüşündedir. Hanefîler'e göre ise kadının ezan okuması câiz olmakla birlikte mekruhtur. Müezzinin temyiz çağına gelmiş olması gerekir. Müezzin namaz vakitleri konusunda bilgi sahibi olmalıdır. İmamlık ve müezzinliğin aynı kişi tarafından yapılması âlimlerin çoğunluğuna göre müstehaptır. Bu iki görevden hangisinin daha faziletli olduğu hususu tartışmalıdır. Resûl-i Ekrem'in Medine'de birden fazla müezzininin bulunmasından hareketle bir camide birden çok müezzinin görevlendirilebileceğine hükmedilmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 429). Müezzinin gür ve güzel sesli olması, ezanı ayakta ve yüksekçe bir yere çıkıp dinleyenlerin tekrarına imkân verecek şekilde yavaş okuması, sesin daha güçlü çıkmasına yardımcı olacağı için şahadet parmaklarının uçlarını kulaklarına götürmesi veya ellerini kulaklarının üzerine koyması, kıbleye yönelmesi, "hayye ale's-salâh" derken yüzünü sağa, "hayye ale'l-felâh" derken sola çevirmesi, sabah ezanında "tesvîb" yapması, minarede dönerek okuması ve abdestli olması müstehaptır (ayrıca bk. EZAN).

Müezzinlerin ücret almasının câiz olup olmadığı ihtilâf konusudur. Bu

hususta olumsuz görüş bildirenler, müezzinlik ve imamlık için ücret alınmamasını tavsiye eden hadislerin ve sahâbî sözlerinin yanı sıra (İbn Mâce, “Ez̠ân”, 3; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 40) ibadetlerin sırf Allah rızâsı için yapıldığında makbul sayılacağı, ibadetin ücret karşılığı ifasını konu alan bir akdin geçerli kabul edilmeyeceği gibi hususları gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir. İlk dönem Hanefî âlimleriyle Hanbelîler de müezzinlik karşılığında ücret alınmasının câiz olmadığı görüşündedir. Şâfiî ve Mâlikîler’e göre ise ezan okuma karşılığında ücret alınabilir. Son dönem Hanefî âlimleri de zaman içerisinde müezzinlik hizmetini karşılıksız yapacak kimselerin azalmasını göz önüne alarak ücret almanın cevazına hükmetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî (IV. Mehmed), nr. 8990; BA, MD, nr. 33, hk. 28; nr. 41, hk. 44; nr. 43, hk. 270; nr. 45, hk. 3577; nr. 47, hk. 538; nr. 1049, s. 73; BA, A.MKT.MHM, nr. 253; BA, A. MKT.NZD, nr. 48/46, 120/55, 162/51, 169/20, 223/16, 226/68; BA, A.DVN.MHM, nr. 98/-2; BA, KK, nr. 3400, s. 94; nr. 3487, s. 93; nr. 3502, s. 82; nr. 6977, s. 103; BA, D. KRZ, nr. 33209, s. 76, 126; nr. 33405, s. 82; nr. 33474, s. 35; BA, DH. EUM. AYŞ, nr. 42, 53; BA, YPRK. HH, nr. 6/59; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 8231; Üsküdar Şer‘iyye Sicili, nr. 29, s. 110a/1; Müsned, I, 181; II, 172, 232, 284; III, 169, 264; IV, 169, 217; V, 260; Dârimî, “Ṣalât”, 7; Buhârî, “Vuḍûʾ”, 5, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 9-10, “Ṣalât”, 10, 30, “Ez̠ân”, 1-9, 17, 41, “Cumʿa”, 21-23; İbn Mâce, “Ez̠ân”, 1-5; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 30-34, 39-40, 60, “İmâre”, 35; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, I, 459-460, 464; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 189-191; III, 176-179; IV, 23; V, 277, 297; VI, 7-8, 133, 251; VII, 613; VIII, 335; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 131, 145, 166, 427, 507; İbnü’l-Fakīh, Kitâbü’l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 202, 208, 316; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 418, 632; III, 274, 283, 566; IV, 302, 423; V, 120, 372, 401; VI, 466, 582; VII, 148, 613; VIII, 219, 439, 532-533, 555, 570; IX, 34, 107, 210-211; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 100, 129, 182, 205, 327, 439-440; Ahmed b.

Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344-52, I, 429; VI, 80; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 81; V, 400, 416; XIV, 64; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 109; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), II, 148, 288-321; LXVI, 123, 181; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 63, 68, 69, 106, 116, 147; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 69, 193; IX, 34; X, 63, 108, 158, 208-209; XI, 447-448; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 119, 345; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), London 1938, s. 172-179; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 187-188, 207; II, 161; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 105, 121, 139, 179-181, 184-185, 252, 267, 400; II, 516, 580, 597, 669; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 104, 333; IX, 193; XI, 247, 284, 287; XII, 134, 283, 318, 346; XIII, 34, 101, 368; XIV, 54, 58-59, 68,

72-73, 122, 125-126, 143, 173, 177, 180, 186, 205, 219, 221, 244-246, 269, 307, 333; Kitâbü Vaḳfi's-Sulṭân en-Nâṣır (nşr. Hüveydâ el-Hârisî), Beyrut 1422/2001, s. 157-158, 214; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 238, 393-394; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, X, 266; XIV, 177-178; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 367-368, 394-395, 438-439; III, 370; IV, 8-9, 13, 45-51, 163-165, 295-296, 409; Tecrid Tercemesi, II, 567; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 228; II, 130, 310-311; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 296 vd., 437, 525, 540; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 20, 54, 285, 297, 653, 655; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 224-226; V, 209; VII, 10, 33, 94, 182; VIII, 87, 208-209, 269, 287; IX, 13, 51, 87, 119, 169, 205, 234, 271, 285, 313, 377, 388; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân (nşr. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 94, 234; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 69, 184, 278, 334; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 33, 48, 55, 122, 178-179, 190, 252-253, 307, 440-441, 446, 455; Mehmed Emin Behiç, Sevânihü'l-levâyih (haz. Ali Osman Çınar, yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 7b, 8a, 12a-b; D'Ohsson, Tableau général, VII, 9, 36; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 76, 90; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 270-271, 478; II, 579-580; VI, 3507, 3535; İbnülemin-Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 247;

Mahmûd Muhammed es-Sübkî, el-Menhelü’l-ʿaẕbü’l-mevrûd, Riyad, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), IV, 125, 179, 193, 209-210; Türkiye Maarif Tarihi, I, 40, 163; V, 1349; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 232, 453; II, 102; Barkan, Kanunlar, s. 32, 36, 50, 384; a.mlf., Osmanlı Devleti’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (haz. Hüseyin Özdeğer), İstanbul 2000, I, 689; II, 764, 851, 1037, 1039, 1043, 1070, 1108-1109, 1134; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Dîn’in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959, s. 96, 101, 126, 129, 134; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü’l-İslâmiyye ve’l-veẓâʾif ʿale’l-âs̱âri’l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), III, 1163-1168; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, I, 533-562; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 156-160; II, 49-50; N. Beldiceanu, XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti’nde Tımar (trc. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1985, s. 38; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafaḳāt ve idâretühâ fi’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 206, 470; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 57, 87, 92, 95-97; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 48; a.mlf., Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri, İstanbul 2005, s. 339; Sadi Kucur, Vakfiyelere Göre Sivas, Tokat ve Amasya’da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-22, 91-92; Râşid el-Kahtânî, Evḳāfü’s-Sulṭâni’l-Eşref Şaʿbân ʿale’l-Ḥaremeyn, Riyad 1414/1994, s. 98-99, 120-121; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1996, I, 13, 121; II, 275; Hasan Yüksel, Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü: 1585-1683, Sivas 1998, s. 76-77, 174, 233; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 1-3, 29, 36-37, 46-48, 51-54, 67-68; Osman G. Özgüdenli, “Bir İlhânlı Şehir Modeli: Rab‘-i Reşîdî’de Meslekler, Görevliler ve Ücretler”, Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri, Bildiriler, İstanbul 2003, I, 116; Osman Turan, “Selçuk Kervansarayları”, TTK Belleten, X/39 (1946), s. 482-483; Haluk Dursun, “20. Yüzyılda İstanbul’da Cami Musikisi ve Müezzinler”, KAM, XVII/2 (1988), s. 27-33; “Eẕân”, Mv.F, II, 367-369.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

MÜEZZİNOVİÇ, Mehmet

(1913-1981)

Bosna-Hersekli epigrafi uzmanı.

29 Temmuz 1913'te Saraybosna'da doğdu. Babası, Müezzinoviç ailesine mensup bir âlim olan Mustafa Efendi'dir. Dinî eğitim yanında özel hocalardan Türkçe, Arapça ve Farsça öğrendi. Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nden (1935) ve Yüksek İslâm Şeriat-Teoloji Okulu'ndan (1939) mezun oldu. Saraybosna'daki liselerde din dersi hocalığı yaptı (1940-1945). Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde müderrislik ve sekreterlik görevlerinde bulundu (1945-1949). Ardından Saraybosna'daki devlet matbaasına musahhih olarak tayin edildi. Bosna-Hersek Tarihî Âbideler ve Tabiatta Nâdir Eserleri Koruma Derneği'nde görevlendirildi (1951) ve kitâbelerin kayıt ve çözümlenmesi işiyle meşgul oldu. 1 Ocak 1980'de emekli oluncaya kadar bu vazifesini sürdürdü. Müezzinoviç ayrıca babasından sonra otuz altı yıl Saraybosna'daki Vekilharç Camii imamlığı yaptı ve Gazi Hüsrev Bey Camii'nde cüzhanlık görevini üstlendi.

Mehmet Müezzinoviç, 1972'de kurulan Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke (Anali GHB) dergisinin redaksiyon heyeti üyesi ve teknik sorumlusu idi. Nase Starine adlı derginin teknik redaktörlüğünü yaptı. Kasım Dobrača'nın vefatından (ö. 1979) sonra onun hazırladığı Katalog Arapskih, Turskih-i Perzijskih Rukopisa adlı eserin II. cildinin redaksiyon sorumluluğunu üstlendi. Saraybosna'daki ilmî çevrelerde iyi bir hattat olarak tanınan Müezzinoviç'in Bosna-Hersek'teki kitâbelerin tesbitinde büyük hizmetleri oldu. Bosna-Hersek'i birkaç defa baştan başa dolaştı ve birçok kitâbeyi kaydetti. Ayrıca Makedonya, Sırbistan, Karadağ ve Kosova'ya davet edildi. Buralarda ve bilhassa Kalkandelen, Ohri, Prizren, Kaçanik, İpek, Novi Pazar, Bijelo Polje ve Bar şehirlerinde bulunan Osmanlı dönemine ait kitâbeler hakkında önemli araştırmalar yaptı. 14 Mayıs 1981 tarihinde vefat etti. Mehmet Müezzinoviç, Osmanlı dönemine ait epigrafi ekolünün tek temsilcisi olarak kabul edilir. Başarılı çalışmalarından dolayı "Saraybosna şehrinin 6 Nisan ödülü" ile "Veselin

Masleša Ödülü"nü kazanmıştır.

Eserleri. 1. Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini. Veselin Masleša tarafından neşredilen eserin I. cildi Saraybosna'daki kitâbeleri içerir (Sarajevo 1974). II. ciltte Doğu ve Orta Bosna'ya ait İslâmî epigrafi çalışmaları yer almıştır (Sarajevo 1977). III. cilt Bosanska Krajina, Batı Bosna ve Hersek bölgelerindeki kitâbeleri ihtiva eder (Sarajevo 1982). Eserde 1500'e yakın kitâbenin Osmanlı Türkçesi ile asılları ve Boşnakça çevirileri, 1800'e yakın kitâbenin de kısmen orijinalleri ve çevirileri yer alır. Kitaba Osmanlı mimarisine ait eserler ve mezar taşlarıyla ilgili fotoğraflar da konulmuş, ciltlerin sonunda Bosna-Hersek'te meşhur olan 100'den fazla epigrafi uzmanına yer verilmiştir. 2. Gazi Husrevbegova Biblioteka u Sarajevu (Sarajevo 1968). Bu broşürde Sarayova'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi tanıtılmaktadır. 3. Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini (Demal Celić ile birlikte, Sarajevo 1969). Akademik çevrelerde Bosna-Hersek'teki tarihî köprüler hakkında yapılan ilmî bir çalışma olarak tanınmaktadır. 4. Uloga Dzamije Mehmed-bega Stocanina u Formiranju Gornjeg Vakufa-Povodom Nove Izgradnje Dzamije (Gornji Vakuf'un inşası konusunda Mehmed Bey Stoçanin Camii'nin rolü-yenicaminin inşası münasebetiyle; Muhammed Hacıyahiç ile birlikte, Gornji Vakuf 1971). 5. Gazi Husrevbegova Biblioteka (Mahmud Traljić ile beraber, Sarajevo 1982). Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ni tanıtan broşürün Arapça ve İngilizce baskıları da mevcuttur.

Müezzinoviç, Mula Mustafa Başeski tarafından Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan Mecmua adlı eseri Boşnakça'ya tercüme etmiştir (Sarajevo 1968, 1981). Bir başka tercümesi de Livnolu Hacı Yûsuf'un 1615'te yine Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı hac seyahatiyle ilgili kitabıdır. Eser önce Zivot adlı dergide yayımlanmış (XLV/4 [Sarajevo 1974], s. 439-477), daha sonra kitap halinde neşredilmiştir (Sarajevo 1981). Diğer bir çevirisi Üsküplü Hacı Mustafa'nın yine hac seyahatine dair makalesidir (Islamska Misao, II [Sarajevo 1980], s. 24-40). Müezzinoviç'in vefatından kısa bir süre önce Mostar müftüsü Sıdkı Sarajlić'in Arapça kaleme aldığı bir eseri Boşnakça'ya

tercüme ettiği ve bir Farsça sözlük hazırladığı da bilinmektedir (Traljić, Istaknuti Bošnjaci, s. 118).

Mehmet Müezzinoviç'in 100'den fazla makalesi vardır. Bunların büyük bir kısmı Glasnik, El-Hidaje, Prilozi za Orijentalnu Flologiju, Anali GHB, Nase Starine, Takvim, Bakije-Almanah, Preporod, Islamska Misao, Zemzem, Odjek, Zivot gibi Saraybosna'da çıkan dergilerde ve yıllıklarda yayımlanmıştır. Ayrıca Priştine'de çıkan Starine Kosova i Metohije, Yenipazar'daki Novipazarski Zbornik, Zagreb'deki Bulletin za Likovnu Umjetnost adlı dergilerde ve yıllıklarda da makaleleri neşredilmiştir (Fajić, s. 145; Traljić, Anali GHB, IX-X [1983], s. 329-333).

BİBLİYOGRAFYA

Zejnil Fajić, "Mujezinović, Mehmed hadži", Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do 1982 Godine, Sarajevo 1983, s. 145; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 530, 588; Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Zagreb 1994, s. 113-127; a.mlf., "Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini. Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini, knj. I.", Takvim, Sarajevo 1974, s. 300-301; a.mlf., "Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini, knj. I (prikaz)", Glasnik VIS, XXXVIII/7-8 (1975), s. 375-377; a.mlf., "Merhum Hafiz Mustafa ef. Mujezinović", Takvim, Sarajevo 1976, s. 190-193; a.mlf., "Sačuvana Ljepota Natpisa (Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika, knjiga II., Sarajevo 1977)", a.e. (1979), s. 332-334; a.mlf., "Hadži Mehmed ef. Mujezinović (Merhum)", Glasnik VIS, XLIV/4 (1981), s. 423-427; a.mlf., "Kapitalno djelo (Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, knj. III., Bosanska Krajina, Zapadna Bosna i Hercegovina. Sarajevo 1982)", a.e., XLV/3 (1982), s. 351-354; a.mlf., "Hadži Jusuf Livnjak, Odazivam Ti se Bože", Takvim, Sarajevo 1982, s. 265-266; a.mlf., "Prof. Mehmed ef. Mujezinović", Anali GHB, IX-X (1983), s. 327-333, 339; Muhamed Hadzijahić, "Marginalija uz najnoviju Mujezinovićevu knjigu o islamskoj epigrafici", Radio Sarajevo-Treci Program, VII/20, Sarajevo 1978, s. 916-919; Rusmir Mahmutćehajić, "Kroz Groblja i Harfovlja (Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i

Hercegovine. Istocna i Centralna Bosna)”, Zivot, XXVII/6, Sarajevo 1978, s. 728-730; a.mlf., “Skica za tarih”, Cas Sjecanja-Mehmed Mujezinovic 29.7.1913 - 14.5.1981 (nşr. Kulturno Društvo Bošnjaka “Preporod”), Sarajevo 1996, s. 3-13 (aynı makale için bk. Odjek, XXXIV/ 23, Sarajevo 1981, s. 18-26); Kasim Hadzić, “Merhum H. Mehmed Ef. Mujezinović”, Takvim, Sarajevo 1982, s. 267-269; Enes Pelidija, “Naučni doprinos Mehmeda Mujezinovića”, Pregled, LXXII/10, Sarajevo 1983, s. 1035-1039.

Muhammed Aruçi

MÜFÂHARE

(bk. FAHR).

MÜFEKKİRE

(المفكّرة)

Duygu planında idrak edilen imajları çeşitli birleştirme ve ayırma işlemleriyle akıl için yeniden üreten düşünme gücünü belirten eski psikoloji terimi

(bk. DUYU; HAYAL).

MÜFESSER

(المفسّر)

Hükme açık biçimde delâlet eden, te'vil ve tahsis ihtimali taşımayan lafız anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Tefsîr masdarından türetilen ve sözlükte "açıklanmış" anlamına gelen müfesser kelimesi Hanefî usul terminolojisinde hükme te'vil ve tahsis ihtimali taşımayacak derecede açık biçimde delâlet eden lafzı ifade eder. Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçmemekle birlikte bir âyette (el-Furkān 25/33) ve birçok hadiste (Wensinck, el-Muʿcem, "fsr" md.) tefsir kelimesine rastlanır. İki hadisin rivayetinde biri râvi Ya'lâ b. Memlek'in (Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 23; Nesâî, "İftitâḥu'ṣ-ṣalât", 83, "Ḳıyâmü'l-leyl", 13), diğeri Buhârî'nin ("Zekât", 55) değerlendirme ifadesi içinde olmak üzere müfesser kelimesi geçmekle beraber bunların sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Fıkıh usulünde Kitap ve Sünnet'teki ifadelerin yorumuyla ilgili kurallar belirlenirken lafız değişik açılardan ayırıma tâbi tutulmuştur. Hanefî usulcülerinin açıklık bakımından yaptığı "zâhir, nas, müfesser, muhkem" şeklindeki dörtlü tasnif içinde müfesser muhkemden sonra açıklık düzeyi en yüksek lafız türünü ifade eder. Serahsî'nin müfesseri tanıtmak üzere yaptığı izahı, "Hâs ise te'vil, âm ise tahsis ihtimali bırakmayacak şekilde açıklanmış olup kendisiyle neyin kastedildiği zâhir ve nastan daha ileri düzeyde bir açıklıkta bilinen lafız" şeklinde özetlemek mümkündür (Uṣûl, I, 165). Alâeddin es-Semerkandî müfesseri tanımlarken sözü söyleyenin amacı hakkında kati delil bulunduğu için başka bir mânaya gelme ihtimalinin ortadan kalkmış olması unsuruna ağırlık verir ve bu sebeple ona "mübeyyen" ve "mufassal" adlarının da verildiğini belirtir (Mîzânü'l-uṣûl, s. 351). Bir lafız kendi sîgasındaki açıklık düzeyi sebebiyle müfesser sayılabileceği gibi, başlangıçta te'vile açık olduğu veya sözün sahibinden izah gelmeden anlaşılamayacak durumda bulunduğu halde daha sonra hiçbir kapalılık taşımayacak şekilde açıklanmış olan lafızlar da müfesser kapsamına girer. Bazı ahkâm âyetlerindeki "semânîn" (seksen) ve "selâse"

(üç) gibi sayı bildiren lafızlarla müşriklerle savaş hakkındaki âyette (et-Tevbe 9/36) tahsis ihtimalini ortadan kaldıran “kâffeten” (topyekün) lafzı müfesserin birinci türü için verilen örnekler arasında yer alır. Müfesserin ikinci türü için “salât” (namaz) gibi dinî terime dönüştürülen ve içeriği başka açıklama gerektirmeyecek ölçüde açık hale getirilen lafızlar örnek verilebilir (ayrıca bk. MÜCMEL). Öte yandan müşterek, müşkil ve mücmel lafızlar da kati delille ihtimal veya işkâli ortadan kaldıracak şekilde açık hale getirildiğinde müfessere dönüşmüş olur (a.g.e., s. 351). İkisinin de beyana konu olması yönünden müfesser ile müevvel terimleri arasında benzerlik bulunmakla birlikte müfesserde açıklamayı yapan bizzat şâri‘dir ve lafız kesin bir biçimde açıklandığı için artık başka mânaya gelme ihtimali yoktur; müevvelde ise lafzın mânası müctehidin zann-ı gālibi ve ictihadı ile ortaya çıkarılır ve bu mâna kesin olmadığı için başka bir mânanın kastedilmiş olma ihtimali varlığını korur (ayrıca bk. MÜEVVEL).

Müfesserin hükmü, neshi hakkında delil bulunmadığı takdirde delâlet ettiği mânaya uygun olarak amel etmenin gerekli olmasıdır. Te’vil ve tahsis ihtimaline kapalı olmakla birlikte müfesser neshi kabil amelî bir hükümle ilgiliyse nesih ihtimaline açıktır (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 165); ancak bu ihtimal Hz. Peygamber’in hayatta bulunduğu süre ile sınırlıdır. Onun vefatından sonra sadece müfesser lafızlar değil bütün naslar nesih açısından muhkem niteliğinde olup nesih ve iptale kapalıdır. Lafızların açıklık düzeyi bakımından bu şekilde sıralamaya tâbi tutulmasının pratik sonucu aynı konuda iki farklı seviyede lafız bulunması halinde ortaya çıkar. Böyle bir durumda müfesser zâhir ve nassa, muhkem de müfessere tercih edilir (örnekler için bk. M. Edîb Sâlih, I, 187-196; Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 374-375).

Hanefîler dışındaki usul çevrelerinde müfesser için yapılmış tanımlara rastlanmakla beraber (İbn Fûrek, s. 147; İbn Hazm, I, 43; Bâcî, s. 48) mütekellimîn metodunu benimseyen usulcülerin eserlerinde müfesser Hanefîler’deki gibi yaygın bir kullanıma konu olmamış ve yerleşik bir terim haline gelmemiştir. Onlardan bazıları müfesseri “tefsire ihtiyacı bulunmayan” ve

“tefsire muhtaç olup da hakkında tefsir vârit olmuş lafız” anlamında kullanmışlardır. Mütekellimîn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde

genellikle yer alan ve lafızların mânaya delâletinin açıklık derecesini gösteren zâhir ve nas şeklindeki ayırımda nas Hanefîler'in terminolojisindeki müfesser karşılığı olup "mânasına kati olarak delâlet eden ve başka ihtimale açık bulunmayan lafız" demektir (M. Edîb Sâlih, I, 222-224; Zekiyyüddin Şa'bân, s. 376; mübeyyenin nasla eş anlamlı kullanımı için bk. Gazzâlî, I, 345).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fsr" md.; et-Taʿrîfât, "el-Müfesser" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1115-1117; Wensinck, el-Muʿcem, "fsr" md.; Buhârî, "Zekât", 55; Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 23; Nesâî, "İftitâḥu'ṣ-ṣalât", 83, "Ḳıyâmü'l-leyl", 13; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 147; İbn Hazm, el-İḥkâm, Beyrut 1405/1985, I, 43; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî), Beyrut 1409/1989, s. 48; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 413; Şemsüleimme es-Serahsî, Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 165; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322/1904, I, 345; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 351, 360; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, III, 25; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmizi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 125; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 178; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 172-174; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, s. 315-316; Muhammed Ebû Zehre, İslâm Hukuku Metodolojisi (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1979, s. 107-108; Bilmen, Kamus2, I, 21, 76; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 165-178, 187-196, 222-226; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 211; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 82, 141; Zekiyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 372-376.

Ferhat Koca

MÜFESSİR

(المفسّر)

Sözlükte “açıklamak, beyan etmek, izhar etmek” anlamındaki fesr kökünün “tef‘îl” kalıbından (tefsîr) türeyen müfessir kelimesi “Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlayan kimse” demektir. Tefsir Kur’an’da bir yerde geçer (el-Furkān 25/33). Müfessir kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı yolunda açık bilgi yoksa da Taberî gibi nisbeten müteahhir bir müfessirin Kur’an’ı açıklayanlar için bu kelimeye yer vermesi (Câmiʿu’l-beyân, I, 88) daha öncesinde de kullanıldığının işareti olarak kabul edilebilir. Abdullah b. Abbas için İbn Mes‘ûd’un zikrettiği “tercümânü’l-Kur’ân” ifadesi (a.g.e., I, 84; İbn Hacer, V, 276-279) büyük ihtimalle “müfessir” anlamına geliyordu. Kaynaklarda müfessir yerine “ehlü’t-tefsîr, ashâbü’t-tefsîr, ehlü’t-te’vîl, ashâbü’t-te’vîl” tabirleri de kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’e göre onu yorumlama yetkisi Allah’tan sonra Resûl-i Ekrem’e aittir. Zira bir meselenin halli konusunda Allah-Resûlullah-ilim sahibi üçlemesi muhtelif vesilelerle zikredilmiş, Nahl sûresinde (16/44) Resûlullah’a Kur’an’ı açıklama görevinin verildiği belirtilmiştir (ayrıca bk. İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/64). Kıyâme sûresindeki (75/19), “Sonra şüphen olmasın ki onu açıklamak da bize aittir” ifadesinden Kur’an’ı yorumlama işinin Resûl-i Ekrem’e Allah tarafından öğretildiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye, Nahl sûresindeki âyeti delil göstererek Resûlullah’ın Kur’an’ın lafızlarını açıkladığı gibi mânalarını da açıkladığını ileri sürer (Muḳaddime, s. 63). Nitekim Hz. Peygamber bazan âyetteki bir kapalılığa işaret eder, bazan âyetle ilişkili olarak sorulan bir soruya cevap verir, bazan da Kur’an’ı Kur’an’la tefsir ederdi (Buhârî, “Tefsîr”, 2, “Ṣavm”, 16; Tirmizî, “Tefsîr”, 2; Süyûtî, IV, 502-539; Yıldırım, s. 139-199). Resûl-i Ekrem’in Kur’an’ı tefsir edici mahiyette davranışlarda bulunduğuna dair örnekler vardır ve bunlar sözlü tefsirinden daha yaygındır. Resûlullah’ın ahlâkını soran bir kimseye Hz. Âişe’nin, “Sen Kur’an’ı okumaz mısın? Onun ahlâkı Kur’an’dı” diye cevap vermesi (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 139; Tirmizî, “Birr”, 69) bu konuda önemlidir.

Hz. Peygamber’in âyetlerin ne kadarını tefsir ettiği hususu tartışmalıdır. Hz. Âişe’nin, “Resûlullah, Allah’ın kitabından Cibrîl’in ona öğrettiği kadar tefsir ederdi” şeklindeki sözü (Taberî, I, 79, 83) onun tefsirlerinin hem ilâhî kaynağa dayandığını hem çok olmadığını göstermektedir (tefsirle ilgili rivayetler içinde Resûl-i Ekrem’den gelenlerin oranı konusundaki değerlendirmeler için bk. Koç, s. 107). İbn Akīle el-Cevherü’l-manẓûm fi’t-tefsîr bi’l-merfûʿ min kelâmi seyyidi’l-mürselîn ve’l-maḥkûm adlı tefsirinde (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 58, 59, 60, 61, 62; Hekimoğlu Ali Paşa Camii, nr. 19 [967]) Hz. Peygamber’in bu nitelikteki söz ve fiilleriyle ilgili rivayetleri toplamıştır.

Ashap, Resûl-i Ekrem’in sağlığında Kur’an’ı yorumlamak yerine ortaya çıkan problemlerin halli için ona başvurmuştur. Resûlullah’ın vefatından sonra bu görevi onun eğitiminden geçerek Kur’an tefsiri alanında ehliyet kazanan sahâbîler yapmaya çalışmıştır. Başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Übey b. Kâ‘b ve Abdullah b. Mes‘ûd ashap içinde bilinen meşhur müfessirlerdir (Mustafa Müslim, s. 64-164). Tâbiîn döneminde oluşan Mekke, Medine ve Irak (Kûfe) tefsir mektepleri bu üç müfessirin çevresinde onların talebeleri tarafından şekillendirilmiştir. İbn Abbas’ın müfessir olarak otoritesini ortaya koyan en önemli kriter ondan gelen rivayetlerin çokluğudur (İbn Ebû Hâtim’in ve Taberî’nin tefsirlerindeki rivayetler için bk. Berg, s. 142; Koç, s. 117). İmam Şâfiî, İbn Abbas’tan nakledilen rivayetlerin sayısının 100 kadar olduğunu söylemiş (Süyûtî, IV, 497), şöhretinden dolayı ona hadis isnat edildiğini ileri sürenler olmuştur (Abdülazîz b. Abdullah Humeydî, I, 25-30).

Hz. Peygamber’in, Kur’an’ın tefsiri konusunda bilgisizce konuşanların cehennemle cezalandırılacağını ve Kur’an hakkında kendi re’yi ile söz söyleyenlerin isabet etseler bile hatalı yolda bulunduğunu bildirmesi (Tirmizî, “Tefsîr”, 1; Taberî, I, 71-73) sahâbenin ve tâbiîn neslinin tefsir hususunda ihtiyatlı davranmasına yol açmıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir’e Abese sûresinin 31. âyetinin mânasının sorulması üzerine, “Allah’ın kitabına dair bir şeyi kendi fikrime göre tefsir eder veya bilmediğim halde söylersem hangi yer beni üzerinde taşır, hangi sema beni gölgelendirir?” dediği rivayet edilmiştir (a.g.e., I, 72). Ancak bir yandan re’y ile tefsiri yasaklayan rivayetlerin isnadının tartışmalı olması, öte yandan Kur’an’ı yorumlamayı teşvik eden rivayetlerin bulunması ve sözü edilen

yasaklamanın Kur’an hakkında delilsiz konuşma ile ilgili sayılması Kur’an’ın yorumlanmasının gerekli olduğu şeklindeki anlayışa kapı açmıştır (Şâtıbî, III, 406-410). Bu sebeple tâbiîn neslinden başlamak üzere dirâyet tefsiri yöntemi giderek artan bir şekilde kullanılmıştır.

Tâbiîn devrinde müfessirlerin sayısı bir hayli çoğalmıştır. Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Tâvûs b. Keysân, Atâ b. Ebû Rebâh, Ebü’l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem, Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecdâ‘, İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme bunların önde gelenleridir. Bu dönemin müfessirleri aynı zamanda

muhaddis ve dil âlimi olduğundan tefsirlerinde bunun yansımaları yanında kendi anlayışlarını görmek mümkündür. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem’den ve sahâbeden gelen rivayetleri öncelikle dikkate alıyorlar, Ehl-i kitap’tan derledikleri bilgileri de kullanıyorlardı. Bu sebeple ilk dönem rivayet tefsirleri içinde tâbiîn müfessirlerinin ayrı bir yeri vardır. İbn Ebû Hâtim’in tefsirinde bulunan 16.283 rivayetten 11.829’unun tâbiîne ait olduğu belirtilmiş (Koç, s. 126), İbnü’n-Nedîm de çok sayıda tâbiîn müfessirinden ve eserlerinden söz etmiştir (el-Fihrist, s. 36-37).

İslâm coğrafyasının genişlemesi tefsir ilminin seyrini de etkilemiştir. Tebeu’t-tâbiîn ve daha sonra gelenler kaynaktan uzaklaşmış olmaları sebebiyle Kur’an’ın yorumlanması konusunda bazı yeni şartlarla karşı karşıya geldiler. Giderek sayıları artan itikadî mezheplere ve bid‘at fırkalarına mensup bazı âlimlerin tefsir yazma girişimleri bir müfessirde aranacak şartları gündeme getirmiş, ilk dönemden itibaren yazılan tefsire dair eserlerde ve bazı usûl-i fıkıh kitaplarında müfessirin nitelikleri ve tefsir yazmanın âdâbıyla ilgili bilgiler yer almıştır. Râgıb el-İsfahânî müfessirin şu ilimleri bilmesi gerektiğini belirtmektedir: Lafızlar (ilmü’l-luga), lafızların birbiriyle münasebeti (ilmü’l-iştikāk), lafızlara ârız olan hükümler (nahiv ilmi), kıraat, siyer ve rivayet, Resûl-i Ekrem’den intikal eden sözler ve onun hayat tarzı hakkında hadis ve sünnet, fıkıh usulü, fıkıh ve zühd, kelâm, insanın bildiğiyle amel etmesi sonunda oluşan vehbî ilim (Muḳaddimetü Câmiʿi’t-tefâsîr, s. 93-97). Ebû Hayyân el-Endelüsî’ye göre bu ilimler dil, sarf ve nahiv, beyân ve bedî‘, rivayet ve hadis, fıkıh usulü ve dil felsefesi, kelâm ve kıraattir (el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 6-7). Şâtıbî ise

müfessirin bilmesi gereken ilimleri Kur'an'ın hitabındaki maksadın anlaşılması için lâzım olan ilimler diye ifade etmiştir. Nitekim sahâbe ve bazı tâbiîn büyüklerinin durumu bunu göstermektedir (el-Muvâfakāt, I, 45-47). Zerkeşî'ye göre de Kur'an'ı tefsir edecek kişi öncelikle geniş bilgiye ve takvâya sahip olmalı, şüpheli şeylerden kaçınmalı, günah sayılan işlerde ısrar etmemeli, kibirden ve dünya sevgisinden uzak bulunmalı ve tahkikî imana sahip olmalıdır. Ayrıca Resûl-i Ekrem'den ve sahâbeden gelen bilgilere başvurmalıdır (el-Burhân, II, 153-164, 180-181). Süyûtî bir kişinin müfessir olabilmesi için ihtiyaç duyduğu ilimleri şöyle sıralar: Arapça bilgisi, sarf, nahiv, iştikak, meânî, bedî', beyân, kıraat, usûlü'd-din, fıkıh ve fıkıh usulü, esbâb-ı nüzûl ve kıssa, nâsih-mensuh, âyetlerdeki mücmel ve mübeyyeni açıklayan hadisler, vehbî ilim. Vehbî ilim de insanın iyi bir niyet taşıması ve dinî konularda bildiğiyle amel etmesi neticesinde elde edilir. Süyûtî ayrıca sûfiyyenin sözlerini tefsir kabul etmez ve Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr adlı kitabının bir tefsir olduğuna inanan kimsenin kâfir sayıldığına dair Vâhidî'nin görüşüne yer verir (el-İtḳān, IV, 477-479, 485).

Zamanla toplumların ilerlemesi ve teknolojinin gelişmesiyle müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu her devirde güncelliğini korumuştur. Sözü edilen şartlara yeni şartlar ilâve edilmiş, bazıları üzerinde değişiklikler önerilmiştir. En önemli değişiklik rivayet-dirayet oranında meydana gelmiştir. Hicrî ilk dört asırda yazılan tefsirlerde rivayet ağırlığını korurken zamanla müfessirler, dil tahlilleri ve diğer ilimlerin ortaya koyduğu verilerle aklî tefsire daha çok yer vermiştir. XIX ve XX. yüzyıllarda ise pozitif ve sosyal bilimler müfessirlerin asıl ilgi alanı olmuştur. Batı modernizminin etkisiyle yazılan bu tür tefsirlerin Kur'an'ın ana konularını ve mesajını gölgelediğini söylemek mümkündür.

Günümüzde müfessirlerin pozitif ve sosyal ilimleri de bilmesi gerektiği hususunda görüşler bulunmakla birlikte Şâtıbî'nin asırlarca önce buna karşı olumsuz bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Şâtıbî, Kur'an'ın bir ilim kitabı gibi algılanmasının yanlış olduğunu söylemiştir. Şüphesiz Kur'an'da çeşitli ilimler vardır ve bunlar ya Araplar'ın bildiği ilimlerdir ya da bildikleri ilimler üzerine kuruludur. Ancak bazı kimselerin matematiği, mantığı, astronomiyi ve remil ilmini Kur'an'da mevcut âyetlerle temellendirmeye çalışması ve Kur'an'ın ilk muhataplarına yabancı olan şeyleri Kur'an'ın anlaşılmasında esas alması doğru değildir (el-Muvâfakāt,

I, 45-47; II, 77).

XIX ve XX. yüzyıllarda ehliyet hususu dikkate alınmaksızın hemen hemen birbirinin kopyası niteliğinde Kur'an meâllerinin yazıldığı görülmektedir. Özellikle Hint alt kıtasında 1850'den sonra ortaya çıkan fırkalaşma hareketleri her fırkaya mensup âlimlerin tefsir yazması sonucunu doğurmuştur. Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerin ümmetin en hayırlısı olduğu yolundaki rivayetler yanında (Buhârî, "Tevḥîd", 52; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 244; İbn Mâce, "Edeb", 52) bazı devlet adamlarının ve zenginlerin tefsir ve meâl yazanları ödüllendirmesinin, ayrıca bunların satışıyla malî imkân elde edilmesinin de bunda payı olduğunu söylemek mümkündür. Şâtıbî, Kur'an'ı tefsir etmede yetkinliği bulunmayanların Kur'an üzerinde söz söylemesinin haram olduğu konusunda en küçük bir tereddüde yer verilmediğini belirtmiştir (el-Muvâfakāt, III, 409).

Literatür. Müfessirlerin biyografisini ele alan ilk çalışma Süyûtî'nin Ṭabaḳātü'l-müfessirîn'i olup (Leiden 1839; nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1976) kitapta 136 müfessire yer verilmiştir. Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî'nin aynı adı taşıyan eserinde ise (nşr. Ali Muhammed Ömer, I-II, Kahire 1392/1972) 704 müfessir ele alınmıştır. Ahmed b. Muhammed Edirnevî'nin 1095 (1684) yılında tamamladığı Ṭabaḳātü'l-müfessirîn'i (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî, Medine 1417/1997) 638 müfessirin biyografisini ihtiva etmektedir (ayrıca bk. Nüveyhiz, mukaddime, I, ḥ). Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân'ın Muʿcemü ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ ve'l-müfessirîn (Beyrut 1984), Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin et-Tefsîr ve'l-müfessirûn (I-III, Kahire 1961), Muhammed Hâdî Ma'rife'nin et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî s̱evbihi'l-ḳaşîb (I-II, Meşhed 1418/1997), Abdülkādir Muhammed Sâlih'in et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱ (Beyrut 1424/2003), Ahmed Muhammed Cemâl'in Maʿa'l-Müfessirîn ve'l-küttâb (Kahire, ts. [Dârü'l-kitâbi'l-Arabî]), Seyyid Muhammed Ali Ayazî'nin el-Müfessirûn: ḥayâtühüm ve menhecühüm (Tahran 1373), Abdülkahhâr Dâvûd Abdullah Ânî'nin Dirâsât fi't-tefsîr ve'l-müfessirîn (Bağdad 1987) ve Âdil Nüveyhiz'in 2000 müfessirin biyografisini içeren Muʿcemü'l-müfessirîn min ṣadri'l-İslâm ḥatte'l-ʿaṣri'l-ḥâżır adlı eserleri bu türün diğer çalışmalarındandır.

Bir başka grupta müfessirler ve eserleri tefsir yönelişlerine göre tanıtılmış

olup bunların bir kısmı şöylece sıralanabilir: Abdülmecîd Abdüsselâm Muhtesib, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ʿaṣri'r-râhin (Amman 1982); Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-İtticâhâtü'l-münḥarife fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm devâfiʿ (Kahire 1986, 3. bs.); Muhammed İbrâhim Şerîf, İtticâhâtü't-tecdîd fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî Mıṣr (Kahire 1982); Vesîle Bel'îd b. Hamde, et-Tefsîr ve itticâhâtühû bi-İfrîḳıyye mine'n-neşʾe ile'l-ḳarni'ṡ-ṡâmin el-hicrî (Kasba 1414/1994); Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî,

İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer (I-III, Riyad 1986). Müfessirlerin ve metotlarının tanıtıldığı eserler arasında Abdülhalim Mahmûd Menî'in Menâhicü'l-müfessirîn'i (Kahire 1978), Mustafa Müslim'in Menâhicü'l-müfessirîn'i (bk. bibl.), Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî'nin Menhecü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîṡe fi't-tefsîr'i (I-II, Beyrut 1986), Mustafa İbrâhim Müşînî'nin Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs'ü (Beyrut 1986), Mahmûd en-Nakrâşî es-Seyyid Ali'nin Menâhicü'l-müfessirîn mine'l-ʿaṣri'l-evvel ile'l-ʿaṣri'l-ḥadîṡ'i (Büreyde 1407/1986), Muhsin Abdülhamîd'in el-Âlûsî müfessiren (Bağdad 1388/1968) ve er-Râzî müfessiren'i (Bağdad 1974), Hamîd [Muhammed] Lahmer'in el-İmâm Mâlik müfessiren'i (Beyrut 1415/1995), Muhammed Hasan b. Ahmed Gumarî'nin el-İmâm eş-Şevkânî müfessiren'i (Cidde 1981), Hasan el-Verâgilî'nin el-Ḳāḍî ʿİyâż müfessiren'i (Rabat 1404-1405/1984-1985), Ahmed Zağlûl Sâdık'ın el-Menhecü'l-cedîd fî menâhici'l-müfessirîn'i (Kahire 1987), Hasîb Sâmerrâî'nin Reşîd Rıżâ el-müfessir'i (Bağdad 1977), Sâlim Saffâr Bağdâdî'nin Naḳdü menheci't-tefsîr ve'l-müfessirîne'l-muḳāren'i (Beyrut 1420/2000), Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih Şâyi'in Esbâbü iḫtilâfi'l-müfessirîn'i (Riyad 1416/1995), Suûd b. Abdullah Fenisân'ın İḫtilâfü'l-müfessirîn esbâbühâ ve âṡâruhâ'sı (Riyad 1418/1997) ve İffet Şerkāvî'nin Ḳaḍâyâ insâniyye fî aʿmâli'l-müfessirîn'i (Beyrut 1980) sayılabilir.

Sâlim Kıdvâî'nin Hindustânî Müfessirîn aôr Un ki ʿArabî Tefsîreyn (Lahor 1993), Muhammed Yûsuf Muhammed Yâsîn Şah'ın et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi'l-luġâti'l-Urdiyye ve'l-Bencâbiyye ve'l-Keşmîriyye (yüksek lisans tezi, 1404, Câmiatü'l-Melik Suûd ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye), Abdünnebî Kevkeb'in Ḥayât-ı Sâlik Şeyḫu't-tefsîr Müftî Aḥmed Yâr Ḫân (Gucrât 1971) ve Abdülmübîn Nedvî'nin Mevlânâ Ṡenâʾullāh Amritsarî-Muḫtaṣâr Ḥâlât aôr Tefsîrî Ḫidmât (Gucrânvâlâ 1988) adlı çalışmaları

Hintli müfessirleri tanıtan eserlerdendir.

Sırrı Paşa’nın Tabakāt ve Âdâb-ı Müfessirîn (İstanbul 1312), Ömer Nasuhi Bilmen’in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakātü’l-müfessirîn (I-II, İstanbul 1973-1974), Süleyman Ateş’in Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri ile (İstanbul 1969) İşârî Tefsîr Okulu (Ankara 1974), İsmail Cerrahoğlu’nun Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu (Ankara 1970) ve Tefsir Tarihi (I-II, Ankara 1988), Hüseyin Küçükkalay’ın Abdullah İbn Mesud ve Tefsir İlmindeki Yeri (Konya 1971), Abdullah Aydemir’in Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu (Ankara 1981), Mevlüt Güngör’ün, Cassâs ve Ahkâmü’l-Kur’ân’ı (Ankara 1989), Mehmet Akif Koç’un Âişe Abdurrahman (d. 1332/1913) ve Kur’an Tefsirindeki Yeri: Bir Kadın Müfessir (İstanbul 1998), Abdülhamit Birışık’ın, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri (İstanbul 2001), Sakıp Yıldız’ın Fâtih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri (İstanbul, ts. [Sahaflar Kitap Sarayı]) müfessirler ve tefsirdeki metotları hakkında yazılmış Türkçe eserlerdir.

Ali Eroğlu Müfessir Bağavî: Hayatı ve Tefsirindeki Metodu (1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Hikmet Akdemir Muhammed İbnü Bedrüddin el-Münşî ve Tefsirdeki Metodu (1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Emrullah İşler Tahâvî (ö. 321/933) ve Ahkâmü’l-Kur’an’ı (1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Cüneyt Eren Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve Neylü’l-merâm min Tefsîri Âyeti’l-ahkâm’ı (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ziya Demir Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar (1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla doktora tezi hazırlamışlar; Mehmet Okuyan XX. Asrın İlk Yarısındaki Türk Müfessirleri (1990, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Muhammet Abay, Osmanlı Dönemi Müfessirleri (1992, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Hayrettin Öztürk, Muhammed b. Bedreddin el-Münşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (1993, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İshak Özgel, Büyük Sel-çuklular Dönemi Müfessirleri (1996, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mustafa Yavuz Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri (1997, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ismiyle yüksek lisans çalışması yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fsr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 2, "Ṣavm", 16, "ʿİlim", 17, "Vuḍûʾ", 10, "Tevḥîd", 52; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 139, 244, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 138; İbn Mâce, "Edeb", 52; Tirmizî, "Tefsîr", 1, 2, "Birr", 69; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, I, 71-73, 74, 79, 83, 84, 88; Vâhidî, el-Vasîṭ fî tefsîri Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 47; Râgıb el-İsfahânî, Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984, s. 91-97; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1408/1988, s. 63; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1983 (Dârü'l-fikr), I, 6-7; Şâtıbî, el-Muvâfakāt: İslâmi İlimler Metodolojisi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990, I, 45-47; II, 77; III, 395-397, 406-410; Zerkeşî, el-Burhân, II, 153-164, 180-181; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36-37; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 276-279; Süyûtî, el-İtḳān (nşr. Saîd el-Mendûh), Beyrut 1416/1996, IV, 473, 477-479, 485, 497, 502-539; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1107; Abdülazîz b. Abdullah el-Humeydî, Tefsîru İbn ʿAbbâs ve merviyyâtühû fi't-tefsîr min kütübi's-sünne, Mekke, ts. (Câmiatü Ümmi'l-kurâ), I, 25-30; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, Mukaddime, I, ḥ; Suat Yıldırım, Peygamberimizin Kur'ânı Tefsiri, İstanbul 1983, s. 139-199; H. Berg, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Richmond 2000, s. 142; Mehmet Akif Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Ankara 2003, s. 107, 117, 126; Mustafa Müslim, Menâhicü'l-müfessirîn [baskı yeri yok] 1414 (Cemʿiyyetü ulemâi Kürdistân), s. 64-164.

Abdülhamit Birışık

MÜFEVVİDA

(المفوّضة)

Âlemin yaratılışı ve idaresinin Hz. Peygamber’e, Ali’ye ve imamlara verildiğini ileri süren aşırı Şiî grubu.

Müfevvida kelimesi, sözlükte “bir işin yapılmasını ve o işte tasarrufta bulunulmasını başkasına havale etmek” anlamına gelen tefvîz kökünden türemiştir. Mezhepler tarihi kaynaklarında aşırı Şiî gruplarından, kâinatın yaratılması ve yönetilmesinin, ayrıca âhiret hayatında insanlara ceza veya mükâfat verme işinin Allah tarafından Hz. Peygamber’e, Ali’ye ve onun neslinden gelen imamlara havale edildiğini ileri sürenlere müfevvida (tefvîziyye) denildiği kaydedilmektedir. Nevbahtî ve Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, müfevvida diye belirli bir fırkadan söz etmeyip Benî Esed’in âzatlı kölesi Muhammed b. Beşîr’e nisbet edilen Beşîriyye’den bahsederken bunların düşüncelerinin tefvîz ve havale konusunda aşırı fikirler ileri süren gālî fırkaların düşünceleriyle aynı olduğunu belirtirler (Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 71; el-Maḳālât ve’l-Fıraḳ, s. 92). Buna göre müfevvida aşırı Şîa içindeki tefvîz görüşünü benimseyenlerin müşterek vasfıdır. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî aşırı Şiî fırkalarını tasnif ederken müfevvida adını zikretmemiş, Gāliyye’nin on beşinci fırkasını tanıtırken şöyle demiştir: “Onlara göre Allah, Hz. Peygamber’e âlemi yaratacak ölçüde güç vermiş, o da bu güçle

âlemi yaratmış ve bütün işlerini yürütmüştür. Bununla birlikte daha sonra fırka mensuplarının çoğu yaratma ve yönetme yetkisini Ali’ye izâfe etmiştir” (Maḳālât, s. 16). Sonraki müelliflerin eserlerinde ise müfevvida başka iddialar da ileri süren aşırı bir Şiî fırkasının özel ismi olarak tanıtılmaktadır. Abdülkāhir el-Bağdâdî, görünüşte İslâm’a mensup olmakla birlikte İslâm’dan çıkmış bulunan fırkalar arasında yer verdiği müfevvidanın görüşlerini şöyle belirtir: Allah önce Hz. Muhammed’i halketmiş, o da müstakil olarak âlemi yaratmış, düzenleyip yönetme işini ise ikinci müdebbir olarak kabul edilen Hz. Ali’ye bırakmıştır (el-Farḳ, s. 251). Daha geç döneme ait bir nakle göre ise Allah, Ali’nin ve imam olan evlâtlarının ruhlarını yarattıktan sonra âlemin yaratılması ve yönetilmesini

onlara havale etmiş, onlar da yeryüzünü ve semaları yaratmıştır. Bundan dolayı namazların rükûlarında Ali ve evlâtlarına işaret edilmek üzere “Sübhâne rabbiye’l-azîm”, secdede ise Allah’a atıfta bulunarak “Sübhâne rabbiye’l-a‘lâ” denilmektedir (Fahreddin er-Râzî, s. 59). Tefvîz düşüncesi son dönem Şîa ulemâsında da görülmüştür. XIX. yüzyıl Şiî âlimlerinden Ahmed el-Ahsâî, Kazvin’de bulunduğu sırada ilâhî fiillerin imamlara tefvîz edildiğini ileri sürmesinden dolayı İmâmiyye tarafından tekfir edilmiştir.

Hz. Muhammed’i, Ali’yi ve evlâtlarını Allah’ın yarattığını kabul etmekle birlikte Allah’a ait işlerin onlara havale edilmesi ve dolayısıyla beşer üstü bir mevkide tasavvur edilmelerinin genellikle gulüv unsurlarından ilâhî nur veya ilâhî bir cevherin kendilerine hulûl ettiği görüşüne yahut tenâsüh anlayışına dayandırıldığı ileri sürülmektedir.

Müfevvida mutedil Şîa mensuplarınca kesin olarak reddedilmiştir. İmam Ca‘fer es-Sâdık’tan nakledilen bir rivayette Gāliyye’nin kâfir, müfevvidanın müşrik olduğu belirtilmiş (DMT, V, 13), İmam Ali er-Rızâ da bu düşüncede olanların şirke düştüğünü söylemiştir (Abdullah Hasan el-Mûsevî, s.135). İbn Bâbeveyh ise müfevvidanın inanç yönünden yahudiler, hıristiyanlar, Mecûsîler, Kaderiyye, Hâriciyye ve bid‘atçılardan daha büyük bir dalâlet içinde olduğunu ve İslâm’la alâkalarının bulunmadığını kaydetmiştir (Risâletü’l-i‘tikadât, s. 114-120). Tefvîz kavramı literatürde “irâdî fiillerin meydana getirilmesinin Allah tarafından tamamen insana havale edildiği” mânasında “cebr”in karşıtı olarak da kullanılmıştır. Nitekim, “İslâm dininde cebir de tefvîz de yoktur” şeklinde bir ifade Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilmiştir (Batalyevsî, s. 87, 89).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ᶜArab, “fvż” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1128; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 92; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîᶜa, s. 71; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 16; İbn Bâbeveyh, Risâletü’l-i‘tikadâti’l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 114-120; Bağdâdî, el-Farḳ

(Abdülhamîd), s. 251, 333; Batalyevsî, el-İnṣâf (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kahire 1319, s. 87, 89; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 59; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938, s. 2, 89; Ebû Muhammed Osman el-Irâkī, Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1962, s. 39-40; Abdullah Hasan el-Mûsevî, Ḥadîs̱ ḥavle'l-cebr ve't-tefvîż, Beyrut 1986, s. 135-136; Ca'fer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi'l-milel ve'n-niḥal, Kum 1416, VII, 19-20; Ali Refîî, "Tefvîżıyye", DMT, V, 11-13.

Mustafa Öz

MÜFÎD

(المفيد)

Muhaddis mertebesinden üstün, fakat hâfız derecesine ulaşamayan hadis âlimi.

Sözlükte “servet ve ilim elde etmek, bunlardan başkalarını faydalandırmak” anlamındaki ifâde masdarından türeyen müfîd kelimesi terim olarak hadisleri senedleriyle nakleden, bunların metinlerini ezbere bilen ve senedlerde adı geçen râvilerin güvenilir olup olmadığı konusunda görüşleri bulunan kimseyi ifade eder. Müfîd, muhaddisleri tanıdığı ve hangisinin isnadının daha âlî olduğunu bildiği için hadis talebelerine öncelikle hangi muhaddislerden hadis rivayet etmeleri gerektiği konusunda yol gösterir. Hadis hâfızlarının tertip ettiği imlâ meclislerinde hadis yazmak üzere toplanan pek çok talebe arasında hocanın okuduğu hadisleri ve yaptığı açıklamaları duyamayan veya anlamayanlara yardımcı olur. Nitekim Memlükler dönemi medreselerinde müfîdin ders çalışmaları esnasında öğrencilere yardım ettiği bilinmektedir (DİA, XXVIII, 326). Müfîdin zamanla hâfız mertebesine ve sahasında otorite demek olan imam seviyesine çıkması mümkündür. Bu terimi diğer tabakat yazarları gibi eserlerinde kullanan Zehebî bazı muhaddislerin sadece müfîd olduğunu belirtirken (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 979; IV, 1227, 1354, 1355, 1444) Ebû Bekir eş-Şâfiî gibi âlimler hakkında “imam hüccet müfîd” (a.g.e., III, 880), İbn Nâciye ve Ebû Hafs Ömer b. Ca‘fer el-Basrî gibi âlimler için “hâfız müfîd” (a.g.e., II, 696; III, 845, 850, 934), İbnü’s-Simsâr diye bilinen Ebü’l-Abbas Muhammed b. Mûsâ ed-Dımaşkī gibi muhaddisler hakkında “hâfız sika müfîd” (a.g.e., III, 984), Hattâbî için “imam allâme müfîd” (a.g.e., III, 1018), İbn Hinzâbe hakkında “vezir kâmil hâfız müfîd imam” (a.g.e., III, 1022), çağdaşı İbn Râfi‘ için de “hâfız müfîd rehhâl mütkın” (el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ bi’l-muḥaddiẟîn, s. 229-230) tabirlerini kullanmıştır.

Zehebî, “Müfîd” lakabıyla anılan Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Cercerâî’yi (ö. 378/988) tanıtırken bu lakabın III. (IX.) yüzyıldan önce kullanıldığını söylemekte (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 979),

Abdülfettâh Ebû Gudde hadis hâfızı Ebû İshak İbrâhim b. Ûrme el-İsfahânî (ö. 266/879) ve İbn Nâciye'nin de (ö. 301/914) müfîd olduğunu yine Zehebî'nin eserine dayanarak zikretmektedir (Leknevî, s. 60-63). IV. (X.) yüzyılda Ebû Bekir Ahmed b. Amr et-Tahhân (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 845), Ebü'l-Kāsım Hafs b. Ömer el-Erdebîlî (a.g.e., III, 850), Ebü'l-Abbas el-Esam (a.g.e., III, 860) gibi birçok muhaddis hakkında aynı lakabın kullanıldığı, Şiî âlimlerinden Şeyh Müfîd'in bu lakapla tanındığı bilinmektedir. VI. (XII.) yüzyılda ise muhaddis olduğu söylenmekle birlikte rivayetleri pek önemsenmeyen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (İbn Hacer, V, 11) müfîd lakabıyla anılmıştır. Müfîd kelimesi, Şehîd-i Sânî'nin Münyetü'l-mürîd fî âdâbi'l-müfîd ve'l-müstefîd adlı kitabında olduğu gibi (nşr. Rızâ el-Muhtârî, Kum 1409/1989) "öğretmen" anlamında da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, Cevâbü'l-ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdilʿaẓîm el-Münẕirî el-Mıṣrî (nşr. Ebû Gudde), Halep 1411, s. 128; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 696; III, 845, 850, 860, 880, 934, 979, 984, 1018, 1022; IV, 1227, 1354, 1355, 1444; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 116-118; XVI, 269-270; XVII, 344-345; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddiṯîn (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 229-230; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 85; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, I, 32; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 11; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 59-63; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseyin, Meẓâhirü'n-nehḍati'l-ḥadîṯiyye fî ʿahdi Yaʿḳūbe'l-Manṣûri'l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1402/1982, I, 224-225; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 312; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 258-259; Nebi Bozkurt, "Medrese", DİA, XXVIII, 326.

M. Yaşar Kandemir

MÜFÎD, Şeyh

(الشيخ المفيد)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022)

İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimi.

Çağdaşı İbnü'n-Nedîm ve öğrencisi Ebû Ca‘fer et-Tûsî'ye göre 338 (949-50) yılında Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukberâ'da dünyaya geldi. 333 (945) veya 336 (947-48) yılında doğduğu şeklindeki rivayetler kabul görmemiştir. Güney Arapları'ndan Benî Hâris b. Kâ‘b kabilesine mensup olan babası İmâmiyye'nin Vâsıt'taki muallimlerinden olduğu için İbnü'l-Mualllim diye anılmışsa da daha çok Şeyh Müfîd olarak tanınmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre bu lakap, küçük yaşta ders okurken rivayet-dirayet meselesiyle ilgili olarak hocası Ali b. Îsâ er-Rummânî ile, yahut çağdaşı Kādî Abdülcebbâr ile cereyan eden ilmî tartışmalardan sonra bizzat onlar tarafından verilmiştir. İlk eğitimini babasından alan Müfîd on yaşlarında iken Bağdat'a gitti. Burada Mansûr Camii'nde verilen hadis derslerine katıldı. Ahmed b. Velîd el-Kummî, İbnü'l-Cüneyd, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî ve Şeyh Sadûk diye meşhur olan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin de içlerinde bulunduğu Kum hadis ekolünde bilgilerini geliştirdi. Fıkhı Ca‘fer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kummî'den tahsil etti. Kelâm konusunda asıl hocası, İmâmiyye kaynaklarında Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencisi olduğu belirtilen Ebü'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Verrâk'tır. Ayrıca Ebû Abdullah el-Basrî ve Rummânî'den Basra Mu‘tezile ekolünün düşüncelerini de öğrendi. Şeyh Müfîd, kendi devrindeki İmâmîler'in kelâm konusunda lideri ve mezhebin sözcüsü kabul edildi. Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi çağdaşı olan yazarlar da bu görüşü kabul ederek onu İmâmiyye'nin reisi ve sözcüsü diye tanıtır (el-İmtâ‘ ve'l-mu’ânese, I, 143). Bağdat'ta düzenlenen ilmî tartışmalara katıldı, mezhebini yaymak için Kerh'in Derbürriyâh'taki camisinde ve kendi evinde toplantılar yaptı. Öğrenci yetiştirme konusunda gayret gösteren Müfîd'in, Büveyhî Emîri Adudüddevle'den kendisine intikal eden malî imkânları

öğrencilerinin masraflarını karşılamak için harcadığı bilinmektedir. Aralarında bizzat kendisinden ders alan Şerîf el-Murtazâ ve onun öğrencileri Şerîf er-Radî, Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin de bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirdi (el-Muḳniᶜa, Mukaddime, s. 14-15). Çeşitli mezheplere mensup âlimlerden ders alması kendisine geniş bir bakış açısı kazandırmıştır. Ancak onun tek hedefi İmâmiyye'ye hizmet etmek ve bu mezhebin üstünlüğünü ortaya koymaktı. Bu sebeple gerek reddiyeleri ve kendi mezhep mensuplarının sorularına verdiği cevaplar, gerekse öncekilerin görüşlerini eleştiri niteliğinde kaleme aldığı eserleri İmâmiyye'nin desteklenmesine yönelik oldu. Câhiz, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr gibi Mu‘tezilî, İbn Küllâb ve Kerâbîsî gibi Sünnî, İbn Bâbeveyh el-Kummî gibi İmâmî kelâmcılara, dil âlimlerine ve mutasavvıflara verdiği cevaplarda da daima bu hedefi gözetti. Bu arada Mehdî'nin gelişinden önce kurulan idarelerin meşrû olmadığı yönündeki geleneksel Şîa düşüncesine karşı çıktı, bazı şartlarda mevcut idareyle iş birliği yapılabileceğini söyledi. Onun bu düşüncesi, Şîa toplumu ile o devirde iktidarda bulunan Şiî Büveyhîler arasında yakın bir ilişkinin kurulmasına vesile oldu. Şeyh Müfîd 398 (1008) yılında, Bağdat'ta İbn Mes‘ûd mushafının bulunup bulunmadığıyla ilgili olarak Sünnî ve Şiî kesimi karşı karşıya getiren ve iç karışıklığa yol açan hadiseden sorumlu tutularak sürgüne gönderildi. Diğer taraftan Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ın öncülüğünde hazırlanan ve İsmâiliyye'ye mensup olan Fâtımîler'i imamlarının nesebi ve inançları yüzünden eleştiren beyannâmeyi diğer birçok âlimle beraber onayladı. Şeyh Müfîd 3 Ramazan 413'te (30 Kasım 1022) Bağdat'ta vefat etti ve İmam Muhammed el-Cevâd'ın kabrinin yakınına defnedildi.

Gelenekçi Kum âlimleriyle daha çok akılcı diye tanınan Nevbahtîler'in anlayışının kuvvetli ve zayıf noktalarını çok iyi kavrayan Şeyh Müfîd, Bağdat Mu‘tezile ekolünü Şiî anlayışına Basralılar'dan daha yakın bulmuş olmakla beraber Mu‘tezile ile Şîa arasında belirgin bir sınır çizmiştir. Bağdat Mu‘tezilesi ile geleneksel İmâmî düşüncesinin sentezi onun kelâmının metodunu ve muhtevasını oluşturmuştur. Rasyonel kelâmın Şîa'da ciddi mânada onunla başlaması aynı zamanda Usûlî düşüncenin de oluşmaya başlaması demektir. Şeyh Sadûk gibi muhaddislerin dayandığı hadisleri kelâmî düşüncelere ters düşmesinden dolayı eleştiren Müfîd'in bu husustaki duyarlılığı, Şeyh Sadûk'un Risâletü'l-iᶜtiḳādât'ına yazdığı

Taṣḥîḥu’l-iʿtiḳād adlı tenkidî şerhinde açıkça görülür. O, aklın vahye ihtiyacını kabul etmekle beraber akıldan mahrum bir imanın sağlam olmayacağını söylemiştir. Ona göre gāib imamın ortaya çıkmamasının sebeplerinden biri de onun, taklidî imanları yüzünden müntesiplerine güvenmemesidir. Şeyh Müfîd bu görüşleriyle, öğrencisi Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî ile iyice ortaya çıkan, çağımızda Humeynî ile en ileri noktaya ulaşan, Mehdî’nin çıkışına hazırlık yapılması tarzındaki Usûlî anlayışın başlatıcısıdır. O, gelenekçilere karşı çıkmakla birlikte aklı müstakil bir delil olarak kullanmamıştır. Bu sebeple kıyasa, re’y ve ictihada karşı çıkmış ve aklı ancak nassı anlamada bir vasıta olarak görmüştür. Böylece gelenekçi Sadûk ile Basra Mu‘tezilesi’ni takip eden öğrencisi Şerîf el-Murtazâ arasında bir yol izlemiştir.

Şeyh Müfîd’in imamlarla ilgili olağan üstü hadiseleri ısrarla savunmasını akılcı tutumuyla bağdaştırmak oldukça zordur. Onun Şiî geleneğinde gaybeti kübrâdan sonra Mehdî’yi gördüğü ileri sürülen nadir kişilerden biri olarak kabul edilmesinin sebebi de imamlara olan aşırı derecedeki bağlılığıdır. Müfid bazı kimselerin âhâd rivayetlere dayanarak Hz. Peygamber’in bazı fiillerinde unutkanlık eseri yanıldığını iddia ettiklerini, mâsumiyet fikriyle uyuşmayan bu düşüncenin kabul edilemez olduğunu söylemiştir.

Şeyh Müfîd, Şiî dünyasında özel öneme sahip belli sayıdaki âlimlerden biridir. Zira eserlerinin çoğu, muhtelif şehir ve beldelerden kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Hârizm, Nîşâbur, Cürcân, Sâriye, Taberistan, Sagan, Dînever, Hûzistan, Fars, Rakka, Hâir, Ukberâ gibi merkezlere yazdığı risâleler onun etki alanını göstermektedir. Araştırmacılığı ve üslûbuyla haklı bir şöhrete kavuşan Müfîd kendisinden sonra gelen Şiî âlimlerinin önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Günümüzdeki Şiî kelâmı ve fıkhı onun kurduğu temeller üzerine bina edilmiş olup bu sahada ortaya koyduğu Usûlî metot halen sürdürülmektedir. İmâmetle ilgili eserlerinin önemli bir yekün tutması meselenin Şîa açısından taşıdığı hayatî önem dolayısıyladır. Bu çerçevede gaybet konusuna ayrı bir ehemmiyet atfetmiş, gaybet inancını aklî temeller üzerine kurmaya itina göstermiştir. Kendisinden önceki Şîa ulemâsı gaybetle alâkalı görüşleri imamların haberleriyle cevaplandırmaya çalışırken Müfîd söz konusu

itirazlara aklî ve mantıkî cevaplar vermiş, konuyla ilgili haberleri ise tâli bir delil olarak kullanmıştır.

Eserleri. Şeyh Müfîd’in 200 civarında olduğu kaydedilen eserinden bir kısmı şunlardır: 1. Evâ˒ilü’l-maḳālât*. Şîa ile Mu‘tezile kelâmının özelliklerini açıklayan bir çalışmadır (Taṣḥîḥu’l-i˓tiḳād ile birlikte, Tebriz 1363-1364; baskı yeri yok, 1413). 2. Taṣḥîḥu’l-i˓tiḳād. Şeyh Sadûk’un Risâletü’l-i˓tiḳādât adlı eserinin tenkidî şerhidir (Beyrut 1414/1993). 3. el-Emâlî (el-Mecâlis). Müfîd’in yazdırdığı kırk iki meclisten oluşan eser daha çok Şîa akaidiyle ilgilidir (nşr. Ali Ekber Gaffârî, Beyrut 1414/1993). 4. el-İfṣâḥ fi’l-imâme. Hz. Ali’nin imâmetinin ispatı ve muhaliflerin ileri sürdüğü delillerin reddi amacıyla yazılmıştır (Kum 1991, Beyrut 1414/1993). 5. en-Nüketü’l-i˓tiḳādiyye (Beyrut 1414/1993). 6. el-İrşâd. İmamların biyografilerini ihtiva eden eser müellifin en çok tanınan ve çeşitli dillere tercüme edilen çalışmasıdır (Beyrut 1399/1979, 1414/1993; bk. Şeyh Müfîd, el-Cemel ve’n-nuṣra, neşredenin girişi, s. 11-12). 7. el-İḫtiṣâṣ. Dinî konular, ayrıca bazı kişilerle ilgili nakle dayalı bilgiler veren eser Ali Ekber Gaffârî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1402/1982, 1414/1993). 8. el-Muḳni˓a. Fıkha dair geniş bir çalışma olup İmâmiyye Şîası’nın dört temel hadis kitabından biri olan Ebû Ca‘fer et-Tûsî’ye ait Tehẕîbü’l-aḥkâm fî şerḥi’l-Muḳni˓a’nın aslıdır (Kum 1983; Beyrut 1414/1993). 9. el-Fuṣûlü’l-˓aşere fi’l-ġaybe. On ikinci imamın gaybetiyle ilgilidir (Kum, ts.). 10. el-Cemel ve’n-nuṣra li-seyyidi’l-˓Iṭre fi’l-Baṣra. Cemel Vak‘ası’na dair olan eseri Seyyid Ali Mîr Şerîfî yayımlamıştır (Beyrut 1414/1993). Şeyh Müfîd’in eserlerinin önemli bir kısmı Dârü’l-Müfîd adlı kuruluş tarafından 1414 (1993) yılında on dört cilt halinde neşredilmiştir (eserlerinin geniş bir listesi için bk. el-Muḳni˓a, Mukaddime, s. 15-20).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Müfîd, el-Muḳni˓a, Beyrut 1414/1993, Mukaddime, s. 14-20; a.mlf., el-Cemel ve’n-nuṣra (nşr. Seyyid Ali Mîr Şerîfî), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, s. 11-12; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 226; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ˓ ve’l-mu˒ânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed

ez-Zeyn), Kahire 1373/1953, I, 143; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, s. 328-331; Ebû Caʻfer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 188-191; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 344; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü’l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 356-372; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390/1970, IV, 153-179; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu’l-ʿulemâʾ ʿabre’l-ʿuṣûri’l-muḫtelife, Beyrut 1403/1983, s. 485-490; McDermott Martin, The Theology of al-Shaikh al-Müfid, Beyrut 1986, tür.yer.; S. Waheed Akhtar, The Early Imamiyyah Shiʻite Thinkers, New Delhi 1988, s. 79-121; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Tahran 1989, I, 413; III, 197-199; Abdullah Hasan Hâşim el-Mûsevî, Fażlü’l-ʿilm ve’l-ʿâlim, Beyrut 1990, s. 151-155; Abdülazîz Tabâtabâî, “eş-Şeyḫ el-Müfîd ve ʿaṭâʾühü’l-ḫâlid”, Türâs̱ünâ, IV/3, Kum 1409, s. 11-143; Ayetullah Seyyid Ali Khamenei, “The Role of al-Shaykh al-Mufīd in the Development of Shiʻi Fiqh and Kelam”, Message of Thaqalayn, I/1, Tahran 1993, s. 25-67; W. Madelung, “al-Mufīd”, EI^2 (İng.), VII, 312.

Avni İlhan

MÜFLİK

(المفلق)

Şiirlerinde orijinal fikir, tema ve figürlere yer veren şair hakkında kullanılan bir terim

(bk. TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ).

MÜFRED

(المفرد)

Bir lafız hecelerine ayrıldığında hecelerin o lafzın delâlet ettiği anlamın bir kısmına delâlet etmemesini ifade eden mantık terimi.

Mantıkta lafızlar müfred-mürekkeb, cüz'î-küllî vb. şekillerde ayırıma tâbi tutularak bunların delâlet ve tazammun açısından ifade ettiği anlamlar üzerinde durulur. Bundan amaç dille düşünce arasında sağlıklı ilişki kurarak mantık hatalarını önlemektir. İbn Sînâ'nın belirttiği gibi mantık bunun ötesinde dil tahlilleriyle uğraşmaz. Her ne kadar mantık, lafız-anlam ilişkisi üzerinde durarak düşüncenin doğru bir şekilde muhataba ulaştırılması açısından lafızlara başvurmak zorunda olsa da onun temel önceliği anlam ve kavramlardır (İbn Sînâ, s. 22). Öte yandan nahiv ilmi de lafızları müfred-mürekkeb kısımlarını ayırarak incelemekteyse de nahvin amacı anlamdan önce lafzın cümle içindeki yerini, işlev ve i'rabını belirlemektir (Tehânevî, II, 1609).

Mantık açısından bir lafız hecelere ayrıldığında her hece lafzın delâlet ettiği mânayı vermiyorsa o lafza müfred denilir. Meselâ insan lafzı "insan" şeklinde hecelerine bölündüğünde bu iki heceden hiçbiri insanın ifade ettiği anlamı vermemektedir. Buna göre birleşik isimler, künye ve lakaplar da müfred lafız kapsamına girer. Çünkü Abdullah, Tanrıverdi ve Köroğlu gibi birleşik lafızlar "abd-allah", "tanrı-verdi", "kör-oğlu" şeklinde ayrıldığında her parçanın kendine göre bir anlamı olsa da bu anlam birleşik lafzın mânasını ifade etmediğinden bunlar da müfred hükmündedir. İbn Sînâ, bir lafzın müfred olması için parçalarının hiçbir anlama gelmemesini şart koşan mantıkçıları eleştirmektedir; ona göre önemli olan lafzın bütününün delâlet ettiği mânaya parçalarının delâlet etmemesidir; her hece veya parçanın farklı bir anlama gelmesi oluşturdukları lafzın müfred olmasına engel teşkil etmez. Ayrıca konuşanın o müfred lafızla ne kastettiği de önem taşımaktadır. Meselâ Arapça'da "ayn" lafzı "göz, su kaynağı, altın para" gibi birkaç anlama gelmektedir. Şu halde iletişimde karmaşanın önüne geçebilmek için konuşmanın akışı içinde bir lafzın hangi bağlamda

kullanıldığına ve neye delâlet ettiğine dikkat etmek gerekir (eş-Şifâ˒, s. 24-25).

Eğer müfred lafzın delâlet ettiği şey dış dünyada somut olarak mevcutsa ona “cüz’î müfred” denir. Buna göre bütün şahıs ve nesnelere verilen adlar cüz’î müfreddir. Müfred lafzın ifade ettiği anlamın zihnî bir kavram olmanın ötesinde somut bir gerçekliği yoksa o “küllî müfred” diye adlandırılır. Hayvan, insan, ağaç ve su gibi varlığın cins ve türlerini ifade eden genel lafızlar küllî müfreddir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1608-1621; Fârâbî, el-Elfâẓü’l-müstaˁmele fi’l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 49-50; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ(1), s. 22, 24-25; Gazzâlî, Miˁyârü’l-ˁilm fi’l-manṭıḳ (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 49; Muhammed eş-Şehrezûrî, Resâ˒ilü’ş-şecereti’l-ilâhiyye (nşr. Mehmet Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, I, 57-60; Abdülemîr el-A‘sem, el-Muṣṭalaḥu’l-felsefî ˁinde’l-ˁArab, Kahire 1989, s. 315; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûˁatü muṣṭalaḥâti ˁilmi’l-manṭıḳ ˁinde’l-ˁArab, Beyrut 1996, s. 945.

Mahmut Kaya

MÜFREDAT

(المفردات)

İsim, künye veya lakapları nâdir olan muhaddisler hakkında kullanılan bir terim.

Sözlükte “yalnız, tek” anlamındaki ferd kelimesinin “if‘âl” kalıbından türeyen müfredin çoğulu olup “tek olanlar” demektir. Hadis terimi olarak “nâdir isim, künye ve lakaplarıyla bilinen şahıslar” mânasında kullanılmakta, ricâl ilminde başta sahâbe ve tâbiîn olmak üzere hadis âlim ve râvilerinden herhangi birinin pek bilinmeyen isim, künye veya lakaplarını ifade etmektedir. Müfredatın sahâbe ve tâbiîn dönemiyle daha sonraki devirlere ait birçok örneği bulunmaktadır. Bunlardan Cübeyb, Düreyb, Ecmed, Limâze, Lübey, Sender,

Sudey, Sunâbih, Şekel ve Tedûm isimlerde müfredatın; Ebû Muayd, Ebû Mürâye, Ebü’l-Müdille, Ebü’s-Senâbil, Ebü’l-Ubeydeyn ve Ebü’l-Uşerâ künyelerde müfredatın; Mendel (Mindel), Mutayyen, Müşküdâne, Sahnûn (Suhnûn) ve Sefîne lakaplarda müfredatın örnekleridir.

Okuma zorluğu bulunması sebebiyle veya yanlış zaptedilebileceği düşüncesiyle hadis âlimleri müfredat üzerinde durmuşlardır. Bu ayırımın ilk defa III. (IX.) yüzyılda Buhârî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Buhârî, yarı alfabetik olarak düzenlediği et-Târîḫu’l-kebîr’inde hadis ricâlini ilk harflere göre sıralarken her harfin sonunda “Bâbü’l-vâhid” başlığı altında müfredatı zikretmiştir. Daha sonra İbn Ebû Hâtim’in de el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’inde aynı usulü benimsediği ve müfredatı “el-Efrâd” başlığıyla verdiği görülmektedir. Ancak müfredatı esaslı şekilde ele alan ve bunları bir araya toplayan Berdîcî olmuştur. Berdîcî, Ṭabaḳātü’l-esmâʾi’l-müfrede mine’ṣ-ṣaḥâbeti ve’t-tâbiʿîn ve aṣḥâbi’l-ḥadîs̱ adlı eserinde (Dımaşk 1987) müfred olduklarını kabul ettiği 425 ismi kronolojik sıraya göre beş tabaka halinde incelemiştir. Fakat pek az müfred isim zikrettiği, bunların bir kısmının müfred olmadığı ve tabaka ayırımını doğru yapmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve Muhammed b. Ali es-Sûrî bu esere bir reddiye

yazmıştır. V. (XI.) yüzyıldan itibaren alfabetik sistemin tam olarak uygulandığı Târîḫu Dımaşḳ, Üsdü'l-ġābe ve Tehẕîbü't-Tehẕîb gibi ricâl kitaplarının telif edilmesiyle müfredat artık alfabe sırasına göre ele alınmaya başlanmış, bununla beraber Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîbi Tehẕîbi'l-Kemâl'inde bunları her harften sonra "et-Tefârîk" başlığı altında zikretmiştir. Müfredatla bilhassa elkāb, künâ, müteşâbih, el-mü'telif ve'l-muhtelif türü eserlerde çokça karşılaşılmaktaysa da bu konuda en zengin muhteva İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl'inde bulunmaktadır.

Müfredat hadis usulü konularından biri olarak da ele alınmıştır. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ʿUlûmü'l-ḥadîṡ'inde bu konuyu "el-Müfredât" başlığı altında incelemiş, Nevevî ve Süyûtî de ona katılmıştır. Usûl-i hadîs âlimlerinden Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Hacer el-Askalânî bu konuya "el-Esmâü'l-müfrede", İbn Ebû Hâtim ve Zeynüddin el-Irâkī "el-Efrâd" başlığıyla yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 61, 146, 158, 182; III, 127, 224, 254, 264, 327, 447; Berdîcî, Ṭabaḳātü'l-esmâʾi'l-müfrede (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Dımaşk 1987, s. 11-20, 35, 36, 44, 46; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 470; VII, 182; VIII, 434; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, s. 325-329; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 210-212; Irâkī, Fetḥu'l-muġīṡ, s. 390-391; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 141; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 271-278; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 44, 54, 58, 65, 130, 161; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 279; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿiṡü'l-ḥaṡîṡ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 210-214; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 261-262; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 259-260.

Mehmet Efendioğlu

el-MÜFREDÂT

(المفردات)

Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) Kur'an'daki garîb kelimelere dair sözlüğü.

Tam adı el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân olup Dımaşk Muhammed Lutfî Kütüphanesi'ndeki müellif hattı olduğu tahmin edilen bir nüshaya düşülen nottan 409 (1018) yılında yazıldığı anlaşılmaktadır (M. Adnan el-Cevhercî, LXI/1 [1986], s. 194). Mukaddimede Kur'an'ın dil özellikleri üzerinde durulmuş ve eserin hangi ihtiyaçları karşılayacağı belirtilmiştir. Kur'an'ı yoğun anlamlar içeren bir kitap olarak niteleyen müellife göre Kur'an ilimleriyle ilgilenmenin ilk şartı lafzî-lugavî ilimleri bilmektir ve bu ilimler sayesinde Kur'an kelimelerinin gerçek mânalarını elde etmek mümkündür.

Garîbü'l-Kur'ân geleneğinin önemli bir halkasını teşkil eden el-Müfredât bu gelenek içinde bir dönüm noktası olmuş, kendinden önceki eserlere göre farklılık göstermiştir. Önceki eserler tertip bakımından Kur'an sûrelerinin dizimini esas alırken el-Müfredât alfabetik düzenlenmiş, az sayıdaki garîb kelimenin açıklaması ile sınırlı kalmayıp Kur'an lafızlarının hemen tamamını kapsayan hacimli bir sözlük olmuştur. Garîb lafızların tek kelime ile karşılanması yerine Kur'an'da geçen bütün türevlerinin anlamları verilmiş, kelimeyle ilgili âyetlere ve diğer bilgilere temas edilmiştir. Böylece eser garîbü'l-Kur'ân geleneğini aşan bir Kur'an sözlüğü modeli ortaya koymuştur.

el-Müfredât'ta kelimelerin etimolojisi yapılmış, bunun yanında Kur'an'da geçen morfolojik türevlerinin tamamı zikredilmiş, bunlara uygun olan âyetler belirtilmiş, ayrıca teşbih, istiâre, kinaye ve mecaz konumundaki anlamlara da işaret edilmiştir. Kıraat vecihleri, Selef'in ve Araplar'ın yaygın sözleri, nazım ve nesir parçaları ile hadis metinlerinin yoğun biçimde şevâhid olarak kullanıldığı el-Müfredât furûk geleneği açısından da önemlidir. Mukaddimede el-Müfredât'tan sonra yakın anlamlı kelimelerle ilgili bir eser yazmayı düşündüğünü söyleyen Râgıb el-İsfahânî bu telifini

bir furûk çalışması gibi tasarlamamışsa da kendi içinde furûk malzemesi sağlayan bir çalışma şeklinde düzenlemiş, bu özelliğiyle eser furûk geleneğinin bir zinciri olarak görülmüştür (Muhammed b. Abdurrahman Şâyi‘, s. 190-194; M. Nûreddin el-Müneccid, s. 123, 134; Chaudhary, XXVI/1 [1987], s. 67-68; Kara, VII/14 [2003], s. 214 vd.).

Müellif eserinde tefsir, nahiv, sarf, kıraat, mantık, hikmet, edep, usul, tevhid gibi birçok konudaki birikimi naklederken müfessirlerin, dilcilerin ve şairlerin dışında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü’l-Kāsım el-Belhî, Ebû Bekir el-Allâf, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kādî Abdülcebbâr, Ebû Bekir el-Esam gibi Mu‘tezile âlimleriyle Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ebü’l-Hasan el-Cürcânî gibi otoritelerden faydalanmıştır.

Gerek sözlükçülük tekniği gerekse içerik bakımından el-Müfredât’ı eleştirenler olmuştur. Nitekim eser Kur’an’da bulunmayan “بَطَرَ” gibi bazı kelimeleri ihtiva ederken “زَبَنَ”, “غوَطَ”, “قَرَشَ”, “كَلَحَ”, “هَلَعَ”, “لَجَأَ”, “سَرْدَقَ”, “قَدَوَ”, “نَضَخَ”, “سَفَحَ”, “مَرَتَ”, “حَصَبَ” gibi Kur’an lafızlarına yer verilmemiştir (Semîn, I, 38-39). el-Müfredât’ı neşreden Dâvûdî bu kelimelere “فَنَيَ” ve “هَرْدَلَ”yi de eklemektedir (Müfredâtü elfâẓi’l-Ḳur᾿ân, neşredenin girişi, s. 28). Dâvûdî eserdeki diğer eksiklikleri kıraat vecihlerinde mütevâtir-şâz ayırımının yapılmaması, hadis konusunda zayıf kalması, bazı yerlerde Mu‘tezile’den etkilenilmesi, bir kısım iktibasların başkasına nisbet edilmesi, kelimelerde nâdiren tashîf yapılması, bazı kelimelerin alfabetik diziminde yanlışlıkların bulunması bir kısmına mâna verilirken zayıf görüşlerin tercih edilmesi şeklinde ifade etmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 26-29; ayrıca bk. Kāsıd Yâsir ez-Zeydî, XXIV [1992], s. 36 vd.).

Garîbü’l-Kur’ân’a dair daha sonra yazılan eserlerde ve Kur’an sözlüklerinde el-Müfredât’tan çokça faydalanılmıştır. Fîrûzâbâdî ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî sözlüklerinde ondan bolca iktibaslarda bulunmuşlarsa da el-Müfredât’a

en fazla önem veren kişi Semîn el-Halebî’dir. Eserinin mukaddimesinde el-Müfredât’ı önceki çalışmalardan daha kapsamlı bulan Semîn kitabın özünü kendi eserine aktarmıştır. Bazan isim zikrederek iktibasta bulunmuş, çok defa da isimsiz alıntı yapmıştır. Adını belirttiği yerlerde ise çoğunlukla onu eleştirmiştir (ʿUmdetü’l-ḥuffâẓ, I, 27-28, 38; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa, s. 91; M.

Abdürraûf el-Münâvî, s. 25). Dirâyet tefsirlerinde de kelimelerin açıklanması hususunda el-Müfredât'tan faydalanılmıştır. Bunların müellifleri arasında Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebüssuûd Efendi, Şevkânî, Burhâneddin el-Bikāî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hamîdüddin Ferâhî, Muhammed Tâhir b. Âşûr ve Emîn Ahsen Islâhî sayılabilir. el-Müfredât Kādî Beyzâvî'nin de ana kaynaklarından biridir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 187, 447).

el-Müfredât ilk defa İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye'si ve Süyûtî'nin ed-Dürrü'n-nes̱îr'i ile birlikte basılmış (I-IV, Kahire 1318, 1322), daha sonra Muhammed Seyyid Keylânî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1961). Bunu Muhammed Zührî el-Gamrâvî'nin tashihi, Nedîm Mar'aşlî (Muʿcemü müfredâti elfâẓi'l-Ḳurʾân, Beyrut, ts.) ve Muhammed Ahmed Halefullah'ın (Kahire 1970) tahkikleri izlemiştir. Ardından Safvân Ahmed Dâvûdî dört yazma nüshaya dayanarak eseri tahkik etmiş ve Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1412/1992). Keylânî, Gamrâvî ve Ahmed Halefullah'ın çalışmalarını eleştiren Dâvûdî bunların ilmî değerinin bulunmadığını ve birbirinin taklidi niteliği taşıdığını söylemiştir (değerlendirmeler için bk. Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 40). Dâvûdî'nin yaptığı tahkikin ise ciddi bir neşir olduğu görülmektedir. Dâvûdî esere kırk sayfalık bir mukaddime yazmış, metin içerisinde hadis, emsal, kıraat, merviyyât, şiir, özel isim, kitap, tefsir kaideleri, dil meseleleri, usul ve kelâm konuları, mantık meseleleri vb.nin kaynaklarını göstermiştir. Ayrıca eserin sonuna geniş bir fihrist eklemiştir.

el-Müfredât üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Abdülhamîd Abbas Muhammed'in er-Râġıb el-İṣfahânî ve menhecühû fî Kitâbi'l-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân'ı (yüksek lisans tezi, 1971, Câmiatü İskenderiyye külliyyetü'l-âdâb), Râfi' Abdullah'ın Menhecü'r-Râġıb fî kitâbihî Müfredâti elfâẓi'l-Ḳurʾân'ı (yüksek lisans tezi, 1989, Câmiatü Mevsıl külliyyetü'l-âdâb), Abdullah b. Avvâd b. Lüveyhiḳ Mutîrî'nin er-Râġıb el-İṣfahânî ve cühûdühû fi't-tefsîr ve ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ı (yüksek lisans tezi, 1410, el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm [Medine]), Sevsen bint Abdullah el-Hindî'nin el-Müvâzene beyne kitâbey tefsîri Ġarîbi'l-Ḳurʾân li'bn Ḳuteybe ve'l-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân li'r-Râġıb el-İṣfahânî'si (yüksek lisans tezi, 1408/1988, Külliyyetü'l-âdâb li'l-benât, Riyad) ve Muhammed b. Hamed el-Muhaymid'in Ġarîbü'l-Ḳurʾân beyne

kitâbeyi’l-Müfredât li’r-Râğıb el-İṣfahânî ve ʿUmdeti’l-ḥuffâẓ li’s-Semîn el-Ḥalebî: Müvâzene ve dirâse’si (yüksek lisans tezi, 1409, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, Müfredâtü elfâẓi’l-Ḳurʾân (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1412/1992, s. 53-55, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 26-29, 39, 40; Cürcânî, et-Taʿrîfât, Tunus 1357, s. 49, 93, 141, 179; Semîn, ʿUmdetü’l-ḥuffâẓ fî tefsîri eş-refi’l-elfâẓ (nşr. Muhammed Altuncî), Beyrut 1414/1993, I, 27-28, 38-39, ayrıca bk. tür.yer.; Zerkeşî, el-Burhân, II, 74, 164; III,126; IV,122, 157, 330; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi’t-temyîz (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), II, 74, 80, 88, 89, 100, tür.yer.; a.mlf., el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 91; Süyûtî, el-İtḳān, I-II, tür.yer.; a.mlf., el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve envâʿihâ (nşr. Fuâd Ali Mansûr), Beyrut 1998, I, 160, 404; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 25, ayrıca bk. tür.yer.; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 15, 187, 447; II, 1207; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 28, 32, 33, 34, 53, 68, 72, 78; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Sâlih), Medine 1417/1997, s. 169, 302, 440; Nûreddin b. Ni‘metullah el-Cezâirî, Furûḳu’l-luġāt fi’t-temyîz (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 49, 50, 86, 89-90, 94, 103; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 33, 479, 485; III, 68; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 441; Brockelmann, GAL (Ar.), V, 210; a.mlf., “Râgıb İsfahânî”, İA, IX, 593; Muhammed b. Abdurrahman Şâyi‘, el-Furûḳu’l-luġaviyye ve eṡerühâ fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1993, s. 190-194, ayrıca bk. tür.yer.; M. Nûreddin el-Müneccid, et-Terâdüf fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1997, s. 123, 134, ayrıca bk. tür.yer.; Ömer Abdurrahman Sârîsî, “er-Râğıb el-İsfahânî ve cühûdühû fi’l-luġa”, Mecelletü Câmiʿati’l-İslâmiyye, XIII/ 52, Medine 1401, s. 222-239; M. Adnân el-Cevhercî, “Reʾyün fî taḥdîdi ʿaṣri’r-Râğıb el-İṣfahânî”, MMLADm., LXI/1 (1986), s. 194; Mohammad Akram Chaudhary, “Al-Furūq al-Lughawiyyah: the

Cultimation of a Genre", IS, XXVI/1 (1987), s. 67-68; Kāsıd Yâsir ez-Zeydî, "Min Evhâmi'r-Râġıb fî Muʿcemih: Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân", Âdâbü'r-Râfideyn, XXIV, Musul 1992, s. 34-67; Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkaplanı -Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)", EKEV Akademi Dergisi, VII/14, Erzurum 2003, s. 214 vd.

Ömer Kara

el-MÜFREDÂT

(المفردات)

İbnü'l-Baytâr'ın (ö. 646/1248) Ortaçağ'ın en önemli botanik-farmakoloji kitabı.

Müellifin nebâtî basit ilâçlarla besin değeri taşıyan bitki türlerini bir araya topladığı için el-Câmiʿ dediği eser literatürde Kitâbü'l-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġẕiye adıyla anılmaktadır. Endülüslü bir botanikçi olan İbnü'l-Baytâr, 640-646 (1242-1248) yıllarında kaleme aldığı el-Müfredât'ta Makedonya ve bazı Ege adaları dahil Akdeniz havzası ile Ortadoğu'nun büyük bir kısmını ve Anadolu'nun iç ve güneydoğu kesimlerini gezerek topladığı tıbbî ve gıdaî bitkileri değerlendirmiş ve kitabını Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'a takdim etmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 601-602). XVI. yüzyılın ortalarına kadar değerinden bir şey kaybetmeyen eserinin mukaddimesinde müellif, bu çalışmanın ilâç ve besin olarak kullanılan bitkilerin tamamını içermesini amaçladığını, bunun için özellikle Dioskorides'in el-Maḳālâtü'l-ḫams'i ile Galen'in (Câlînûs) el-Edviyetü'l-müfrede'sinin altı makalesinden ve daha sonraki âlimlerin çalışmalarından yararlandığını, ancak güvenilir bulmadığı bilgileri almadığını, kullandığı bütün kaynakları saydığını, aktardığı bilgileri gözlem ve deneyden geçirerek doğruluğuna kanaat getirdiklerini eserine aldığını söylemekte, kitabını alfabetik düzende hazırladığını, ayrıca her ilâcın Arapça, Latince, Berberîce ve Farsça isimlerini verdiğini belirtmektedir.

İbnü'l-Baytâr, eserini yazarken başta Yunanlı ve müslüman âlimler olmak üzere birçok müellife dayanmıştır. Yunanlılar'dan Dioskorides ile Galen, müslümanlardan Ebû Bekir er-Râzî ile İbn Sînâ en önde gelenlerdir. Kitapta yer alan 2353 maddeden yalnız 1422'si tıbba dair olup geri kalanı açıklama ve müterâdif türündendir. el-Müfredât'ta başlıca iki özelliğin öne çıktığı görülmektedir. Bunların ilki, Huneyn b. İshak'tan Ahmed b. Muhammed el-Gāfikî'ye kadar eser vermiş on üç âlimi eleştirmesi, ikincisi de botaniğe yaptığı katkılardır. Bu katkılar, önceki eserlerde bulunmayan on farklı bitkiye yer verilmesi ve eskiden beri bilinen bitkiler arasında on yedi yeni

sınıflama yapılmasıdır (Tefsîru Kitâbi Diyâsḳūridûs, neşredenin girişi, s. 34-35).

el-Müfredât, yazıldığı dönemden itibaren müslüman tabip ve eczacıların başlıca

kaynağı haline gelmiş, sonraki müellifler ondan seçmeler, tercümeler, telhis ve ihtisarlar yapmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1772; Brockelmann, I, 647; Şeşen, s. 20-25). XIV. yüzyılda Aydınoğlu Umur Bey için muhtemelen Geredeli İshak b. Murad'ın yaptığı ve çok sayıda nüshası bulunan tercümeden başka (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2497; Hâlet Efendi, nr. 119) adı tesbit edilemeyen bir mütercim (İÜ Ktp., TY, nr. 1204), Hezarfen Hüseyin Efendi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3745; Hamidiye, nr. 1016), hekim Mehmed Rindânî (İstanbul Tıp Fak. Deontoloji Anabilim Dalı Ktp., nr. 4118) ve Abdurrahman b. Yûsuf (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 716/4) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Öte yandan XVI. yüzyılda Andrea Alpagus "Limon" maddesini ve XVII. yüzyılda Antoine Galland eserin tamamını muhtasar olarak Latince'ye, XIX. yüzyılda Dietz önce bir kısmını, daha sonra tamamını Almanca'ya tercüme etmiştir. Ancak Dietz'in çalışması pek başarılı bulunmamış ve J. Sontheimer kitabı yeniden Almanca'ya çevirerek iki cilt halinde yayımlamıştır (Stuttgart 1840-1842). Bu arada eserin tıp âlemine tanıtılması, böylece İbnü'l-Baytâr'ın botanik ve farmakolojiye yaptığı katkıların meslektaşları tarafından öğrenilmesi de Fransız tıp bilgini Lucien Leclerc'in üç ciltlik Fransızca çevirisiyle gerçekleşmiştir (Paris 1877-1883). Eserin aslı dört cüz halinde Kahire'de basılmıştır (Bulak 1291). Daha sonra Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılan kitabın (Frankfurt 1417/1996) ilmî neşri henüz gerçekleştirilmemekle birlikte Muhammed el-Arabî el-Hattâbî bazı ayrıntıları çıkarmak, bazı açıklamalar eklemek ve tertibinde değişiklik yapmak suretiyle eseri Tenḳīḥu'l-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġẕiye adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1990).

el-Müfredât üzerine bilhassa İspanyol araştırmacıları çeşitli çalışmalar yapmış olup bunlardan Juan L. Carrillo ve Maria Paz Torres'in İbn al-Baytar y el arabismo español del XVIII. Edición trilingüe del prólogo de su "Kitab al-Chami" (Benal-mádena-Malaga 1982), Camilo Alvarez de Moreles Y Ruiz-Matas'ın "Dos Manuscritos Escurialenses del Kitāb al-

Yāmiʿ” (Actas XII. Congresso de la UEAI, Malaga 1984; Madrid 1986, s. 35-46), Maria Paz Torres’in “Autores y Plautas Andalusies en el “Kitāb al-Yāmiʿ de Ibn al-Bayṭār” (a.e., s. 697-712) ve Maria Angeles Navarro’un “Un Avance de Metodologia para el Estudio del Kitāb al-Yāmiʿ de Ibn al-Bayṭār” (Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus, Textos y Estudos I., ed. E. García Sánchez, Granada 1990, s. 71-80) adlı eser ve makaleleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Baytâr, el-Câmiʿ li-müfredâti’l-edviye ve’l-aġẕiye (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1996, I-II, 2-3; a.mlf., Tefsîru Kitâbi Diyâsḳūridûs (nşr. İbrâhim b. Murâd), Beyrut 1989, neşredenin girişi, s. 32, 34-35, 36-37; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 601-602; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1772; Brockelmann, GAL, I, 647; Abdülhalîm Muntasır, “el-Câmiʿ li-müfredâti’l-edviye ve’l-aġẕiye li’bni’l-Bayṭâr”, Tİ, I, 562-568; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 20-25; İbrâhim b. Murâd, Dirâsât fi’l-muʿcemi’l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 271-293; a.mlf., “el-Meṣâdirü’t-Tûnisiyye fî Kitâbi’l-Câmiʿ li’bni’l-Bayṭâr”, el-Ḥayâtü’s̱-s̱eḳāfiyye, V/8, Tunus 1400/1980, s. 117-148; Mustafa eş-Şihâbî, “Tefsîru Kitâbi Disḳūrîdis li’bni’l-Bayṭâr”, MMMA (Kahire), III/2 (1957), s. 105-112; “İbnülbaytâr”, İA, V/2, s. 845-846; J. Vernet, “Ibn al-Bayṭār”, EI² (İng.), III, 737.

Mahmut Kaya

MÜFREDÂTÜ’l-KUR’ÂN

(مفردات الرآن)

Kur’ân-ı Kerîm’in kelime ve kavramlarıyla bunları açıklamak için oluşturulan ilim dalı ve bu konudaki eserlerin ortak adı

(bk. ULÛMÜ’l-KUR’ÂN).

MÜFTÂBİH

(bk. FETVA).

MÜFTÎ DERVİŞ

(ö. XI./XVII. yüzyılın sonları)

Halvetî şeyhi, şair.

Kütahya'da doğdu. Germiyanoğulları döneminde Kütahya'nın Kalburcu köyüne yerleşen Çavdaroğulları ailesine mensuptur. Asıl adı Ahmed olup müftülük yaptığından dolayı Müftî Derviş, Müftî Şeyh diye tanınır. Mutasavvıf şair Sun'ullah Gaybî'nin babasıdır. Dedesi Kalburcu Şeyhi veya Çavdar Şeyhi lakaplı Pîr Ahmed Efendi, babası Şeyh Beşir Efendi'dir. Pîr Ahmed Efendi, Karaman'da Cem Seyyah adlı bir zata, İstanbul'da Halvetiyye'nin Sünbüliyye şubesinin pîri Sünbül Sinan Efendi'ye uzun süre hizmet edip hilâfet almıştır. Gaybî'nin verdiği bu bilgiye göre (Bîatnâme, vr. 8b) onun Merkez Efendi'nin halifesi olduğuna dair kayıt (Müstakimzâde, vr. 166b) yanlıştır. Pîr Ahmed Efendi'nin Gaybî'nin büyük dedesi olduğunu belirten İsmail Hakkı Uzunçarşılı (Kütahya Şehri, s. 213), Pîr Ahmed ile oğlu Beşir Efendi'yi karıştırmıştır. Mûsikiye dair Burhânü'l-elhân adlı bir eseri olduğu kaydedilen Pîr Ahmed Efendi'nin türbesi Kütahya valiliği sırasında II. Selim tarafından yaptırılmıştır. Beşir Efendi, İstanbul'a Sünbül Sinan'ın halifesi Merkez Efendi'ye intisap etmiş, hilâfet aldıktan sonra Kütahya'ya dönüp Akkaya denilen mevkide bir mescid ve zâviye yaptırıp irşad faaliyetinde bulunmuştur. Hacca giderken Kütahya'ya uğrayan Cemâleddin Hulvî, Şeyh Beşir Efendi'yi ziyaret ettiğini, onun hadis ve tefsir ilimlerine vâkıf olup bu ilimleri okuttuğunu kaydeder (Lemezât-ı Hulviyye, s. 609).

Müftî Derviş medrese öğrenimini tamamlamasının ardından Kütahya müftülüğüne kadar yükselmiş, on sekiz yıl müftülük yaptıktan sonra Elmalılı Sinân-ı Ümmî'ye intisap ederek hilâfet almıştır. Oğlu Gaybî onun müftülüğü döneminde tasavvufa şiddetle karşı olduğunu belirtir. Gaybî'nin ifadelerinden hareketle Müftî Derviş'in Sinân-ı Ümmî'ye intisap ettiğinde oldukça ileri yaşta olduğu söylenebilir.

Müftî Derviş XVII. yüzyılın sûfî şairi Niyâzî-i Mısrî ile aynı şeyhe, Sinân-ı

Ümmî'ye mensuptur. Niyâzî'nin, "Biz beş er idik aktık bir demde yola girdik / Kırk yılda pîre erdik bu sohbete erince" beytindeki "beş er" ifadesinin Sinân-ı Ümmî'nin beş halifesine işaret ettiği, bunlardan birinin Müftî Derviş olduğu kaydedilmektedir. I. Ahmed'in Çavdaroğlu ailesi için tesis ettiği vakfiyeye ilişkin 1019 (1610) tarihli fermanda Beşirzâde diye anılan Müftî Derviş'in bu tarihte vakfın mütevellisi olduğu anlaşılmaktadır.

XVII. yüzyılın sonlarında vefat eden Müftî Derviş'in türbesi Kütahya kabristanındadır. Gaybî, İstanbul'a giderek Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye intisap ettiğine göre babasına intisap edememiş veya etmişse bile sülûkünü tamamlayamamış olmalıdır. Buna göre Müftî Derviş, Gaybî'nin İbrâhim Efendi'ye intisabından önce vefat etmiş olmalıdır.

Müftî Derviş, Müftî, Çavdaroğlu, Çavdaroğlu Ahmed mahlaslarını kullanan şair, Yûnus Emre tarzı şiirin önemli takipçilerinden biridir. Medrese öğrenimi görerek müftülük ve müderrislik yapmış olmasına rağmen tasavvufî konuları çok sade bir dille ifade eden Müftî Derviş'in bazı şiirleri şeyhi Sinân-ı Ümmî, pîrdaşı Niyâzî-i Mısrî'ye ve diğer pîrdaşlarına nazîre olarak yazılmıştır. Gaybî de babasının bazı şiirlerinden ilham almış veya bu şiirlere nazîreler yazmıştır.

Müftî Derviş'in şiirlerini içeren üç yazma tesbit edilmiştir. Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'ndeki

bir mecmuada (nr. 43) otuzu aşkın şiiri mevcuttur. Ata Terzibaşı kendisindeki bir yazmada 177 şiirinin bulunduğunu söylemektedir (bk. bibl.). Millî Kütüphane'deki bir mecmua da (nr. A 3488/1, vr. 2a-36b) Müftî Derviş'in 172 şiirini ihtiva etmektedir. Bu nüshadaki şiirler Sadık Mısırcı tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). Mustafa Tatcı ile Cemal Kurnaz'ın yayımladığı Kütahyalı Bir Gönül Eri: Çavdaroğlu Müftî Derviş adlı çalışma (Ankara 1999) şairin altmış şiirini ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hulvi, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 459, 460, 609-610; Sun‘ullah Gaybî, Mes’ele-i Sülûk, AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yz., nr. 1468, vr. 3b; a.mlf., Bîatnâme, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 107, vr. 8b; Müstakimzâde, Mecelletü’n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 166a-b; Osmanlı Müellifleri, I, 179; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 213; Hamza Güner, Kütahyalı Şair ve Edipler, Kütahya 1967, s. 183; Sadık Mısırcı, Müfti Derviş Dîvânı (yüksek lisans tezi, 1995), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bilal Kemikli, “Kütahya Yöresinde Bir Mutasavvıf Aile”, Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, Ankara 1998, s. 281-296; a.mlf., “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Sema Türü ve Gaybî’nin Devran ve Semâ’a İlişkin Görüşleri”, AÜİFD, XXXVII (1997), s. 455; Subhi Saatçı, “Müftü Derviş”, TDEA, VI, 465; Ata Terzibaşı, “Bilinmeyen Şairlerden Müftü Derviş”, Kardaşlık Dergisi, sy. 5 (1976), s. 18-19.

Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı

MÜFTİLENÂM

(bk. ŞEYHÜLİSLÂM).

MÜFTÎZÂDE ABDÜRRAHİM EFENDİ

(ö. 1837)

Osmanlı âlimi.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında doğdu. Alâiye (Alanya) müftüsü Yûsuf Efendi'nin oğlu, Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un ilk hocalarından Palabıyık Mehmed Efendi'nin kardeşi ve Müneccimbaşı Osman Sâib Efendi'nin babasıdır. İsmâil Gelenbevî'nin çeşitli ilimlere dair birçok telifini ve Şerḥ-i Îsâġucî'nin bir kısmını üstadı Emîrzâde Mehmed Güzelhisârî'den okudu. Şeyhülislâm Hulûsi Efendi'nin açtığı ruûs imtihanında birinci geldiği bilinmektedir. Cevdet Paşa ondan övgüyle söz eder (Târih, VII, 128); riyâziyyattaki müşküllerini halleden hocası Osman Sâib Efendi'den bahsederken de onun, babası Abdürrahim Efendi ile amcası Palabıyık Mehmed Efendi gibi İstanbul'un en meşhur âlimlerinden olduğunu belirtir (a.g.e., X, 212). Uzun yıllar Semâniye medreselerinden Ayak Kurşunlu Medresesi'nde müderrislik yapan Müftîzâde aynı zamanda sarayda da görevliydi ve 1822 yılında Sarây-ı Hümâyun'dan (Galata Sarayı) Topkapı Sarayı'ndaki Enderun Mektebi'nin Kiler Odası muallimliğine tayin edilmişti. Osmanlı Devleti'nde medreselerin çöküş, Batı tarzındaki eğitim ve bilim kurumlarından mühendishânelerin kuruluş devrinde yetişen âlimlerden biri olan Abdürrahim Efendi 15 Zilhicce 1252 (23 Mart 1837) tarihinde öldü ve Edirnekapı dışındaki İbrâhim Halebî sırtlarında toprağa verildi. Halkın arasına pek fazla girmemesi ve medresedeki odasında uzlet hayatı yaşamasıyla tanınıyordu.

Eserleri. 1. Şerḥu ʿUnḳūdi'z-zevâhir. Ali Kuşçu'nun eserine yazdığı bir şerhtir (İstanbul, ts.). Kitabın mukaddimesinde Ali Kuşçu'nun Arapça'nın lugat, iştikak ve sarftan bahseden bu kitabının şerhedilmediğini, nüshalarının da çok az olduğunu söyledikten sonra eseri Sarây-ı Hümâyun muallimliği sırasında şerhedip III. Selim'e sunduğunu belirtmektedir. 2. Tercemei Eşkâlü't-te'sîs. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'ye ait eserin

tercümesidir. Müftîzâde önsözde riyâzî ilimlerin ülkeleri ele geçirmek ve elde tutmakta, gemiler yapıp yüzdürmekte, kale ve binaları onarmakta, savaş aletlerini kullanmakta, devlet işlerini düzenlemekte kuvvetli bir düstur olduğunu belirttikten sonra III. Selim'in bu ilimlerin öğrenilip yayılmasını istediğini, bunun için de geometride Osmanlı medreselerinde okutulan Eşkâlü't-teʾsîs'in Türkçe'ye tercüme edilmesi işinin ağabeyi Palabıyık Mehmed Efendi'ye verildiğini, ancak bu işi kendisinin yaptığını söylemektedir. Eserin, İstanbul Teknik Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 11) ve üzerindeki kayıttan Hasköy'deki Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a ait olduğu anlaşılan nüshasından 1209 (1794-95) yılında tamamlandığı öğrenilmektedir. Kitabın III. Selim devrinde istinsah edilen ve çizimlerinin güzelliğiyle dikkat çeken diğer bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 6838). 3. es-Sülûk ve's-seyr (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 565).

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 216; Cevdet, Târih, VII, 128; X, 212; Lutfî, Târih, IV, 84; V, 72-73; Sicill-i Osmânî, III, 334; Osmanlı Müellifleri, I, 378-379; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 565; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 215; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, I, 439-440.

Cevat İzgi

MÜFTÜ

(bk. FETVA; ŞEYHÜLİSLÂM).

MÜFTÜ CAMİİ

XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Kırım Kefe'de yaptırılan cami.

"Küçük İstanbul" olarak da bilinen Kefe'nin Çarşı mahallesinde yer alır; Mûsâ adlı bir kişi tarafından 1032'de (1623) inşa ettirilmiştir. 1783 yılındaki Rus istilâsı ve sonrasında Kefe'deki Osmanlı eserlerinin çoğu yıktırılmışken bu cami günümüze ulaşan az sayıdaki Osmanlı yapılarından biridir. Cami, Kefe'nin Ruslar tarafından işgalinin ardından Ortodokslar'ca kullanılmış, daha sonra Ermeni Katolik kilisesi olmuş ve muhtemelen bu sayede yıkımdan kurtulmuştur. 1975'te bir onarım geçiren caminin iç duvarları kilise şeklinde kullanıldığı dönemden kalma kalem işleriyle bezeli olduğundan onarım sırasında bunların üzeri sıvanmıştı. 1995 yılında Kırım'a dönen müslüman Tatarlar'ın ibadete açtığı cami halen kullanılmakta olup sıva altındaki eski süslemeleri tekrar ortaya çıkarılmıştır.

Bir kenarı 15 m. olan kare planlı yapının moloz taş duvarları üç şerit halinde altışar tuğladan örülmüş, köşelerin çok aşağısından başlayan pandantiflerle her cephesi sivri kemerli pencereli onaltıgen kasnağın üstüne oturan kubbeye geçilmiştir. Kıble duvarında 7 m. genişlikte ve 3 m. derinlikte üstünde yuvarlak bir penceresi olan bir mihrap yer almaktadır. Caminin yan duvarlarında ve kubbe eteğinde çok sayıda sivri kemerli pencerenin bulunması iç mekâna ferahlık vermektedir. Yıkılmışken eski kaidesi üzerine 1976'da tekrar inşa edilen caminin minaresi giriş cephesinin sağ köşesindedir. Kare şeklinde kesme taş bir kaidenin üstünde prizmatik üçgenlerle geçiş yapan gövde yenidir. Minareye caminin içinden çıkılır.

Caminin giriş cephesi son cemaat yerinin bugün yıkılmış olmasından dolayı eski biçimini kaybetmiştir. Bu cephede sivri kemerli giriş kapısı ve iki yanında sivri kemerli pencereler vardır. Pencerelerin dış taraflarında birer küçük mihrap nişi bulunur. Giriş cephesinde yapılan restorasyon sonucunda asıl son cemaat yerinin izleri ortadan kalkmışsa da vaktiyle beş bölümlü olduğu tahmin edilebilir. Batı cephesinde mihrap kaidesinin hemen yanında kündekâri işçiliği olan kanatları orijinal bir kapı vardır. Bunun yanında ikinci bir kapı ana mekâna girişi sağlamaktadır. Bu kapının iç tarafında sivri

bir alınlığın yer alması eskiden beri burada bir kapı olduğunu göstermektedir. İç mekânın kuzeyindeki ahşap galeri muhtemelen sonradan yapılmıştır. Galerinin alt tarafında iki pencerenin yanında bunlarla aynı ölçüde birer dolap nişi bulunmaktadır. Cami avlusunda bugün yer alan ve türbe olarak adlandırılan bir yapı kalıntısı Evliya Çelebi'de geçen Şehid Baba ve Şeyh Ebûbekir isimli iki ziyaretgâhtan biri olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VII, 257; P. S. Pallas, Bemerkungen aus einer Reise in die Südlichen Statthalterschaften des Russischen Reiches in den Jahren 1793 und 1794, Leipzig 1801, s. 262; E. D. Clarke, Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa: Russia, Tartary and Turkey, Philadelphia 1811, s. 359-360, 363; A. L. Jakobson, Srednevekovıy Krım, Moskva 1964, s. 113; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 13, 113; 1. Crimea as seen by Travellers and Artists, Engravings of Late 18th and Early 19th Century, Simferopol 1996; Yevgeniy Katyuşin, Feodosiya Kaffa Kefe, Feodosiya 1998, s. 130-131; Yücel Öztürk, Osmanlı Hakimiyetinde Kefe: 1475-1600, Ankara 2000, s. 212-213; Chim Krikun, Pamyatniki Krımskotatarskoy Arhitekturi, Simferopol 2001, s. 27-30; W. Barthold, "Kefe", İA, VI, 536; Cengiz Orhonlu, "Kefe", EI² (Fr.), IV, 902-903.

Nıcole Kançal-Ferrarı

MÜFTÜOĞLU AHMED HİKMET

(1870-1927)

Edebiyatçı ve fikir adamı.

3 Haziran 1870'te İstanbul'da Süleymaniye semtinde doğdu. Müftüler yetiştirmiş Moralı bir aileden gelmektedir. Dedesi Trapoliçe müftüsü Abdülhalim Efendi şiirle meşgul olmuş, 1820 isyanında şehri isyancılara teslim etmek istemeyen ahaliye önderlik ettiği için isyancılar tarafından öldürülmüştür. Değişik vilâyet ve sancaklarda kapı kethüdâlığı yapan babası Yahyâ Sezâi Efendi basılmamış bir divançe sahibidir. Moralı bir Halvetî şeyhinin kızı olan annesinin soyu Niyâzî-i Mısrî'ye kadar ulaşır. Yedi yaşında iken babasını kaybettiği için ağabeyi Refik Bey'in himayesinde yetişti. Rüşdiyeyi bitirdikten sonra Galatasaray Sultânîsi'ne yazdırıldı. Bu okuldan mezun olunca Hariciye Nezâreti Şehbenderlik Hizmetleri Kalemi'nde memuriyete başladı (29 Ağustos 1889). Marsilya başşehbenderliği kançıları olarak tayinine kadar (11 Ekim 1893) Matbûât-ı Dâhiliyye Kalemi memurluğu ve Takvîm-i Vekāyi' İdaresi mütercim yardımcılığı görevlerini de yürüttü. 1893-1895 yıllarında Atina, Pire, Poti ve Kerç'te şehbender vekilliği ve şehbenderlik yaptı. Aralık 1895'te tayin edildiği Şehbenderlik Hizmetleri Kalemi sermüsevvidliği göreviyle İstanbul'a döndü. Serhalifeliğe kadar yükseldiği bu görevi Ekim 1908'de sona erdi. Buradan Ticaret ve Nâfia Nezâreti Ticaret Müdürlüğü'ne, ardından Hariciye Nezâreti Umûr-ı Ticâriyye Şubesi Müdürlüğü'ne nakledildi. Ayrıca Galatasaray Sultânîsi'nde imlâ, kıraat, Türkçe, kitâbet ve edebiyat öğretmenliği yaptı (1898-1909). Araları açık olduğu için Tevfik Fikret'in bu okula müdür olarak gelmesinden sonra oradan ayrılıp Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde hocalığa başladı. Burada edebiyat tarihi dersleri okuttu (1910-1912). Galatasaray Sultânîsi'ndeki öğrencileri arasında Ahmed Hâşim, Abdülhak Şinâsi (Hisâr) ve Hamdullah Suphi de (Tanrıöver) bulunuyordu. 1912 Eylülünde tayin edildiği Budapeşte Başkonsolosluğu'nun Mütareke'nin ilânıyla lağvedilmesi üzerine İstanbul'a döndü. İki yıl sonra, daha önce ısmarlanmış olan savaş malzemeleriyle ilgili bir komisyonun başkanlığı göreviyle yurt dışına gitti. Budapeşte, Viyana ve

Berlin’de iki yıl kadar kaldı. Dönüşünde son halife Abdülmecid Efendi’nin başmâbeyinciliğine getirildi (Kasım 1922) ve halifeliğin lağvedilmesine kadar bu görevde kaldı (Mart 1924). 1926’da Ankara’da önce Hariciye Vekâleti’nin Konsolosluk Hizmetleri ve Ticaret Umum Müdürlüğü’ne, ardından bu vekâletin müsteşarlığına tayin edildi. Sağlık problemleri sebebiyle Ankara’dan ayrılmak zorunda kalınca Anadolu-Bağdat demiryolları ile Elektrik Şirketi Yönetim Kurulu üyeliklerine getirildi. 19 Mayıs 1927’de vefat etti ve Maçka Şeyhler Mezarlığı’nda defnedildi.

Ahmed Hikmet, Galatasaray Sultânîsi’nde bazı çalışmalarını hocası Muallim Nâci’nin eleştirisine sunmuş, ilk yazısı Sezâizâde Abdülhalim Hikmet imzasıyla Pâyidar gazetesinde yayımlanmış (1887), Nâmık Kemal’in ölümü üzerine bir mersiye yazmıştır. İlk neşredilen eseri Parmantiye yahut Patates adıyla çevirdiği bir fen kitabıdır (1890). Dördüncü sınıfta ödev olarak hazırladığı Leylâ yâhud Bir Mecnunun İntikamı adlı uzun hikâyesi de basılan ilk telif eseridir (1891). Fen alanındaki çevirileri dolayısıyla adı Serveti Fünûn sayfalarında görünmeye başlamış, “Roman Fabrikası” adlı makalesiyle derginin ilk yazarlarından biri olmuştur (1893). Aynı yıl Hazîne-i Fünûn dergisinde çevirileri ve yazıları çıkan Ahmed Hikmet, yurt dışından döndüğü 1896’da Serveti Fünûn’da bir araya gelen edebiyat topluluğuna (Edebiyât-ı Cedîde) katılmıştır. Serveti Fünûn’da tercümeleri ve yazıları, özellikle de hikâyeleriyle dikkat çekmiştir. Sonradan Hâristan ve Gülistan adlı kitabında bir araya getirdiği bu hikâyeler onun iki dönem halinde ele alınan yazarlığının dil ve duyarlılıkta Edebiyât-ı Cedîde zevkine büyük oranda bağlı kaldığı birinci dönemini temsil etmektedir. Bu devirde ferdî duyuş ve estetik kaygı ön plandadır. Dilde Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere açıktır. İkinci döneminde Türkçülüğü belirginlik kazansa da onda millî benliği oluşturan psikolojinin kökleri yurt dışındaki ilk görev yıllarına kadar iner. Edebiyât-ı Cedîde devri Serveti Fünûn’una Türklük cereyanının ilk işaretleri Mehmed Emin’le (Yurdakul) beraber Ahmed Hikmet’le gel-miştir. Bu dönemde Serveti Fünûn’da yayımlanan “Nakiye Hala”, “Yeğenim” ve “İki Mektup” hikâyeleri onun millî ve içtimaî meselelere duyarlılığını göstermektedir.

II. Meşrutiyet’in ardından Türkçülük cereyanının en hararetli taraftarlarından biri olmuş, bu sırada kurulan Türk Derneği’nin üyeleri ve

Türk Yurdu Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer almıştır. 1912'de Atina'da yapılan XVI. Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'ne Türk dili ve edebiyatıyla ilgili fikirlerini Fransızca bir bildiri ile sunmuştur. Türk Ocağı'na üye olarak faaliyetlerini desteklemiştir. Macaristan'da bulunduğu sırada birçok konferans yanında milletlerarası kongrelere katılmış, Türk-Macar dostluğunun kuvvetlenmesine büyük katkılar sağlamıştır. Budapeşte'deki faaliyetleri içinde Türkçe öğretimi için dershanelerin açılması, Türkçe bazı oyunların sahnelenmesi, bir cami yaptırılması ve Gülbaba Türbesi'nin onarılması da bulunmaktadır.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Leylâ yâhud Bir Mecnunun İntikamı (İstanbul 1308). 2. Hâristan ve Gülistan (İstanbul 1317). Hâristan adıyla da yayımlanan eserin (İstanbul 1324) yeni harflerle iki baskısı bulunmaktadır (İstanbul 1969, 2005). 3. Kadın Oyuncak Değildir (İstanbul 1335). 4. Çağlayanlar (İstanbul 1338). Türkçülük anlayışına uygun olarak yazdığı hikâyelerden meydana gelmektedir. Hikâye tekniği bakımından mükemmel sayılmasa da içinde taşıdığı derin millî heyecan ve bu duyguların çerçevesini çizen fikirleriyle en fazla sevilen eseri olmuştur. 1940'tan başlayarak yeni harflerle de yayımlanmış, Fethi Tevetoğlu'nun hazırladığı baskıya yazarın kitaplarına girmemiş bazı hikâyeleri dahil edilmiştir (İstanbul 1971, 1987). 5. Gönül Hanım. Tasvîr-i Efkâr gazetesinde tefrika edilen bu romanı (1 Şubat - 13 Nisan 1920) Fethi Tevetoğlu yeni harflerle yayımlamıştır (İstanbul 1971; Ankara 1987). 6. Bîgâne Durmayın Âşinânıza, Müftüoğlu Ahmed Hikmet'in Mektup, Şiir ve Günlükleri (haz. M. Kayahan Özgül, Ankara 1996).

B) Tercümeleri. Antoine A. Parmentie, Parmantiye yahut Patates (İstanbul 1307); Alexandre Dumas Fils, Bir Riyâzînin Muâşakası yâhud Kâmil (İstanbul 1308); Baronne de Staff, Tuvalet ve Letâfet-i Âzâ (İstanbul 1309; Müftüoğlu bu esere Türkler'in giyim kuşamıyla ilgili bir bölüm eklemiştir).

Müftüoğlu'nun ölümü üzerine Türk Yurdu (nr. 191-30, Haziran 1927) ve Güneş (nr. 11, Haziran 1927) dergilerinde onunla ilgili özel bölümlere yer verilmiştir. Ahmet Tetik, Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri Üzerine Bir Araştırma adıyla doktora tezi hazırlamıştır (1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

“Ahmet Hikmet Bey”, Nevsâl-i Millî, İstanbul 1330, s. 63-65; Fethi Tevetoğlu, Büyük Türkçü Ahmet Hikmet Müftüoğlu, İstanbul 1951; Hikmet Dizdaroğlu, Müftüoğlu Ahmet Hikmet, İstanbul 1964; Bilge Ercilasun, “Ahmet Hikmet Müftüoğlu”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1990, X, 76-79; a.mlf., “Ahmet Hikmet Müftüoğlu’nun Orhun Abideleriyle İlgili Romanı: Gönül Hanım”, Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler, Ankara 1997, I, 380-390; Florinalı Nâzım, “‘Hâristan’ ve ‘Çağlayanlar’”, Süs, sy. 21, İstanbul 1339, s. 4-6; Ercüment Ekrem [Talu], “Ahmed Hikmet’e Dâir”, Güneş, sy. 11, İstanbul 1927; Fevziye Abdullah Tansel, “Ahmet Hikmet Müftüoğlu: Hayatı ve Sanatı”, TM, IX (1951), s. 1-34; Recep Duymaz, “Yeğenim Yahut Batıdan Gelen”, Yönelişler, sy. 10, İstanbul 1982, s. 31-34; a.mlf., “Saflığın Bedeli”, Yedi İklim, sy. 56, İstanbul 1994, s. 9-11; Ramazan Kaplan, “Türk Romanı ve Dış Türkler: Gönül Hanım”, MK, sy. 71 (1990), s. 50-51; Adnan Akgün, “Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Edebiyatçılarımızın Hal Tercümeleri XV: Ahmet Hikmet Müftüoğlu”, Yedi İklim, sy. 42, İstanbul 1993, s. 47-49; a.mlf., “Ahmet Hikmet Müftüoğlu’nun Eserlerinin Kronolojik Listesi”, Doğu Akdeniz Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Dergisi, sy. 1, Gazimağusa 1998, s. 125-146; a.mlf., “Ahmet Hikmet Müftüoğlu’nun Memuriyet Hayatına Dair Ek Bilgiler”, İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 285-312; a.mlf., “Ahmet Hikmet Müftüoğlu’nun Edebiyat ve Dil Hakkındaki Görüşleri”, TUBA, XXVII/1 (2003), s. 23-46; Ahmed Hamdi Tanpınar, “Ahmed Hikmet”, İA, I, 183-184; Mustafa Kutlu, “Ahmed Hikmet Müftüoğlu”, TDEA, I, 65-66; M. Kayahan Özgül, “Ahmed Hikmet Müftüoğlu”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2002, I, 162-163.

Âlim Kahraman

MÜHÂYEE

(المهايأة)

Paydaşların ortak maldan yararlanma usulü hakkında anlaşmalarını ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “iyi durumda olmak, hazır hale gelmek” anlamındaki hey’et kökünden türeyen mühâyee “birden fazla kişinin belirli bir durum üzerinde uzlaşmaları” veya “taraflardan her birinin vaad ettiğini hazır ve elverişli hale getirmesi” demektir. Fıkıh terimi olarak müşterek mâliklerin zaman sıralaması veya mekân belirlemesi yapmak suretiyle ortak maldan yararlanma usulü hakkında anlaşmalarını ifade eder. Her bir paydaşın kendi şâyi hissesinden diğerlerinin yararlanmasına izin verip hakkını bağışladığı veya bunu gönüllü olarak verdiği düşünülerek mühâbee ve

mühânee şeklinde de adlandırılmıştır (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VI, 184).

Müşterek mülkiyete konu olan mal veya mallardan bütün hissedarların uzun süre yararlanmasının sorunlara yol açması kuvvetle muhtemel olduğundan bunların rızâen veya mahkeme kararıyla taksim edilmesi en sağlıklı çözüm gibi görünse de (bk. KISMET) bazı durumlarda ortak mülkiyetin devamı zorunlu veya daha yararlı olabilmektedir. Bu sebeple paydaşlardan birinin talebi halinde müşterek mülkteki şüyûun giderilmesine öncelik verilmekle birlikte taksimin mümkün olmadığı veya önemli değer kaybına yol açtığı yahut hiçbir paydaşın taksim talep etmediği durumlarda karşılıklı anlaşma yoluyla ortak mülkten zaman veya mekân bakımından yapılacak paylaşıma göre yararlanılması esası benimsenmiştir. Aynı cinsten iki değerin, yani menfaatle menfaatin vadeli olarak değişimini konu edinmesi yönüyle Hanefîler mühâyeeyi fıkhî kurallara (kıyas) aykırı bulmakla birlikte konuya ilişkin özel delillere binaen istihsan yoluyla tecviz etmişlerdir. Naslarda zikredilip de kaldırıldığı veya yürürlüğünün devam ettiği açıklanmayan önceki ilâhî dinlere ait hükümlerin (şer‘u men kablenâ) müslümanlar bakımından da geçerli olduğu ilkesini benimseyen fakihlere göre Sâlih

peygamberin kavmi Semûd'un suyu dönüşümlü kullanma kuralını ihlâl etmesinden söz eden âyetler (eş-Şuarâ 26/155-159; el-Kamer 54/28-31) mühâyeenin meşruiyet delillerinin başında yer alır. Hz. Peygamber'in Bedir seferi sırasında bir deveyi üç kişi arasında paylaştırıp sırayla binmelerini sağlaması da (İbn Hişâm, II, 264) mühâyeenin naklî delilleri içinde zikredilir. Ayrıca fakihler arasında menfaatlerden nöbetleşe yararlanılmasının cevazı hakkında görüş ayrılığının bulunmaması ve böyle bir paylaşıma duyulan ihtiyaç bu işlemin genel kabul gören dayanakları arasında sayılır.

Mühâyee fıkıh literatüründe taksim kurallarının incelendiği "kısmet" ana başlığı altında ele alınır. Eşya tasavvurunun bir uzantısı olarak Hanefî fakihleri tarafından mühâyee "menfaatlerin taksimi" şeklinde tanımlanırsa da hükümleri incelendiğinde mahiyeti itibariyle bunun müşterek mülke konu malların kullanımına ilişkin bir sözleşme olduğu görülür. Nitekim İbn Arafe gibi bazı Mâlikî fakihlerince verilen "ortak mülkiyete konu olan bir malda her paydaşın diğerinden aldığı yetkiyle sahip bulunduğu ihtisas ve geliri değil bizâtihi menfaati hakkında elde ettiği müsaade" şeklindeki tarifte (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VI, 184) bu husus daha belirgin hale getirilmiştir.

Mühâyeenin tarafları müşterek mâlikler olup muâvaza akidlerinde aranan ehliyetle ilgili şartları taşımaları gerekir (bk. EHLİYET; İCÂRE). Mühâyeenin konusu, mülkiyet hakkı veya kiracılık sıfatı gibi bir hukukî sebeple menfaatine müşterek olarak sahip olunan mal veya mallardan zaman yahut mekân bakımından yapılan paylaşıma göre yararlanılmasıdır. Gayri menkullerin yanı sıra aynları bâki kalarak faydalanılabilen kıyemî menkul mallardan yararlanma mühâyee akdine konu olabilir. Mislî mallar ve bizâtihi eşyanın semeresi mühâyeeye konu edilemez. Meselâ bir ağacın bir kısım meyvesinin bir ortağa, öbür kısmının diğer ortağa veya bir sürüdeki belli sayıda koyunun sütünün bir ortağa, kalanının sütünün diğer ortağa ait olması şeklinde bir mühâyee yapılamaz. Zaman bakımından mühâyeede paydaşlar, ortak malın tamamından eşit veya hisselerine tekabül eden sürelerde yararlanırlar. Bir eve mâlik olanlardan her birinin bu evde birer yıl oturmak, bir kitaba mâlik olanlardan her birinin onu birer ay kullanmak üzere anlaşmaları böyledir. Mekân bakımından mühâyeede her bir hissedar ortak malın kendi hissesine tekabül eden kısmından faydalanır.

Meselâ üç katlı bir evde eşit hisseye sahip üç mâlikten her birinin evin belirli katlarında oturmak üzere anlaşmaları bu tür bir mühâyeedir. Paydaşlar zaman bakımından mühâyeede müşterek gayri menkulü, mekân bakımından mühâyeede payına düşen kısmı bizzat kullanabileceği gibi başkasına kiraya verip ücretini alabilir (Mecelle, md. 1185; zaman bakımından mühâyeede gelirden yararlanabilmek için akid sırasında şart koşmanın gerekli olup olmadığı hususunda Hanefî mezhebindeki rivayet farklılığı ve yorumları için bk. Serahsî, XX, 171-172; Kâsânî, VII, 32-33).

Müşterek mâliklerin ortak kararıyla gerçekleşen (iradî) mühâyee yanında Hanefîler'e ve bazı Şâfiîler'e göre (Ebû İshak eş-Şîrâzî, V, 536) taksimi talep edilmemiş veya taksim edilemez nitelikteki müşterek malın kullanımı için anlaşma sağlanamadığı takdirde mahkeme kararıyla da (kazâî, cebrî) mühâyee yapılabilir. Müşterek mülke konu olan mallar birden fazla ve menfaatleri aynı türden ise paydaşlardan birinin istemesi halinde diğerleri mühâyeeye uymak zorundadır; menfaatleri farklı türden ise uymak zorunda değildir. Meselâ iki müşterek evden birinde mâliklerden birinin, diğerinde ötekinin oturmasına karar verilebilir, fakat biri evde oturmaya, diğeri tarlayı işlemeye zorlanamaz. Mühâyeenin türü hakkında anlaşma meydana gelmekle birlikte zaman önceliği veya mekânın tayini konusunda ihtilâf çıkarsa hâkim kuraya başvurur (Mecelle, md. 1180).

Mühâyee süresince müşterek mülkiyet devam ettiğinden paydaşlar ortak mal üzerinde önemli değişiklikler yapamaz (Serahsî, XX, 171). Bazı fıkıh eserlerinde zaman bakımından mühâyeede bir paydaş sırasını kullandıktan sonra diğerinin bundan vazgeçip ecr-i misil talep etmesi veya mühâyee konusu evin yıkılması gibi durumlar özel olarak incelenmiştir. Paydaşların veya bunlardan birinin vefatıyla mühâyee sona ermez. Çoğunluğa göre mühâyee bağlayıcı bir akid olmadığı için taraflardan birinin isteği üzerine fesholunur. Mâlikîler'e göre ise bağlayıcı bir akid olup ancak bütün paydaşların rızasıyla feshedilebilir; bununla birlikte süre belirlenmeyen durumlarda mühâyeenin bağlayıcılık vasfı kazanmayacağı görüşü de vardır. Mahkeme kararıyla mühâyeeyi kabul edenlere göre bu da bağlayıcı niteliktedir. Hissedarlardan biri müşterek malın taksimi veya satılması yoluyla izâle-i şüyû' talebinde bulunduğunda mani bir durum yoksa mühâyee sona erer.

Mühâyeenin, mahiyeti itibariyle bir akid olduğunda tereddüt bulunmamakla beraber (a.g.e., XX, 170), konusu ve hükümleri bakımından ne tür bir akid olduğu hususunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Bazı fakihler, “Menfaatlerin taksimi menfaat mübâdelesi değildir, zira menfaatin kendi cinsiyle mübâdelesi câiz olmaz” (Kâsânî, VII, 31) gibi ifadeler kullansalar da bunların mahiyet belirlemekten ziyade mezhep telakkileri açısından akdin cevazını açıklamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Senhûrî’ye göre gerek mekân gerek zaman bakımından mühâyeede paydaşlar kendi şâyi hisselerinin menfaatini diğer tarafınkiyle değişmekte yani trampa yapmaktadır; böyle bir trampa icar niteliğinde olup -bey‘de semenin nakit olması gerektiği gibi-icarda ücretin nakit olması zorunlu değildir (Ḥaḳḳu’l-mülkiyye, VIII, 821’den nakleden Me’mûn Ahmed eş-Şâmî, s. 72-73). Mühâyee, aynların değişimini ifade etmesi bakımından trampaya benzetilemezse de tarafların hem satıcı hem alıcı konumunda olması gibi hem kiralayan hem kiracı durumunda bulunduklarını anlatma yönüyle bu benzetmeden yararlanılabilir.

Fıkıh eserlerinde yer yer başka akid tipleriyle ilişki ve benzerliklerine temas edilmekle birlikte genellikle mühâyeenin muâvazattan olduğu ve buna icâre hükümlerinin uygulanması gerektiğinin belirtilmesi de bu yaklaşımı desteklemektedir. Ancak Serahsî’nin belirttiği üzere bu akid bütün hükümleri bakımından icâre gibi değildir (el-Mebsûṭ, XX, 170). Zaman itibariyle mühâyeenin mübâdele yönü, mekân itibariyle ise ifraz yönü dikkate alınarak birincisinde sürenin belirli olması şart koşulurken ikincisinde süre tayini gerekli görülmemiştir (Mecelle, md. 1178-1179). Fakat süre tayini hükmünden bağımsız olarak incelendiğinde her iki türün bir yönüyle ifraz, bir yönüyle mübâdele olduğu görülür (Kadızâde, VIII, 28; Ali Haydar, III, 435-436, 440-442). Hanefî ve Şâfiîler’e göre paydaşların mühâyee mahalli üzerindeki zilyedliği yed-i emâne sayıldığından kendi kasıt ve kusuru olmaksızın telef olursa tazminle sorumlu tutulmaz. Mâlikîler’in bunu icâre gibi kabul ettikleri dikkate alındığında onların da aynı görüşte olduğu sonucuna varılır. Hanbelîler’e göre ise bu âriyette olduğu gibi yed-i damândır, kusuru olmasa da sorumludur (Mv.F, XXXIII, 258; XXXIX, 150).

Değişik hukuk sistemlerinde genellikle müşterek mülke konu malların kullanımı için paydaşlar arasında sözleşme yapılması yolu açık tutulmuş

olsa da bu konunun özel bir akid tipi olarak düzenlenmesi İslâm hukukuna has bir durumdur. Günümüzde bazı Arap ülkelerinin medenî kanunlarında bu konuda fıkıhtaki ismi ve muhtevayı esas alan düzenlemeler yer almıştır. İsviçre ve Türk medenî kanunlarının eski şeklinde paydaşların müşterek malı kullanma tarzıyla ilgili sözleşme yapmaları ve bunun sonuçları açık biçimde düzenlenmediğinden konuya ilişkin boşluk kazâî ve ilmî ictihadlarla dolduruluyordu. İsviçre Medenî Kanunu'nun 1 Ocak 1965 tarihinde yürürlüğe giren değişik şeklinde paydaşların paylı malı kullanmaları hakkında bazı özel hükümlere yer verilmiştir. 1 Ocak 2002 tarihinde yürürlüğe giren Türk Medenî Kanunu'nun 689. maddesinde de anılan kanunun 647. maddesi esas alınıp paydaşların oy birliğiyle anlaşarak yararlanma, kullanma ve yönetime ilişkin konularda bazı istisnalar dışında kanun hükümlerinden farklı düzenleme yapabilecekleri kabul edilmiş ve bu tür anlaşmaların tapu kütüğüne şerh verilebilmesine imkân tanınmıştır. Aynı kanunun 693. maddesinde, "Uyuşmazlık halinde yararlanma ve kullanma şeklini hâkim belirler. Bu belirleme, paylı malın kullanılmasının zaman veya yer itibariyle paydaşlar arasında bölünmesi biçiminde olabilir" hükmüne yer verilmiştir. Öte yandan bu kanunun 698. maddesi, taksim isteme hakkının tahditleri arasında yer alan ve uygulamada "idâme-i şüyû' mukavelesi" adı verilen sözleşmenin (743 sayılı Türk Kanunu Medenîsi, md. 627) "resmî şekle bağlı olması ve tapu kütüğüne şerh verilebilmesi" hükmünü getirmiştir.

Mühâyee ile yakın dönem ihtiyaçlarının ortaya çıkardığı devremülk hakkı arasında bazı benzerlikler bulunduğu düşünülebilirse de (bir mukayese için bk. Türcan, sy. 7 [2000], s. 98-99) hareket noktası, amaç, şekil ve hüküm bakımından önemli farklılıklar vardır. Devremülk hakkının kullanılmasında temel kaynak işlevi gören devremülk sözleşmesiyle mühâyeenin fikrî temelleri arasında belli bir paralellik bulunması ise tabiidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1391/1971, II, 264; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 462-463; Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar (nşr.

Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmâm), s. 85-86; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk-Beyrut 1417/1996, V, 536; Serahsî, el-Mebsûṭ, XX, 170-178; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 31-33; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Dımaşk 1382/1962, s. 114-117; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VIII, 194-196; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1401/1981, VIII, 682-697; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, IX, 242-244; Kadızâde, Netâʾicü'l-efkâr, Bulak 1318, VIII, 27-32; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI, 373-377; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 183-202; Mecelle, md. 1174-1191; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 431-451; M. Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, Eşya Hukuku, İstanbul 1978; Ahmed Ferrâc Hüseyin, Ḳısmetü'l-emlâki'l-müştereke fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1989; Abdülkadir Arpacı, Türk Medeni Kanunu Açısından Müşterek Mülkiyette Yararlanma ve Yönetim, İstanbul 1990, s. 57-73; Me'mûn Ahmed eş-Şâmî, Ḳısmetü'l-mülki'ş-şâʾiʿ fi'l-ḳānûni'l-medenî el-Yemenî maʿa'l-muḳārene bi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-medenî el-Mıṣrî (doktora tezi, 1993), Câmiatü Kāhire Külliyyetü'l-hukūk; Talip Türcan, "İslâm Hukukundaki Muhâyee ve Türk Hukukundaki Devre Mülk Kurumları Arasında Bir Mukayese", Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Isparta 2000, s. 83-102; Ömer Uğur Gençcan, 4721 Sayılı Türk Medenî Kanunu / Bilimsel Açıklama İçtihatlar-İlgili Mevzuat, Ankara 2004, II, 2455-2472; "Ḳısme", Mv.F, XXXIII, 249-258; "Mühâyee", a.e., XXXIX, 147-150; Hasan Hacak, "Mühâyee", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 375-377.

İbrahim Kâfi Dönmez

MÜHELLEB b. EBÛ SUFRE

(المهلّب بن ابي صفرة)

Ebû Saîd Mühelleb b. Ebî Sufre Zâlim b. Serrâk el-Atekî el-Ezdî (ö. 82/702)

Emevîler'in Horasan valisi, Mühellebîler'in atası.

Muhtemelen 8 (629) yılında doğdu. Sahâbeden Ebû Sufre'nin oğludur. Çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını babasının Hz. Ömer zamanında yerleştiği Basra'da geçirdi. Nüfuz sahibi bir liderin oğlu olarak iyi bir şekilde yetişti ve genç yaşta kabilesinin önemli kişileri arasında yer aldı. Cemel Vak'ası'ndan sonra, Hz. Ali tarafından bu savaşta karşı cephede savaşmış olan Ezdîler'in başına idareci tayin edildi (36/656). Ardından Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hizmetine girdi ve 42'de (662) Abdurrahman b. Semüre'nin ordusunda Sicistan (Sîstan) seferine katıldı. Kâbil'in alınmasından sonra fetih müjdesini Basra Valisine ulaştırmakla görevlendirildi (Belâzürî, Fütûḥ, s. 388). 44 (664) yılında kumandanlığına getirildiği birlikle Benne ve Lahor'a kadar ulaştı. Ardından Horasan valisi Hakem b. Amr ile beraber Horasan'a giderek Herat ve Cûzcân dolaylarındaki fetihlerde önemli rol oynadı. Özellikle 47'de (667), Pamir'in güneyindeki Türkler'in yaşadığı Eşel dağlık bölgesinde bir vadide etrafı sarılan İslâm ordusunun kurtulmasını sağladığı için (DİA, XV, 175) büyük takdir topladı. 56 (676) yılında Saîd b. Osman b. Affân'ın Semerkant seferinde bir gözünü kaybetti. Yezîd b. Muâviye zamanında Horasan Valisi Selm b. Ziyâd'ın öncü birliklerinin başında Soğd hükümdarını mağlûp ederek büyük miktarda esir ve ganimet aldı.

Yezîd b. Muâviye'nin ölümünden sonra Abdullah b. Zübeyr'in saflarına katılan Mühelleb 65'te (684) Horasan valiliğine tayin edildi ve o sırada Basra ile Ahvaz arasındaki bölgeyi ele geçirerek şehri tehdide başlayan Ezrakīler'le (Ezârika) savaşmak üzere görevlendirildi. Seçme askerlerden 12.000 (veya 20.000) kişilik bir ordu hazırlayan Mühelleb, gönderdiği öncü birliklerle Ezrakīler'i iyice yıprattıktan sonra Sillabrâ denilen yerde onları

ağır bir yenilgiye uğrattı ve 66 (685-86) yılında Ahvaz'ın dağlık kesimine kadar sürdü. Mühelleb'in bu başarısıyla Ezrakī tehlikesinden kurtulan Basra o yıllarda ona nisbetle Basratü'l-Mühelleb diye anılır oldu. Fars valiliğine tayin edilen ve Ezrakīler'den aldığı yerlerin gelirini ordusunu güçlendirmeye

harcayan Mühelleb bir yıl sonra askerlerinin mevcudunu 30.000'e çıkardı.

Basra'da Ezrakī tehlikesi yaşanırken Kûfe isyancı lider Muhtâr es-Sekafî'nin eline geçmişti. Abdullah b. Zübeyr'in Basra valiliğine tayin ettiği kardeşi Mus'ab, Muhtâr'la savaş için Mühelleb'i yanına çağırdı. Mühelleb önce isteksiz davrandıysa da onun ordusuna katılarak Mezâr, Harûrâ ve Kûfe'de yapılan ve Muhtâr'ın ölümüyle sonuçlanan bir dizi savaşta büyük rol oynadı (67/687). Muhtâr'ın ortadan kaldırılmasının ardından Mus'ab ile Abdülmelik b. Mervân arasında engel oluşturması için Musul-el-Cezîre-İrmîniye-Azerbaycan valiliğine getirilen Mühelleb, Ezrakīler'in isyanlarının önlenememesi üzerine tekrar onlara karşı gönderildi (68/687-88). Abdülmelik'in Irak üzerine yürüdüğünü duyunca tavsiyelerini isteyen Mus'ab'a rakibinin bazı Iraklı liderlerle mektuplaştığını söyledi; ayrıca ona savaş sırasında yanında bulunmak istediğini bildirdi. Ancak Mus'ab, Basralılar'ın cepheye gitmek için Ezrakīler'e karşı onun sefere çıkmasını şart koştuklarını bildirerek bunu kabul etmedi.

Mus'ab'ın Sûlâf'ta Ezrakīler'le yapılan savaşta öldürüldüğünü duyan Mühelleb, Abdullah b. Zübeyr'den ayrıldı ve askerinden Abdülmelik için biat aldı. Emevî kuvvetleri Ezrakīler'e karşı başarısız kalınca Abdülmelik Mühelleb'i kumandanlığa getirdi (74/693). Mühelleb, Râmhürmüz'e kadar ulaşmakla birlikte yeterli destek alamadığı için beklenen başarıyı sağlayamadı. Ancak 75'te (694) vali Bişr b. Mervân'ın ölümünden sonra yerine gelen Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin verdiği kuvvetli destek sayesinde Ezrakīler'i Kâzerûn yakınında ağır bir yenilgiye uğrattı (20 Ramazan 75 / 12 Ocak 695) ve onları üç yıl daha oğlu Yezîd'le beraber Taberistan'a kadar takip ederek tamamen ortadan kaldırdı.

Toplam on dokuz yıllık bir mücadele sonunda Basra, Ahvaz, Fars, Mekrân ve Taberistan bölgelerindeki Hâricî isyanlarını sona erdiren Mühelleb, bu

hizmetinden dolayı aynı zamanda damadı olan Haccâc tarafından Horasan valiliğine tayin edildi (78/697). Mühelleb bölgede önemli fetihler gerçekleştirdi. Zilhicce 82'de (Ocak 702) Merv'de vekil bıraktığı oğlu Mugīre'nin ölümünü duyunca Kiş'ten Merv'e dönerken Merverrûz'da vefat etti. İyi bir asker ve başarılı bir devlet adamı olan Mühelleb çok tedbirli davranır ve karargâhının etrafını bir hendekle çevirtirdi. Hilim ve cömertliğiyle meşhurdu. Askerlerine olduğu gibi yönetimi altındaki mevâlîye de iyi davrandığı, hatta onları maaş divanına aldığı ve içlerinden kumandanlar tayin ettiği bilinmektedir. Dönemindeki şairlerin en çok övdüğü liderlerin başında gelen Mühelleb'in kendisi de kaynaklarda şiir ve hikmetli sözleri aktarılan bir şair ve hatipti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 129; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 400; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 230, 388, 533, 557-558, 578, 586, 608; a.mlf., Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 2002, XXI, 235-245; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl (nşr. M. Saîd er-Râfiî), Kahire 1330, s. 266-267, 271, 274-275; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 614-621; VI, 196-200, 300-305, 325-328, 352-355, 611-613; ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 432, 434, 438; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXI, 285-305; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 195-200, 267-272, 437-441, 473-476; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 350-359; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 386-387; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, bk. İndeks; Fatma Odabaşı, Emevîler Döneminde Mühellebîler Ailesi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mahmûd Şît Hattâb, "el-Mühelleb b. Ebî Ṣufre el-Ezdî", Mecelletü Külliyyeti'l-edeb, VIII, Bağdad 1964, s. 383-420; K. V. Zetterstéen, "Mühelleb", İA, VIII, 792-793; P. Crone, "Muhallab b. Abī Ṣufra", EI² (İng.), VII, 357; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Mühelleb", DMBİ, II, 155-156; Mehmet Ali Sönmez, "Hakem b. Amr", DİA, XV, 175.

İrfan Aycan

MÜHELLEBÎ

(المهلّبي)

Ebû Muhammed el-Üstâz el-Hasen b. Muhammed b. Hârûn b. İbrâhîm el-Mühellebî el-Ezdî (ö. 352/963)

Büveyhî veziri.

26 Muharrem 291'de (19 Aralık 903) Basra'da doğdu. Emevîler'in ünlü kumandanı Mühelleb b. Ebû Sufre'nin soyundan geldiği için Mühellebî nisbesiyle tanındı. Gençliğinde iyi bir eğitim aldığı, Büveyhî sarayında memuriyete girdiği, 334 (945) yılında Muizzüddevle tarafından Bağdat harekâtından önce Halife Mutî'-Lillâh ile görüşmek üzere görevlendirildiği, Vezir Ebû Ca'fer es-Saymerî'nin onu Musul seferi sırasında Ebü'l-Hasan Tâzâd b. Îsâ ile birlikte ve Batîha seferine çıkacağı esnada tek başına vekil bıraktığı (338/949) bilinmektedir.

Irak Büveyhî Emîri Muizzüddevle zamanında Abbâsîler'le Büveyhîler'in vezirlik kurumunda değişiklik oldu ve uzun bir süre hiç kimseye vezir unvanı verilmedi. Muizzüddevle, hiçbir yetkisi olmayan Halife Mutî'-Lillâh'ın vezir tayin etmesine izin vermeyip emlâkiyle ilgilenmek üzere ona bir kâtip verdiği gibi kendisi için de uzun süre vezir tayin etmedi ve vezaret görevi kâtipler tarafından yürütüldü (Mes'ûdî, IV, 372; İbn Miskeveyh, II, 85, 123-124).

Mühellebî, Vezir Ebû Ca'fer es-Saymerî'nin ölümünün ardından 27 Cemâziyelevvel 339 (11 Kasım 950) tarihinde resmî yazışmaları, haraç ve vergi tahsili gibi vezirlik görevlerini yürütmek için kâtip tayin edildi (İbn Miskeveyh, II, 123-124). 345'te (956) Muizzüddevle, Mühellebî'yi iktâlarını arttırıp hil'at vererek vezir tayin etti (a.g.e., II, 162, krş. Mez, s. 124; EI² [İng.], VII, 358). Muizzüddevle'nin kumandanlarından Rûzbihân'ın Batîha'ya hâkim olan âsi İmrân b. Şâhin'e karşı düzenlenen seferde mağlûp olması üzerine Mühellebî yeni bir askerî harekâta başkumandan tayin edildi (339/950). Yapılan savaşta Mühellebî önceleri

âsilere üstün gelmesine rağmen daha sonra tuzağa düştü ve birçok askerini kaybettiği gibi kendisi de ölümden döndü. Muizzüddevle, İmrân b. Şâhin'le bir anlaşma imzalayıp onun Batîha'daki hâkimiyetini tanımak mecburiyetinde kaldı.

Muizzüddevle'nin 336 (947-48) yılında Basra'yı ele geçirmesinden rahatsız olan Bahreyn Karmatîleri karadan, müttefikleri Uman hâkimi Yûsuf b. Vecîh denizden asker yollayarak şehri Büveyhîler'den almaya teşebbüs ettilerse de (341/952) Vezir Mühellebî saldırıyı püskürttü (İbn Miskeveyh, II, 144 vd.; İbnü'l-Esîr, VIII, 496). Kaynaklar aynı yıl Mühellebî'nin Muizzüddevle ile arasının açıldığını, fakat makamını koruduğunu ve ardından ilişkilerinin yeniden düzeldiğini belirtir. Çabuk öfkelenmesiyle ünlü bir hükümdar olan Muizzüddevle onu 150 sopa vurdurduktan sonra hapse attırmıştır; bu olay vezirlik makamının ne kadar itibar kaybettiğini göstermesi bakımından ilginçtir. Muizzüddevle, daha sonra aşağılayıcı bir muameleye tâbi tutulmuş bir insanın tekrar vezirliğe getirilip getirilmeyeceği hususunda nedimleriyle istişarelerde bulunmuş ve Ziyârîler'in kurucusu Merdâvîc'in de vezirini dövdürmesinin ardından vezaret makamına getirdiğini öğrenince onu görevine iade etmiştir. Muizzüddevle, 6 Cemâziyelâhir 352 (2 Temmuz 963) tarihinde Uman'a karşı savaş açtığında ordunun başına yine Mühellebî'yi getirdi (İbn Miskeveyh, II, 196). Fakat hastalandığı için Bağdat'a dönmeye karar veren Mühellebî Vâsıt yakınlarında vefat etti (27 Şâban 352 / 20 Eylül 963).

Cenazesi Bağdat'ın Nevbahtiye Kabristanı'nda Kureyşliler'in medfun bulunduğu kısma gömüldü.

Kaynaklar Mühellebî'den sabırlı, mert, cömert, âlim dostu, iyi bir şair, seçkin bir kumandan ve devlet adamı olarak söz eder. Muizzüddevle onun ölümünden sonra bütün mal varlığına el koymuş, ailesini, arkadaşlarını, hatta hizmetinde bulunan kişileri dahi tutuklatmıştır. Bu durum halkı galeyana getirmiştir (a.g.e., II, 197-198). Kaynaklar, Mühellebî'nin zulme uğrayan insanları bulup haklarını geri vermek için bizzat şehir şehir dolaştığını belirtir. Muizzüddevle, 351 (962) yılında Bağdat'taki camilerin kitâbelerini kazıtıp yerlerine Şiî inancı içerikli yazılar koydurmak istediğinde Mühellebî yeni yazılacak yazılarda Ehl-i beyt'e zulmedenlerin genel biçimde lânetlenmesi ve şahıs isimlerine yer verilmemesi, sadece

Muâviye’nin adının yazılması tavsiyesinde bulunmuş, o da bunu kabul etmiştir (Ebü’l-Fidâ, II, 110). Mühellebî, vezirliği zamanında devletin hazine açığını gidermek için bir dizi reform gerçekleştirmiş, bu sayede Büveyhîler’in ekonomik hayatı canlanmıştır. Ülkede ve özellikle anarşi merkezi Basra’da huzur ve adaleti hâkim kılmıştır. Muizzüddevle’nin üzerinde büyük bir nüfuzunun olduğu, idare merkezini Bağdat’a taşıma ve ünlü sarayını burada inşa etme hususunda onu etkilediği bilinmektedir. Mühellebî ayrıca Abbâsîler’in ve Büveyhîler’in merkezi Bağdat’ta her iki devletin vezirliğini yapıyor, hem kılıç hem kalem erbabından olduğu için “Zülvizâreteyn” lakabını taşıyordu.

Mühellebî devlet adamlığı yanında aynı zamanda birçok şairi ve edibi etkileyen, onlara ilham kaynağı olan bir edebiyatçı idi. İbnü’n-Nedîm, onun Kitâbü Resâʾil ve tevḳīʿât adlı bir eseriyle küçük bir divanının olduğunu belirtir (el-Fihrist, s. 149). Günümüze ulaşan şiirleri Câbir Abdülhamîd el-Hâkānî tarafından yayımlanmıştır (el-Mevrid, III/2 [Bağdat 1394/1974], s. 145-170). Mühellebî’nin meclisinde bulunan çok sayıdaki edip ve âlim arasında Ebû Ali et-Tenûhî’nin babası kadı ve şair Ali b. Muhammed et-Tenûhî, şair İbnü’l-Haccâc, kültür tarihçisi Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, dilci ve tarihçi Ebû İshak es-Sâbî, Ebü’n-Necîb ez-Zâhir Şeddâd b. İbrâhim el-Cezerî, İbn Ma‘rûf, şair Ebü’l-Verd ve şair Müneccim ailesi ilk akla gelenlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 372; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 149; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 85, 123-130, 143-147, 162-163, 196-198; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, II, 224-241; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 9-10; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IX, 118-152; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 126, 392, 407; II, 62, 124-127, 307, 360; III, 308, 366, 367, 371, 376; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, İstanbul 1286, II, 110; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXVI, 189-191; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 197-198; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 353-357; Mafizullah

Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 94, 124, 169; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, bk. İndeks; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 35, 84, 117, 124-126, 143, 189, 192, 287, 303, 308, 314, 456, 553; K. V. Zetterstéen, "Mühellebî", İA, VIII, 793; a.mlf. - [C. F. Bosworth], "al-Muhallabī", EI[2] (İng.), VII, 358; C. E. Bosworth, "al-Muhallabī", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 538-539; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Mühelleb", DMBİ, II, 166-167.

İrfan Aycan

MÜHELLEBÎLER

(المهالبة)

Emevîler ve Abbâsîler zamanında yetiştirdiği devlet adamı, âlim ve şairlerle tanınan aile.

Ezd kabilesinin Atîk kolundan gelen Mühellebîler (Mehâlibe) adlarını Emevîler'in Horasan valisi Mühelleb b. Ebû Sufre'den alır. Sahâbî Ebû Sufre'nin oğlu olan Mühelleb, beş yıl süren valiliği sırasında kumandanlarını ve diğer idarecilerini başta oğulları olmak üzere yakınları arasından seçerek Ezd'i Horasan'da hâkim duruma getirdi. Temîm ve Kays kabilelerinin temsil ettiği Kuzey Arapları'nın gücünü kırarak Güneyliler'in Ezd-Rebîa ittifakını güçlendirdi. 82 (702) yılında ölen Mühelleb'in kaynaklarda on dokuzu hakkında bilgi verilen çok sayıda oğlu bulunuyordu. Bunların başında kendisinden önce vefat eden Merv'deki vekili Mugīre, babalarından sonra peş peşe Horasan valiliği yapan Yezîd ve Mufaddal gelmektedir. Babasının yerine Horasan valiliğine getirilen Yezîd b. Mühelleb, kız kardeşiyle evli olan ve kendisine büyük bir kin besleyen Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin ısrarları sonucu görevinden alınıp tutuklanmışsa da dört yıl sonra hapisten kaçarak sığındığı Süleyman b. Abdülmelik tarafından Irak genel valiliğine ve aynı zamanda Horasan valiliğine tayin edilmişti. Ancak yaptığı bir suistimal sebebiyle Ömer b. Abdülazîz tarafından tekrar tutuklandı ve Irak valiliği esnasında Haccâc'ın yakınlarına yaptıkları yüzünden kendisine intikam besleyen II. Yezîd'in halife olduğunu duyunca yine hapisten kaçtı. Bu defa devlete isyan eden Yezîd, Ezd ve müttefiki Rebîa'nın desteğiyle Basra'yı ele geçirdi. Fakat Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki orduya yenildi ve iki kardeşiyle birlikte öldürüldü. Onun ilk Horasan valiliğinin ardından yerine getirilen kardeşi Mufaddal, kendisiyle birlikte kaçan diğer kardeşleri ve birçok akrabası da yakalanıp katledildi (102/720). Bu arada Mufaddal'ın esir alınan çocukları da II. Yezîd'in emriyle öldürüldü; aileden sağ kalanların bazıları köle pazarlarında satıldı ve ailenin bütün mallarına el konuldu.

Emevî Devleti'ne büyük hizmetleri olan Mühellebîler'in mâruz kaldığı bu

kıyım, başta Ezd olmak üzere Horasan ve diğer merkezlerdeki Yemen kabilelerini yönetime düşman hale getirdi. Tarihçilerin Emevîler devrinin en cömert idarecileri kabul ettiği Mühelleb ve oğulları yaptıkları ihsanlarla halkın ve özellikle şairlerin gönlünü kazanmıştı. Ayrıca Mühelleb, Horasanlı mevâlî tarafından da çok seviliyordu. Yeni vali Ömer b. Hübeyre'nin, Mühellebîler'i destekleyen Yemen asıllı kabilelere düşmanca bir tavır takınarak makam sahibi olanları iş başından uzaklaştırıp çeşitli cezalara çarptırması ve bütün resmî görevleri Mudarîler'e vermesi Horasan'daki kabileciliği yeniden canlandırdı. Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valiliğine getirdiği Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, valiliği sırasında (724-738) Yemenliler'e iyi davranarak iki taraf arasında dengeyi sağlamaya çalıştı. Hâlid el-Kasrî'nin azledilmesi ve birkaç yıl sonra yeni vali Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından öldürülmesi Ezd ve Rebîa'nın bütün merkezlerde yeniden hareketlenmelerine yol açtı. II. Velîd'e karşı kinle dolu olan bu kabileler ona isyan eden III. Yezîd'i desteklediler ve tahtı ele geçirmesine yardımcı oldular (126/744). Ezd arasında Mühellebîler sebebiyle Emevîler'e karşı duyulan kin asıl etkisini Horasan'da gösterdi. Ezd liderlerinden Cüdey' b. Ali el-Kirmânî ücretlerin ödenmesiyle ilgili uygulama yüzünden isyan ettiğinde Ezd ve müttefiki Rebîa kabilelerini etrafında toplamak için Mühellebîler'in intikamı sloganıyla ortaya çıkmıştı. Öte yandan bu kin Ezd'i zamanla Abbâsî ihtilâlinin en önemli destekçisi haline getirdi. İhtilâlin Mühellebîler'in kabilesi Ezd'in güçlü olduğu Horasan'da başlaması ve halkın çoğunun ihtilâli Mühellebîler'in intikamı şeklinde değerlendirmesi ihtilâl liderlerinin işini kolaylaştırdı. Kabilesiyle birlikte Ebû Müslim'in saflarına katılan Cüdey' b. Ali el-Kirmânî onun kumandanları arasında

yer aldı. Yezîd b. Mühelleb'in torunu Süfyân b. Muâviye de Abbâsî kumandanı Humeyd b. Kahtabe tarafından Basra üzerine gönderildi (132/750).

Abbâsî halifeleri, Mühellebîler'in desteğini unutmadılar ve ilk yıllardan itibaren ailenin ileri gelenlerini valiliklere ve diğer önemli görevlere getirdiler. Seffâh, Süfyân b. Muâviye'yi Basra valiliğine, Mansûr da aynı aileden Amr b. Hafs Hezârmerd'i Hâricî isyanlarını bastırmak üzere İfrîkıye valiliğine tayin etti. Hezârmerd'in ardından İfrîkıye'nin en başarılı valilerinden sayılan Yezîd b. Hâtim, Kayrevan'ı zapteden Ebû Hâtim el-

İbâzî liderliğindeki Hâricîler'i ağır bir yenilgiye uğrattı ve isyanları bastırıp bölgede Abbâsî hâkimiyetini yeniden tesis etti. Yezîd'in yerine önce oğlu Dâvûd, ardından kardeşi Ravh b. Hâtim, daha sonra da onun oğlu Fazl getirildi. Ancak Fazl b. Ravh'ın sert tutumu yüzünden çıkan bir isyan sırasında öldürülmesiyle İfrîkiye'de yirmi sekiz yıl süren Mühellebî valiler dönemi sona ermiş oldu. Büveyhî Sultanı Muizzüddevle'nin veziri Hasan b. Muhammed el-Mühellebî de bu aileden çıkan en önemli devlet adamlarından biridir. Abbasî döneminin âlim ve şairlerinden nahivci Ebû Saîd es-Sükkerî, Ebû Abdullah Niftâveyh en-Nahvî, Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın saray şairi İbn Hânî, Eyyûbîler devrinin tanınmış şairi Bahâ Züheyr ve Şâfiî kelâmcısı Ebû Bekir el-Hucendî gibi birçok ünlünün de yine Mühellebî ailesine mensup olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 347, 354; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 399-400; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 2002, XXI, 235-271; Ya'kūbî, Târîḫ, III, 32, 53; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 393-398, 448-455, 523-525, 556-557, 564-565, 590-600, 602; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), s. 111, 211, 212; İbn Hazm, Cemhere, s. 368-370; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 496, 559; IV, 456, 515; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 195-200, 267-272, 437-441, 473-476, 494-504; V, 23-25, 71-77, 406-408; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 350-359; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997, XII, 322-323, 731-732; ayrıca bk. İndeks; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 352-361; Fatma Odabaşı, Emevîler Döneminde Mühellebîler Ailesi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; H. Mason, "The Role of the Azdite Muhallabid Family in Marw's Anti-Umayyad Power Struggle", Arabica, XIV, Leiden 1967, s. 191-206; P. Crone, "Muhallabids", EI² (İng.), VII, 358-360; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Mühelleb", DMBİ, II, 154-168; Hüseyin Algül, "Ezd", DİA, XII, 46.

İrfan Aycan

MÜHENDİSHÂNE-i BAHRÎ-i HÜMÂYUN

(مهندسخانهء بحرئ همايون)

Çağdaş anlamda eğitim vermek üzere 1775 yılında açılan mektep.

Türk eğitim tarihinde modern anlamda ilk defa kurulan bu mektebin açılmasında 1768'de başlayan Rus savaşında Osmanlı ordusunun teknik açıdan zafiyet içinde bulunmasının önemli rolü vardır. Savaş sırasında topçuluğun çağdaş hale getirilmesi çalışmaları ehemmiyet kazanmış ve bu arada bir yıl kadar hizmet veren bir topçu mektebi açılmış olmakla beraber (Receb 1186 / Ekim 1772) bunun savaşın seyri üzerinde etkisi görülmemişti. 1770 Çeşme olayından sonra donanmanın yeniden yapılanması girişimleri de kalıcı ve semereli olmamıştı. Eğitilmiş kadrolara duyulan ihtiyaç bir deniz mühendishânesi açılmasını kaçınılmaz kılmıştı.

Okulun açılış tarihi 1187 (1773) olarak kabul edilmekle beraber Toderini'nin belirttiği bu tarih yanıltıcıdır. Baron de Tott'un hâtıratında konuyla ilgili anlatımın tahlili neticesinde bunun doğru olamayacağı ortaya çıkarılmış bulunmaktadır (Beydilli, s. 23). Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un açılışı Fransız arşiv belgelerine göre 29 Nisan 1775 tarihindedir. Mühendishânenin ilk hocalarından Cezayirli Seyyid Hasan Hoca da yazmış olduğu bir risâlenin önsözünde bu hususu teyit etmekte ve açılışının I. Abdülhamid zamanında ve Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın üçüncü sadâreti döneminde olduğunu (Cemâziyelevvel 1189 / Temmuz 1775) belirtmektedir. Hatta az sayıdaki talebeyi gayrete getirmek üzere 15 Temmuz'da bunlara birer nişan verildiği tesbit edilmiştir (Kaçar, Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishânelerin Kuruluşu, s. 96-97). Bu son araştırmalar ışığında okulun açılışının 1187 (1773) yılı içinde ve III. Mustafa zamanında değil halefi I. Abdülhamid döneminde ve 1189'da (1775) olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Fransızca kaynaklarda "Ecole de Théorie" veya "Ecol de Mathématiques",

Türkçe kaynaklarda “Hendesehâne” yahut “Hendese Odası” olarak geçen ve Tersane’de gemilerin çekildiği boş bir hangarda açılan okul, içlerinde ileri yaşlarda olanların da bulunduğu az sayıda talebeyle eğitime başladı. Baron de Tott’un imtihandan geçirerek seçtiği ilk öğrenciler genelde ibtidaî riyâziye bilgisine sahip eski kaptanlardan, bunların veya yüksek rütbeli bazı memurların çocuklarından oluşuyordu. Gerekli bazı kitaplar ve aletler Paris’ten getirtilmişti. İlk aylarında Fransız hocalarından Gilles Jean-Marie Brazzer de Kermovan tarafından matematik ağırlıklı bir eğitim verilmekte olan okulda kısa bir zaman sonra devletin eğitilmiş denizcilere olan ihtiyacından dolayı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa’nın da isteğiyle ders müfredatında deniz mühendisliği, hendese ve coğrafya bilimlerine ağırlık verilecek şekilde değişiklik yapıldı (a.g.e., s. 97-98). 1190 (1776) yılı başlarında okulun nizamnâmesi hazırlanarak yürürlüğe konuldu. Bir hoca ve yardımcısıyla bir alet muhafızından oluşan üç kişilik maaşlı bir kadro tayini yapılan okula on talebe kaydedildi. Daha sonraları tersane kâtiplerinden ve diğer hevesli olanlardan oluşan ve dersleri dışarıdan takip eden elliye yakın müdaviminin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mektebin ilk hocası olan ve birkaç yabancı dile hâkim olduğu bildirilen Cezayirli Seyyid Hasan Bey, Rus savaşı sebebiyle okuldan kaptan olarak ayrılmış, Kılburun deniz muharebesinde uğranılan yenilgiden sorumlu bulunarak idam edilmiş (1 Safer 1202 / 12 Kasım 1787) ve içlerinde kitaplarının da bulunduğu mal varlığına el konulmuştur (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 237-239). Daha sonraki yıllarda hocalık vazifesi devrin riyâziyecilerinden Seyyid Osman, Gelenbevî İsmâil, Palabıyık Mehmed, Ali Bahar, Mehmed Sâlih efendiler tarafından sürdürülmüştür.

Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun 1195 (1781) yılında Mühendishâne-i Tersâne-i Âmire adıyla anılmaya başlandı ve 1198’de (1784) Halil Hamîd Paşa’nın sadâreti esnasında yeniden düzenlendi. Önce yer darlığı sorununun giderilmesine çalışıldı ve mektep, Tersane Zindanı yanında üç ambarlı kalyonların yapıldığı mahal civarında yeni inşa edilen birkaç odalı bir binaya taşındı. Bu binanın 1797 tarihli tamiratında verilen bilgilerden hareketle 189 m² olmak üzere iki kat halinde yapıldığı anlaşılmaktadır (Beydilli, s. 24). Bu vesile ile ders programları da yeniden ele alındı, eğitim kadrosu Fransa’dan getirtilen Lafitte-Clavé ve Monnier gibi mühendislerle

takviye edildi. Bunlar aslında kara mühendisleri olup hizmete alınmaları bu sahadaki boşluğun doldurulması amacını taşımaktaydı. Böylece burada istihkâm, tâbiye ve hendese dersleriyle 1210'da (1795) açılacak Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un ilk adımları atılmış oluyordu.

Hendese ağırlıklı dersler için Gelenbevî ve Kasabbaşızâde İbrâhim efendiler vazifelendirilmişti. Fransız mühendislerinin hazırladığı dersler ise Ermeni tercüman Miran tarafından Türkçe'ye aktarılmaktaydı. Daha sonraki Nizâm-ı Cedîd döneminin önder simalarından ve o sırada defterdar olan Mustafa Reşid Efendi okulun nâzırlığına getirildi. Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'daki eğitime katkıda bulunmak dışında harita çıkartan, müstahkem mevkilerin takviyesiyle uğraşan ve diğer askerî sahalarda da teknik hizmet veren Fransız mühendis ve subayları, 1787-1788 Osmanlı-Rus / Avusturya Savaşı sebebiyle bu devletlerin karşı çıkmalarından ötürü Fransa'ya geri çağrıldı. Gelenbevî'nin vefat etmesi ve yerine tayin edilen Palabıyık Mehmed Efendi'nin iki yıl sonra ayrılması gibi sebepler eğitim kadrosunda önemli bir zayıflamaya yol açtı. Yaşanan tecrübeler ışığında savaş sonrası, Tersane'de olan Mühendishâne gibi özellikle yapımına 1207'de (1793) başlanan Humbaracı ve Lağımcı ocakları efradının eğitilmesiyle görevli olmakla beraber Harp Okulu olarak hizmet verecek olan yeni bir mühendishanenin kurulması kaçınılmaz hale geldi ve burası Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun adını aldı (1210/1795).

1791-1792 Ziştovi ve Yaş antlaşmalarından sonra bilhassa serhad kalelerinin takviyesi, istihkâmların Avrupa tarzında elden geçirilmesi gerektiğinden buna dair bilim dalı olan "kılâ‘ hendesesi" önem kazanmıştır. Öte yandan Avrupa'daki gibi gemi inşa edilerek bir donanma oluşturulmasına da öncelik verilmek istenmekteydi. Özellikle bu son ihtiyacı karşılamak amacıyla 1207'de (1793), gemi yapımı sahasında hizmet verecek ve usta mimar-mühendisler yetişmesinde emeği geçecek olan başta Jacques Balthasard le Brunn olmak üzere bazı Fransız mühendisler hizmete alınmıştır. Böylece J. B. le Brunn'ün himmetiyle Mühendishâne-i Tersâne-i Âmire'de gemi inşası kısmı kurulmuştur. İleride hoca ve gemi yapım mühendisi olarak hizmet verecek olan Büyük Seyyid Mustafa ve Ahmed Hoca, J. B. le Brunn tarafından yetiştirilmiş ve yabancı mühendislerin memleketlerine dönmeleri halinde işlerin yürütülmesi bir dereceye kadar temin edilmiştir. Nitekim bu defa da J. B. le Brunn,

Fransa’nın Mısır’a saldırması üzerine (Temmuz 1798) memleketine dönmek zorunda kalmıştır. Diğer Fransız mühendislerden Benoît gemi inşası derslerine devam etmiştir. J. B. le Brunn tarafından düzene sokulan Mühendishâne-i Bahrî’deki eğitimin ikinci önemli dalı olan harita ve coğrafya fenni dersini Seyyid Osman Efendi ve Ahmed Hoca sürdürmüştür. Derslerin tatbikî kısmı Fransız mühendislerinden Parale tarafından verilmiş ve bu arada donanmadaki hoca, reis ve hizmetlilerin çocuklarından oluşan yirmi kişilik bir talebe grubu eğitime alınmıştır. Parale’in de memleketine dönmek zorunda kalması üzerine bu yeni talebeler gemilerdeki uygulamalı derslere katılmıştır. 1212’de (1797) Mühendishâne-i Bahrî’deki dersler dört ana grup halinde tanzim edilmiş olarak sürdürülmekteydi: Harita ve coğrafya, seyr-i sefâin, gemi inşası, istihkâm ve kılâ‘ hendesesi. Nihayet 1797’de kalyon inşası ve derya fenleri Mühendishâne-i Bahrî’ye, istihkâm ve hendese üzere kale inşası ve kara askerliğiyle ilgili savaş bilimlerinin öğretilmesi Mühendishâne-i Berrî’ye tahsis edilerek iki mühendishânenin eğitimi ve hoca kadrosu birbirinden ayrılmıştır (a.g.e., s. 33-36).

Hocalarının maaş durumundaki yetersizlik yüzünden Mühendishâne-i Bahrî’deki eğitimin durma noktasına geldiği ve özellikle Nizâm-ı Cedîd devrinin sona ermesiyle (1807) başlayan yeni dönemde tamamen ihmal edildiği görülmektedir. “Mühendis lâzım değildir” diyerek Mühendishâne-i Berrî’de bazı hocaların işten çıkarıldığı bu dönemde Mühendishâne-i Bahrî hocaları da zor günler geçirmekteydi. Durumu aksettiren resmî kayıtlara göre geçim sıkıntısı çeken hoca ve talebelerin bazıları vazifeden ayrılmış, bezginlik ve ümitsizlik içinde başka iş tutmak zorunda kalmıştır. Bu duruma bir son verilmesi ve eğitimin tekrar istenilen düzeye getirilmesi, Koca Hüsrev Paşa’nın ikinci kaptan-ı deryâlığı esnasında kaleme aldığı 1824 tarihli bir raporda açıkça dile getirilmiştir.

Mühendishânede geniş bir düzenlemeye gidilmesi, mevcut hoca ve talebelerin malî durumunun iyileştirilmesi ve dolayısıyla başka işlerle uğraşmalarının önlenmesi, daha yüksek maaş verilen Mühendishâne-i Berrî’ye geçmeye çalışmalarına engel olunması için öncelikle maaşlarının yükseltilmesi hususu Koca Hüsrev Paşa’nın daha ilk kaptanlığı sırasında da (1811-1818) gündeme getirilmişti. Kendisinin bu teklifi o zaman meclislerde görüşülerek tasvip edilmiş olmakla beraber yapılacak zamların tutarı olan yıllık 27.300 kuruşun nereden karşılanacağı bilinemediğinden bir

sonuç çıkmamıştı. Hocaların ise maaşlarına en son 1804 yılında bir zam yapıldığı ve geçen yirmi yıl içinde hiçbir artış görmedikleri ifade edilmektedir. Raporda ayrıca eğitimin düzenlenmesi konusu ele alınmıştır. Başhoca olan Gelenbevîzâde Mehmed Emin Efendi'nin maaşının azlığı (yılda 1200 kuruş) ve rahatsızlığı sebebiyle okula her gün gelemediği, başhalife Halil Efendi'nin de başhocalığı üstlenecek yetenekte olmadığı belirtilmektedir. Uygun bir hoca aranması gözlerin Mühendishâne-i Berrî'ye çevrilmesine yol açmış, burada ikinci hoca olan, hendesede maharetiyle dikkati çeken ve Fransızca bilen Mehmed Rûhuddin Efendi'nin Mühendishâne-i Bahrî'ye tayini gündeme gelmiş ve yıllık 3500 kuruş maaşla buraya alınmıştır (a.g.e., s. 56-59).

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra askerî kurumlardaki yeniden yapılanma aşamasında Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun 1830'da Heybeliada'ya nakledilmiş, 1838'de Tersane'de Paşa Konağı'nın bulunduğu tepe üzerine inşa edilen bir binaya taşınmıştır. Bu dönemde de kayıtlı kırk talebesine rağmen bunların ancak yarısının derslere devam ettiğinden ve hâlâ eğitimin yetersizliğinden şikâyet edilen okul 1846'da kalıcı olarak tekrar Heybeliada'ya taşınmıştır. Mühendishâne-i Bahrî bugünkü Deniz Harp Okulu'nun nüvesini teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 237-239; Fevzi Kurtoğlu, Deniz Mektebleri Tarihçesi, İstanbul 1941, tür.yer.; Türkiye Maarif Tarihi, II, 315-324; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, tür.yer.; Mustafa Kaçar, Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishânelerin Kuruluşu (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda İlk Mühendishânenin Kuruluşu", Toplumsal Tarih, sy. 54, İstanbul 1998, s. 4-11.

Kemal Beydilli

MÜHENDİSHÂNE-i BERRÎ-i HÜMÂYUN

(مهندسخانهء بحرئ همايون)

Mühendis yetiştirmek üzere

1795 yılında açılan mektep.

III. Selim devrinde yeniden yapılanmanın (nizâm-ı cedîd) en önemli kurumlarından biri olarak 1210'da (1795) Hasköy'de açılmıştır. 1189'da (1775) kurulan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'dan sonra imparatorluğun ikinci mühendishânesidir. Örneklerini, Fransa'da Mouradgea D'Ohsson'un ve özellikle Viyana'da Ebûbekir Râtib Efendi'nin gözlemlediği (1792) askerlik ve mühendislik akademilerinden almıştır. Kuruluş sebebi Nizâm-ı Cedîd ordusunun teşkil edilmesiyle bağlantılıdır. İlk dönemiyle ilgili belgelerde Fünûn-i Harbiyye Tâlimhânesi, Mektebi Fünûn-i Harbiyye veya Mühendishâne-i Sultânî gibi isimlerle, ardından da Mühendishâne-i Berrî(-i Hümâyun) olarak anılmıştır.

Kuruluş yeri olarak Hasköy'ün sapa ve ücra olması sebebiyle özellikle tercih edildiği, böylece yeni okulun ve yanındaki Humbaracı ve Lağımcı Ocağı mensuplarının şehirdeki yeniçerilerle bağ kurmalarının önlenmek istendiği Mühendishâne-i Berrî binasının inşasına 5 Zilhicce 1207'de (14 Temmuz 1793) başlanmış ve Safer 1210'da (Eylül 1795) tamamlanmıştır. Mühendishâne-i Bahrî'de olduğu gibi bu mektepte yabancı hocalar istihdam edilmemiştir. Riyâziye ve hendese ağırlıklı olarak verilen dersler, okulun idareciliğini ve başhocalığını uzun yıllar üstlenen geometri ve cebir hocası Abdurrahman Efendi başkanlığında Türk hocaları (Hüseyin Rıfkı, İbrâhim Kâmi, Hâfız Seyyid İbrâhim Edhem, Elhac Hâfız Abdullah) tarafından yürütülmüştür. Öğretim dört mühendis hoca tarafından sürdürülmüş, 1801'de İngiliz mühtedisi mühendis Selim'in (Bailey) kadroya alınmasıyla hoca sayısı beşe yükselmiştir. Mektepte kullanılan ders kitaplarının çeşitli çizelgeler (logaritma cetvelleri) ve geometrik şekiller içermesinden ötürü

bunların hatasız çoğaltılmasının en iyi biçimde basılması halinde gerçekleşebileceği ve derslerle ilgili olarak hazırlanacak telif ve tercüme eserlerin de ayrıca daha ucuz şekilde talebenin istifadesine sunulacağı düşüncesinden hareketle mühendishâne binasının zemin katında bir matbaa açılmıştır (1211/1797). Bu durum, o sırada başka bir Türk matbaasının olmaması sebebiyle Türk matbaacılığı açısından da önemli bir gelişmeyi gösterir.

Yanındaki Humbaracı ve Lağımcı ocaklarına bağlı bir kurum olması düşünüldüğünden Mühendishâne-i Berrî'nin başlangıçta müstakil bir kanunnâmesi yoktu ve nizamıyla ilgili düzenlemeler bu ocaklar için hazırlanan kanunnâmede yer almıştı (1206/1792). Buna göre hocalar humbaracı ve lağımcı neferlerine humbara atmak ve lağım bağlamak dersleri, fenn-i hendese üzere metris kazmak, tabya inşa etmek, kale tabyası yapmak, ordu mahallini tesbit etmek, top kundağı, gülle ve humbara kundağı, tombaz köprü yaptırmak, lağımcılara hendese dersleri vermek ve bu konularla ilgili telif ve tercüme risâleler hazırlamak gibi vazifelerle yükümlüydüler. Birinci sınıftaki talebelere öncelikle hat, imlâ, hesap ve hendese, teknik resim dersleri verilmekteydi. Birinci ve ikinci sınıflarda ayrıca Arapça ve Fransızca dersleri yer almaktaydı. İkinci, üçüncü ve dördüncü sınıf talebeleri coğrafya, arazi ölçümü, harita çıkarma, lağımcılık ve müstahkem binalar inşası, çağdaş askerlik tertibi, isabetli ve seri top atıcılığı, yüksek matematik bilgisine dayanan koni kesitleri, diferansiyel hesap, integral hesap, mekanik ve astronomi gibi derslerde öğretim görmekteydi (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 59-60).

Mühendishânede ayrıca bir kütüphane oluşturulmuştur. İlk kitaplar ve gerekli aletler Enderûn-ı Hümâyun Hazinesi'nden tahsis edilmiş, bir kısmı diğer

kütüphanelerden sağlanmış, terekelerden satın alınmış veya hediye olarak verilmiştir. Kütüphane özellikle Ebûbekir Râtib Efendi'nin terekesinden alınan çok sayıdaki kitap, harita, teknik alet ve edevatla zenginleşmiştir. Mühendishâne-i Berrî Kütüphanesi'nde, 1751'de Paris'te neşredilmeye başlanarak 1780'de tamamlanan otuz beş ciltlik meşhur Fransız ansiklopedisine de (Encyclopédie ou dictionnaire raissoné des sciences, des

arts et des métiers) yer verilmiş olması dikkat çekicidir (a.g.e., s. 279).

1806’da Mühendishâne-i Berrî, daha iyi bir işleve kavuşturulmak amacıyla Humbaracı ve Lağımcı ocakları bünyesinden ayrılarak müstakil bir kurum haline getirilmek istendi ve bu maksatla Eyüp’te Hançerli Sultan Yalısı’na taşındı. Aynı tarihte mühendishâne için ayrı bir kanunnâme hazırlandı. Daha uygun bir bina yapılması düşünülmüş olmakla birlikte III. Selim’in tahttan indirilmesi yüzünden bu gerçekleşmedi ve mühendishâne 1808 yılı başlarında eski binasına geri döndü (a.g.e., s. 76-77). Matbaa ise önce geçici bir süre için Sultan Ahmed civarındaki Kapalıfırın semtinde bir mahalle nakledildi (1802), işletmeye geçmeden Selimiye Kışlası yakınında yapılan müstakil bir binaya taşındı (Aralık 1802) ve Haziran 1824’e kadar faaliyetini burada sürdürdü. Mühendishâne ve matbaasındaki faaliyetlerin III. Selim’in son dönemlerinde önemli derecede zaafa uğradığı görülmektedir. III. Selim’in tahttan indirilmesi ve Nizâm-ı Cedîd faaliyetlerine son verilmesi mühendishâneye daha ağır bir darbe indirdi. 1808’de IV. Mustafa’nın kısa süren saltanatında yeni bir kanunnâme hazırlandı. Ancak dönemin kargaşası içinde hocaların işlerine son verilmesi; îrâd-ı cedîd hazinesinden sağlanan maaşların bu hazinenin ilgasından ötürü ödenememesi gibi gelişmeler oldu ve maaşla ilgili sıkıntılar uzun yıllar çözülemedi.

Mühendishâne-i Berrî binası 1809’da elden geçirilerek tamir edildi. Ancak Yeniçeri Ocağı’nın ilgasına kadar (1826) geçen zaman içinde mühendislik eğitimi ağır bir ihmale uğradı. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasının ardından çağdaş düzeyde eğitilmek üzere kurulan yeni ordunun ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla mühendislik eğitimi tekrar önem kazandı. Verimsiz geçen uzun yıllar, yeni ordunun özellikle ihtiyaç duyduğu mühendislik hizmetlerinin yerine getirilmesinde büyük sıkıntılarla karşılaşılmasına yol açtı. Nizâm-ı Cedîd’in sona ermesiyle başlayan dönemde mühendislik ilminin ihmal edildiği, okulun kanunlarına uyulmamasından ötürü mühendishâneyi cehalet sardığı, gelişme kaydetmemiş olarak âdeta yerinde saydığı ve sarfedilen büyük meblağların heba olduğu hususunu II. Mahmud’a arzeden serasker Koca Hüsrev, Sadrazam Selim Sırrı paşaların ve Seretibbâ Abdülhak Molla’nın takrirlerinde dile getirilir (a.g.e., s. 74). Bu durumda Mühendishâne-i Berrî’nin, 1826’dan sonra başlayan II. Mahmud devri reformları çerçevesinde ciddi bir şekilde ele alınması

kaçınılmaz olmuştu. Yeni orduda “mansûre mühendisi” ismiyle binbaşı rütbesinde sermühendis, kolağası ve yüzbaşı rütbelerinde mühendis halifesi istihdamı ve her tabura iki mühendis tahsisi kararlaştırıldı ve bunlara ayyıldızlı pergel işaretli apolet takıldı. 1841’de Damad Mehmed Ali Paşa’nın Tophâne ferikliğinde humbaracı ve lağımcı askeri alaylar halinde tertip edilerek bunlara “mühendis alayı” adı verildi.

Siyasî istikrarsızlıklarda yeni ve eski düzen taraftarları arasındaki mücadelelerden etkilenmiş olarak sarsıntılar geçiren kurum, yine de ilk mühendislerin yetişmesini ve ilerideki dönemlerde mühendislik hizmetlerinin yabancı mühendislerin hizmete alınmasına ihtiyaç kalmadan karşılanmasını büyük ölçüde sağladı. Böylece ordunun mühendis ihtiyacının yerine getirilmesi, serhad kalelerinin çağdaş savaş bilimi doğrultusunda inşa ve tahkimleri, çeşitli yerlerin haritalarının çıkarılması, yeni yerleşim semtleri oluşturularak genişleyen başşehrin kadastrosunun hazırlanması, su yollarının ve yeni açılan şoselerin yapımı, çeşitli bina ve mâbedlerin inşa ve tamiri, sınırların tesbiti, Sakarya-Sapanca gölü-İzmit körfezi kanalı projesi gibi sahalarda önemli hizmetlerde bulunabilecek mühendisler yetiştirilmiştir. Ayrıca dönemin mühendislerinin farklı işlerde de kullanıldığı dikkati çeker. Meselâ 1821 Rum isyanı sebebiyle Rum tercümanlarının işten çıkarılması esnasında resmî tercüme hizmetlerinin aksamaması için Fransızca bilmeleri sebebiyle mühendishâne hocaları devreye sokulmuştur.

1845’te Mühendishâne-i Berrî nâzırı olarak tayin edilen Bekir Paşa zamanında okul genişletilmek üzere tamir ve yeniden tanzim edildi. Mühendislik eğitimi 1864 yılına kadar eski binasında sürdürüldü, aynı yıl topçu kısmı idâdî talebeleri Galatasaray’a nakledildi. Burada Harbiye, Bahriye ve Tıbbiye mekteplerinin idâdî kısımlarıyla Mekâtib-i İ‘dâdî-i Umûmî adı altında birleştirildi. 1867’de Galatasaray’daki mektep kapatılarak talebeleri eski binalarına iade edildi ve mühendislik eğitimi tekrar Hasköy’deki eski yerine alındı. 1871’de Mühendishâne-i Berrî talebelerinin harbiye sınıfları Harbiye’ye, topçu idâdîsi sınıfları Maçka’daki kışlaya nakledildi; böylece Mühendishâne-i Berrî topçu ve istihkâm subayı yetiştirecek hazırlık okulu haline getirildi. Hasköy’de boşalan bina 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nda hastahane olarak kullanıldı. Savaş sonunda bina tamir edilip genişletildi ve nâzırlığına Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa

getirildi. Harbiye Mektebi'ndeki topçu ve istihkâm kısımları idâdî sınıfı talebeleri getirilerek eğitime burada devam edildi. 1883'te kurulan Hendese-i Mülkiyye Mektebi, Mühendishâne-i Berrî'ye bağlıydı. 1908'de sivil bir kurum olmak üzere Mühendis Mektebi açıldı. Cumhuriyet'ten sonra 1928'de Nâfia Bakanlığı'na bağlı olarak Yüksek Mühendislik Mektebi kurulması kararlaştırıldı. 1933'te İstanbul Dârülfünunu'nun lağvedilmesi üzerine yeni oluşturulan İstanbul Üniversitesi'ne Yüksek Mühendis Mektebi bir fakülte şeklinde ilâve edildi ve 1941'de Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanarak adı Yüksek Mühendis Okulu oldu. Nihayet 1944'te de İstanbul Teknik Üniversitesi kuruldu. Mühendishâne-i Berrî, İstanbul Teknik Üniversitesi'nin

ilk nüvesini oluşturmuştur. Ayrıca Mühendishâne-i Berrî, Humbaracı ve Lağımcı ocaklarının (Topçu ve İstihkâm Okulu) eğitim kurumu olduğundan Harbiye Mektebi'nin de (Kara Harp Okulu) ilk nüvesini teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001, tür.yer.; Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, İstanbul 1312; Çağatay Uluçay - Enver Kartekin, Yüksek Mühendis Okulu, İstanbul 1958, tür.yer.; Kâzım Çeçen, İstanbul Teknik Üniversitesi'nin Kısa Tarihçesi, İstanbul 1990, tür.yer.; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Risalesi", TED, XII (1987), s. 387-479; Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Askerî Teknik Eğitimde Modernleşme Çalışmaları ve Mühendishânelerin Kuruluşu", Osmanlı Bilimi Araştırmaları, II, İstanbul 1998, s. 82-104.

Kemal Beydilli

MÜHEYMİN

(المهيمن)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bir şeyi gözetimi altına alıp korumak ve onu yönetmek” mânasındaki heymene kökünden türeyen müheymin “kâinatın bütün işlerini idare eden” demektir. Müheyminin “başkalarını korku ve endişeden emin kılmak” anlamındaki îmân masdarından türeyip hemzenin “hâ”ya dönüşmesiyle ortaya çıkmış olması da mümkündür. Bu takdirde “kendisine güvenilen, başkalarını korku ve endişeden koruyup güvenlerini sağlayan” mânasına gelir. Ebû Zeyd el-Belhî, Zeccâc ve İbn Manzûr gibi müellifler ise müheyminin türemiş bir kelime olmadığını, kadîm semavî kitaplarda da Allah’ın isimlerinden biri olarak yer aldığını ileri sürmüştür. Belhî’ye göre kelime müheyminâ şeklinde Süryânîce kökenli olup Kur’an’ın nüzûlünden önce de Arap dilinde bulunuyordu (Lisânü’l-ʿArab, “hymn” md.; Zeccâc, s. 33; Fahreddin er-Râzî, s. 201).

Müheymin, Haşr sûresinin on altı kadar ilâhî ismi içeren son âyetleri içinde yer almaktadır (59/23). Bir âyette de Kur’an’ın kendisinden önceki kitabı onaylayıcı ve muhafaza edici olduğu beyan edilirken Kur-’an’ı nitelemektedir (el-Mâide 5/48). Müheymin, İbn Mâce ve Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almıştır (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82).

Mâtürîdî müheymin isminin “emin, musallat, şahit” anlamlarına gelebileceğini belirtmiş, fakat bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır. “Güven veren” mânasına aldığı emini “her söylediği ve her yaptığında güvenilen ve asla zulmetmeyen” şeklinde yorumlamıştır. Musallat “kāhir”le eş anlamlı olup “bütün kullarını hükmü altına alan” demektir. Şahit ise hem olan biten her şeyden haberdar olma hem de Peygamber’in indirdiği vahyin doğruluğuna tanıklık etme nitelemesine dayalıdır (Âyât ve süver, s. 52). Gazzâlî ise müheymine “yaratıkların amelleri, rızıkları ve ömürlerinin idaresini elinde bulunduran” mânasını

vermiş ve bunun Allah'ın her şeye vâkıf olması, hâkimiyeti altında bulundurması ve korumasıyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Müheyminin etkisini icra etmesi ilâhî ilim, kudret ve fiilin kemal mertebesinde bulunması sayesindedir. Bu niteliklerin tamamı sadece Allah'ta bulunmaktadır. Bundan dolayı müheyminin kadîm ilâhî kitaplarda da Allah'ın isimlerinden biri olduğu ifade edilmiştir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 76). Gazzâlî müheymin isminin kulda görülebilecek tecellilerini de şöyle anlatmaktadır: Kişi iç gözlem yoluyla gönül hayatının sırlarına vâkıf olduğu, bunun yanında kendi gidişinin doğruluk üzerinde seyretmesini sağlayabildiği ve buna süreklilik kazandırdığı takdirde kendi kalbine hâkim olma durumuna ulaşır. Eğer kalbinin derinliklerine vukuf ve hâkimiyetinin sınırları genişler de bu sayede Allah'ın bazı kullarını istikamet halinde tutmayı başarırsa müheymin isminin tecellilerine daha çok mazhar olabilir. Bu husus, ancak sezgi sahibi olmak ve dış görünümlerle istidlâlde bulunmak suretiyle insanların derunî birikimlerine muttali olduktan sonra gerçekleşebilir (a.g.e., s. 77). Allah'ın fiilî sıfatları grubu içinde yer alan müheymin mü'min, rakīb, hafîz, hâlik ve şehîd isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "hymn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "hymn" md.; Kāmûs Tercümesi, IV, 783-784; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 32-33; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 52; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 46-47; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 40, 76-77; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 93a-b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 201-203; P. Boneschi, "Al-Muhaymin un des beaux nom d'Allah", RSO, XXXII (1957), s. 463-475.

Bekir Topaloğlu

el-MÜHEZZEB

(المهذّب)

Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) Şâfiî fıkhına dair eseri.

Şâfiî fıkhının temel kitaplarından biri olup müellifinin yetiştiği çizgideki mezhep birikimini yansıtan el-Mühez̠z̠eb’de bazı tasarruflar dışında Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ındaki konu sıralaması esas alınmıştır. Telif amacı eserin girişinde, “Şâfiî’nin mezhebindeki temel hükümleri delilleriyle ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ihtilâflı meseleleri gerekçeleriyle açıklamak” şeklinde ifade edilmiş, bu açıklama doğrultusunda İmam Şâfiî’nin son dönem görüşleri (kavl-i cedîd) esas alınarak Şâfiî fıkıh doktrini ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında mezhep içi ihtilâflara da temas edilmiştir. el-Mühez̠z̠eb’in telifine, müellifin fıkhî birikimini iki imam arasındaki hilâf mesâiline irca eden İbnü’s-Sabbâğ’a ait, “Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin anlaştıkları yerde Şîrâzî’nin ilmi biter” sözünün yol açtığı yönündeki bilgiyi (Sübkî, IV, 222) ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu açıklama, Bağdat Nizâmiyesi gibi dönemin en ünlü medresesinde uzun yıllar fıkıh okutan bir kişi için pek inandırıcı gelmemektedir.

Şâfiî sonrası dönemde fürû alanında öğrencisi Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ı merkezî bir yer işgal etmiştir. Ebü’l-Abbas İbn Süreyc bu çalışmanın mezhep içinde telif edilen kitapların temelini oluşturduğunu, sonrakilerin konuları ona göre düzenlediklerini, ifadelerini tefsir ve şerhettiklerini belirtir (İbn Hallikân, I, 217). Pek çok âlim tarafından bu esere şerhler yazılmış, ihtiva ettiği görüşler diğer kanallardan gelen bilgilerle uzlaştırılmaya çalışılmış ve yeni meselelere bu birikim çerçevesinde çözümler üretilmiştir. Mezhep çevrelerinde biri sadece mezhep içi rivayet ve ictihad farklılıklarıyla sınırlı, diğeri başka mezheplerin görüş ve ictihadlarına da yer veren iki ana telif metodu gelişmiştir. İlk tarzın bir örneği sayılan el-Mühez̠z̠eb, on dört yıllık (1063-1077) bir gayretin ürünü olup (Nevevî, Tehẕîb, II, 174) müellifin fıkhî çözümleri temellendirme ve üretmede genellikle İbn Süreyc’in yöntemini izlediği söylenebilir (a.g.e., II,

173; Sübkî, IV, 216).

Her kıyası, her dersi bin defa tekrarladığını, bir meselede istişhâda elverişli bir beyit bulduğunda kasidenin tamamını ezberlediğini söyleyen müellifin (Nevevî, Tehẕîb, II, 173; Sübkî, IV, 218) mevcut

el-Müheẕẕeb metni ortaya çıkıncaya kadar eseri defalarca yazdığı, fakat beğenmediği için Dicle'ye attığı (Sübkî, IV, 222), son metin için, "Bu kitap Hz. Peygamber'e arzedilseydi ümmetime emrettiğim şeriat işte budur derdi" değerlendirmesini yaptığı belirtilmektedir (a.g.e., IV, 229).

Diğer mezheplerin görüşleri kadar mezhep içi ihtilâfların ayrıntılarından da imkân ölçüsünde uzak duran Şîrâzî'nin bu kitabı kısa sürede mezhebin temel metinlerinden biri haline gelmiştir. Mezhep çevrelerinde ikinci Şâfiî olarak nitelenen Nevevî, el-Müheẕẕeb ile Gazzâlî'nin el-Vasîṭ'ine bu çevrelerde büyük önem verildiğini belirtir. Şâfiî medreselerinde ders kitabı olarak okutulan, ezberlenen ve inceleme konusu yapılan bu iki eser üzerine pek çok şerh yazılmıştır. el-Müheẕẕeb'i mezhep içindeki iki ana çizgiden biri olan Irak çizgisinin, el-Vasîṭ'i ise Horasan çizgisinin zirve metinleri olarak görmek mümkündür. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî ve Nevevî sonrası dönemde özellikle Nevevî'nin eserleri ve bunlar üzerine yapılan şerhlerin Şâfiî muhitlerinde önem kazanması üzerine el-Müheẕẕeb artık eski önemini yitirmeye başlamışsa da mezhep fıkhının gelişim sürecinde önemli klasiklerden biri olarak kalmaya devam etmiştir.

el-Müheẕẕeb'de mutlak olarak geçen Ebü'l-Abbas künyesiyle İbn Süreyc kastedilir; aynı künyeyi taşıyan İbnü'l-Kās söz konusu olduğunda ilâve bir kayıt yer alır. Ebû İshak künyesiyle kastedilen İbrâhim b. Ahmed el-Mervezî'dir; aynı künyeye sahip Ebû İshak el-İsferâyînî bu eserde hiç geçmez (Nevevî, Tehẕîb, II, 169). Ebû Saîd künyesiyle Hasan b. Ahmed el-İstahrî kastedilir. Ebû Hâmid el-Merverrûzî ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî ise birincisinin künyesinin başına "Kādî", ikincisininkine "Şeyh" getirilerek birbirinden ayırt edilir. Osman b. Saîd el-Enmâtî, Abdülazîz b. Abdullah ed-Dârekî, İbn Kec ed-Dîneverî ve Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'nin taşıdığı Ebü'l-Kāsım künyesi bunların karıştırılmaması için yalın olarak geçmez. Ebü't-Tayyib künyesi de İbn Seleme el-Bağdâdî (Muhammed b. Fazl) ve müellifin hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî'de ortak olduğu için yalın

biçimde anılmaz. Sahâbeden Abdullah ismi mutlak olarak zikredilince Abdullah b. Mes‘ûd kastedilir. Rebî‘den maksat Şâfiî’nin öğrencisi Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, Atâ diye anılan Atâ b. Ebû Rebâh’tır. Tek bir yerde geçen Kaffâl ise Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî’dir. Zira “es-Sagīr” diye bilinen ve Horasan çizgisinin temeli olan Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî eserde hiç zikredilmez. Nevevî el-Mecmûʿda Kaffâl dediğinde bu ikinci zatı kasteder (I, 70-71). Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ı, Şîrâzî’nin el-Mühez̠z̠eb’i ve et-Tenbîh’i, Gazzâlî’nin el-Vasîṭ ve el-Vecîz’i ile Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’inde geçen terim ve isimleri ansiklopedik bir tarzda tanıtan Nevevî’nin Tehẕîbü’l-esmâʾ ve’l-luġāt’ı adı geçen eserler için bir indeks ve sözlük işlevi görmektedir.

Hakkında birden fazla görüş bulunan bir meselede başka görüş yokmuş izlenimi verecek şekilde tek bir görüşten söz edilmesi, farklı görüşlerin aktarıldığı kimi durumlarda ise herhangi bir değerlendirme yapılmadan tercihsiz bırakılması, kimi tercihlerde de mezhebin mutemet görüşüne ters düşülmesi, mezhep görüşünü tesbit noktasında eserin değerini düşüren kusurlar olarak ileri sürülmüştür (el-Mühez̠z̠eb, neşredenin girişi, I, 21-24). Şîrâzî, mezhep içi ihtilâf hallerinde tercihini farklı biçimlerde yansıtır. Çoğunlukla, kesin bir ifade kullanarak esas aldığı ve tercih ettiği görüşü gösterir. Bazan herhangi bir tercih ifadesi kullanarak duruma açıklık getirir, bazan da bunu mezhebi cedîde atıf yaparak yansıtır; bu son durumda kavl-i kadîmden ya hiç söz etmez ya da kavl-i kadîmi yorumsuz olarak aktarır. Daha önce yapılmış ve kendisinin de katıldığı bir tercihi kesin ifadelerle aktarıp karşı görüşü de “kīle” lafzıyla veya “ve minhüm men kāle” (şöyle söyleyen de vardır) gibi bir ifadeyle aktarır (a.g.e., neşredenin girişi, I, 29).

Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan el-Mühez̠z̠eb’in birkaç neşri yapılmıştır (I-II, Kahire 1323, 1333, 1343, 1379/1959; her iki baskının kenarında Muhammed b. Ahmed b. Battâl el-Yemenî’nin en-Naẓmü’l-müstaʿẕeb fî şerḥi ġarîbi’l-Mühez̠z̠eb’i vardır; nşr. Muhammed ez-Zuhaylî, I-VI, Dımaşk 1416/1996). Eser ayrıca Nevevî’ye ait el-Mecmû adlı şerhi içinde de yer almaktadır.

Üzerinde Yapılan Çalışmalar. a) Şerhler. 1. Yahyâ b. Ebü’l-Hayr el-İmrânî, el-Beyân fî mez̠hebi’l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Kāsım Muhammed en-Nûrî, I-XIV, Beyrut 1421/2000). Eser, klasik bir şerh üslûbu taşımasa da el-

Müheẕẕeb'in geniş bir şerhi mahiyetinde olup mezhep kaynaklarından ilâveleri ve diğer mezhep âlimlerinin görüşlerini ihtiva etmektedir. İmrânî'nin Kitâbü Beyâni mâ eşkele fi'l-Müheẕẕeb ve Kitâbü's-Suʾâl ʿammâ fi'l-Müheẕẕeb mine'l-işkâl adlı iki eseri daha zikredilir (Nevevî, el-Mecmûʿ, X, 4). 2. Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Bezrî el-Cezerî, el-Esâmî ve'l-ʿilel min Kitâbi'l-Müheẕẕeb (İbn Hallikân, III, 445; Sübkî, VII, 252; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). el-Müheẕẕeb'in zor ibarelerini, garip lafızlarını ve şahıs isimlerini açıklamaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 457, vr. 94-103) Meʿânî elfâẓi'l-Müheẕẕeb fi'l-meẕheb adıyla İbnü'l-Bezrî'ye nisbet edilen eser bu olmalıdır. 3. Ebû İshak İbrâhim b. Mansûr el-Irâkī, Şerḥu'l-Müheẕẕeb. On cilt olduğu söylenir (İbn Hallikân, I, 33; Sübkî, VI, 98; VII, 37-39). 4. Ebü'l-Fütûh Müntehabüddin Es'ad b. Mahmûd el-İclî el-İsfahânî, Şerḥu müşkilâti'l-Müheẕẕeb (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). 5. Ziyâeddin Osman b. Îsâ el-Mârânî, el-İstiḳṣâʾ li-meẕâhibi(ʿulemâʾi)'l-fuḳâhâʾ. Yirmi cilde yakın olduğu belirtilen bu şerh "Kitâbü'ş-Şehâde"ye kadar gelmiştir (İbn Hallikân, III, 242; Sübkî, VIII, 337; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1912). 6. Ziyâeddin Abdülazîz b. Abdülkerîm el-Hümâmî el-Cîlî, Şerḥu müşkilâti'l-Müheẕẕeb (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). 7. Muhammed b. Ahmed b. Battâl el-Yemenî, en-Naẓmü'l-müstaʿẕeb fî şerḥi ġarîbi'l-Müheẕẕeb (el-Müheẕẕeb'in kenarında basılmıştır). 8. Nevevî, el-Mecmûʿ Şerḥu'l-Müheẕẕeb (I-IX, Kahire 1344-1348, 1349, 1352; I-XX, Kahire 1385-1398/1965-1978; I-XX, Beyrut, ts. [Dârü'l-fikr]; I-XXIII, Cidde 1980). Bu şerhte Kur'an ve Sünnet'ten deliller yanında sahâbe ve tâbiîn görüşlerine, istişhâd edilen şiirlere, itikadî ve amelî hükümlere yer verilmiş, yer ve şahıs isimleri, terimler ve ifadelerdeki kayıt ve çekinceler hakkında açıklamalar yapılmış, eser mezhebin diğer çizgisinde yer alan fukahanın görüşleriyle zenginleştirilmiştir. Nevevî'nin baştan "Bâbü'r-ribâ"nın üçüncü faslına kadar yaptığı şerh el-Mecmûʿun yirmi ciltlik baskısında ilk dokuz cildi oluşturmaktadır. Onun kaldığı yerden "Bâbü beyʿi'l-murâbaḥa"ya kadar (X-XII. ciltler) Takıyyüddin es-Sübkî, sonraki kısım ise Muhammed Necîb el-Mutîî tarafından şerhedilmiştir. 9. Kutbüddin İsmâil b. Muhammed el-Hadramî, Şerḥu'l-Müheẕẕeb (Sübkî, VIII, 130). 10. İbnü'd-Dürrî, Tefsîru müşkilât mine'l-Müheẕẕeb (Nevevî, el-Mecmûʿ, X, 4-5). Bunun, müellifi bilinmeyen Tefsîrü'l-el-fâẓi'l-müşkile fi'l-Müheẕẕeb adlı yazma ile (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 457/3) aynı olması muhtemeldir. 11. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Îsâ el-Kalyûbî, el-Vâfî bi'ṭ-

ṭaleb fî şerḥi'l-Mühez̠z̠eb (a.g.e., X, 4; Sübkî, VIII, 23-24). İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin de Nüket ʿale'l-Mühez̠z̠eb ismiyle bir

çalışma yaptığı Nevevî'nin Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt'ında belirtilmekte ve ondan faydalandığı ifade edilmektedir.

b) Diğer Çalışmalar. 1. Ebû Ali Hasan b. İbrâhim el-Fârikī, Fevâʾidü'l-Mühez̠z̠eb (TSMK, III. Ahmed, nr. 1084; Hidîviyye Ktp., nr. 1710). 2. Ebû Sa'd Şerefeddin İbn Ebû Asrûn, Fevâʾidü'l-Mühez̠z̠eb (İbn Hallikân, III, 53; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). 3. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Kalaî, el-Laḳaṭü'l-müstaġreb min şevâhidi'l-Mühez̠z̠eb (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). Takıyyüddin es-Sübkî'nin Kalaî'nin eserleri arasında saydığı Tecrîdü şevâhidi'l-Mühez̠z̠eb (Nevevî, el-Mecmûʿ, X, 4) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi kayıtlarında (AY, nr. 2370) ona nisbet edilen el-Lafẓü'l-müstaʿẕeb min şevâhidi'l-Mühez̠z̠eb'in de aynı eser olması muhtemeldir. Yine Takıyyüddin es-Sübkî'nin Kitâbü'l-Müstaġreb fi'l-Mühez̠z̠eb (a.g.e., a.y.) ve Tâceddin es-Sübkî'nin Müstaġrebü elfâẓi'l-Mühez̠z̠eb ve esmâʾü ricâlih adıyla andığı kitap, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı olup (nr. 21854B, 21942B) eserdeki müşkil lafızlarla isimleri açıklayan el-Lafẓü'l-müstaġreb min elfâẓi Kitâbi'l-Mühez̠z̠eb adlı yazma ile aynı eser olmalıdır. 4. Ebü'l-Mecd İmâdüddin İbn Bâtîş, el-Muġnî fi'l-inbâʾ ʿan ġarîbi'l-Mühez̠z̠eb ve'l-esmâʾ (nşr. Mustafa Abdülhâfız Sâlim, I-III, Mekke 1991). 5. Ya'kūb b. Abdurrahman b. Ebû Sa'd İbn Ebû Asrûn, Mesâʾil ʿale'l-Mühez̠z̠eb (Sübkî, VIII, 359; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). 6. İbnü'n-Nakīb el-Mısrî, et-Tevşîḥu'l-müẕehheb fî taṣḥîḥi'l-Mühez̠z̠eb (TSMK, III. Ahmed, nr. 1132; Hidîviyye Ktp., nr. 9695). 7. Celâleddin es-Süyûtî, el-Kâfî fî zevâʾidi'l-Mühez̠z̠eb ʿale'l-Vâfî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913). 8. Risâle fî żabṭi elfâẓi'l-Mühez̠z̠eb (Burdur İl Halk Ktp., nr. 1999-02, vr. 56b-88a). 9. İmâdüddin Abdurrahman b. Ebü'l-Hasan b. Yahyâ ed-Demenhûrî, et-Tenḳīt. Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb ve et-Tenbîh'ine yönelik itirazları içeren bir kitaptır (Nevevî, el-Mecmûʿ, X, 5; Sübkî, VIII, 189). 10. İbn Ma'n, et-Teʿayyüb ʿale'l-Mühez̠z̠eb (Nevevî, el-Mecmûʿ, X, 4). 11. Abdullah b. Yahyâ b. Ebü'l-Heysem es-Sa'bî el-Yemenî, Ġāyetü'l-müfîd ve nihâyetü'l-müstefîd fi'ḫtirâzâti'l-Mühez̠z̠eb (a.g.e., X, 4). Tâceddin es-Sübkî'nin bu zatın eserleri arasında saydığı İḫtirâzâtü'l-Mühez̠z̠eb ile aynı eser olmalıdır (Ṭabaḳāt, VII, 140-141).

Muhibbüddin et-Taberî eṭ-Ṭırâzü'l-müẕehheb fî telḫîṣi'l-Müheẕẕeb (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1109, 1913) ve Hüsrevşâhî Muḫtaṣarü'l-Müheẕẕeb (Sübkî, VIII, 161; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1913) adıyla eseri ihtisar etmiştir. Ebû Hâmid İmâdüddin İbn Yûnus el-Erbîlî, el-Muḥîṭ fi'l-cemʿ beyne'l-Müheẕẕeb ve'l-Vasîṭ'te el-Müheẕẕeb ile Gazzâlî'nin el-Vasîṭ'ini birleştirmiş (Sübkî, VIII, 109-110), İbnü'z-Zeccâciyye diye tanınan Mekkî b. Muhammed ed-Dımaşkī el-Müheẕẕeb'i manzum hale getirmiştir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 609). Ebû Hâmid Muînüddin Muhammed b. İbrâhim el-Câcermî, el-Müheẕẕeb'in hadislerini ve müşkil lafızlarını şerheden bir kitap yazmış (İbn Hallikân, IV, 256; Sübkî, VIII, 44), Ebû Bekir el-Hâzimî İmlâʾü ṭuruḳı eḥâdîs̱i'l-Müheẕẕeb ve esânidihâ (tamamlanamamıştır, Sübkî, VII, 13; Zehebî, XXI, 128-129), İbnü'l-Maîn el-Menfelûtî eṭ-Ṭırâzü'l-müẕehheb fi'l-kelâm ʿalâ eḥâdîs̱i'l-Müheẕẕeb ve İbnü'l-Mulakkın Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Müheẕẕeb'de eserin hadislerini incelemişlerdir. Ayrıca Bahâeddin İbn Şeddâd Esmâʾü'r-ricâl elleẕîne fi'l-Müheẕẕeb (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 255), Mübârek b. Muhammed b. Ali el-Mûsevî et-Tiflîsî Esmâʾü'r-ricâl elleẕîne fi'l-Müheẕẕeb (TSMK, III. Ahmed, nr. 2851) adlı eserleri yazmışlardır (el-Müheẕẕeb üzerine yapılan çalışmaların bir listesi ve bazılarının yazma nüshaları için ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, III, 1952-1957).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Müheẕẕeb fî fıḳhi'l-İmâm eş-Şâfiʿî, Kahire 1959, I-II; a.e. (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk-Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, I, 5-36; Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, el-Beyân fî meẕhebi'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Kāsım Muhammed en-Nûrî), Beyrut 1421/2000, neşredenin girişi, I, 105-110; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 14-16, 65-72, 77; X, 2-8; XIII, 4; a.mlf., Tehẕîb, II, 169, 172-175, 261-262; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 33, 217; II, 77; III, 53, 242, 445; IV, 256; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 127-129; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 215-256; V, 12, 15; VI, 98; VII, 13, 37-39, 140-141, 252, 336-338; VIII, 23-24, 44, 109-110, 130, 131, 161, 189, 337, 359; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1109, 1302, 1750, 1912-1913; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 207, 260; Serkîs,

Muʿcem, II, 1171-1172; Îżâḥu'l-meknûn, II, 609; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, II, 279; M. Hasan Heyto, el-İmâm eş-Şîrâzî: Ḥayâtühû ve ârâʾühü'l-uṣûliyye, Dımaşk 1980, s. 163-167; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 97, 103; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 204, 217; a.mlf., Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1952-1957.

Bilal Aybakan

MÜHEZZEBÜDDİN ed-DAHVÂR

(bk. DAHVÂR).

MÜHİMME DEFTERİ

Dîvân-ı Hümâyun'da tutulan zabıt sûretlerinin toplandığı defterlere verilen ad.

Osmanlılar'ın, Dîvân-ı Hümâyun'da kararlaştırılan hususlar üzerine padişahın onayı alındıktan sonra düzenledikleri fermanların sûretlerinin kaydedildiği defterlerdir. Söz konusu adlandırmanın bu defterler için kullanılıp genelleşmesi XVII. yüzyılın sonlarından itibaren olmuştur. Daha önce divan kayıtlarının yer aldığı defterlere "mîrî ahkâm defterleri" veya "ahkâm-ı mîrî" denmekteydi.

Divan devlet işleriyle ilgili meseleleri re'sen görüşmesi, yani hükümet fonksiyonunu icra etmesinden başka yüksek mahkeme olarak da vazife gördüğünden ilk devir mühimmelerinde her iki mahiyetteki hükümlere de rastlanır. Bu hükümler Avrupa ortalarından İran'a, Kırım'dan Kuzey Afrika'ya ve Arabistan'a kadar uzanan sınırlar içindeki Osmanlı Devleti'nin merkez ve taşra teşkilâtının idarî yapısı ve çalışma şekilleri, devlet-tebaa ve devlet-esnaf münasebetleri, imar, iskân ve iktisat siyasetleri, iç siyaset, isyanlar ve bastırılma

şekilleri, askerî tarih, strateji, dış siyaset ve yabancı devletlerle olan münasebetlerle ilgilidir. Zamanla idarî ve adlî konular ayrı defter serilerinde toplanmış, şikâyetler sonucu alınan kararlara dair hükümler için 1059'dan (1649) itibaren "şikâyet defterleri" tutulmaya başlanmış (XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren bunlar da vilâyetlere göre ayrılarak "ahkâm-ı şikâyet" adıyla anılmıştır), devlet işleriyle ilgili olanlar ise mühimmelerde kalmıştır. Yanlışlıkla mühimmeye yazılan hüküm olduğunda da bu husus belirtilerek hüküm iptal edilmiştir (meselâ bk. BA, MD, nr. CLIII, s. 233/29). İlk devir mühimmeleri kanunnâme, adâletnâme, çeşitli konularda beylerbeyi, sancak beyi, kadı gibi idarecilere ve sefere tayin edilen serdara gönderilen hükümlerden başka nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyun sûretlerini de ihtiva ederdi. Fakat 1699'dan başlayarak nâme-i hümâyun sûretleri için "nâme-i hümâyun defterleri" adı verilen ayrı defterler tutulmuştur. Mühimme defterleri, haftanın belli günlerinde toplanan divanda tutulanlar

yanında yine sadrazamın başkanlığında olmak üzere serdâr-ı ekrem olarak seferde bulunduğu sırada toplanan divanlarda alınan kararlara dayanılarak hazırlanmış hükümlerle (ordu mühimmesi) sadrazamın İstanbul dışında bulunduğu zamanlarda vekili vazifesini gören sadâret kaymakamının başkanlığındaki divanda alınan kararlara dayanan hükümleri ihtiva eden defterler (rikâb mühimmesi) olmak üzere ikiye ayrılır.

Mühimme defterleri koleksiyonu Başbakanlık Arşivi'nde bulunmakla beraber günümüze ulaşabilen en eski tarihli iki mühimme defteri Topkapı Sarayı'ndadır (TSMA, 951/1544 tarihli; TSMK, 959/1552 tarihli). Başbakanlık Arşivi'ndeki 961'den (1554) başlayan defterler tek bir seri içinde toplanmış değildir. 961-1323 (1554-1905) yılları arasındaki 266 ciltlik (20. defter bulunmadığı gibi esas seri 263 ciltlik olup üç defter sonradan ilâve edilmiştir) mühimme tasnifinden başka aslında mühimmeler arasında yer alması gerekirken sonradan bulunduğu için ayrı bir tasnif haline getirilen on yedi defterden ibaret Mühimme Zeyli (980-1159/1572-1746 yılları arasında), altmış sekiz Mühimme-i Askerî (1196/1782'den itibaren), on Mühimme-i Mektûm (1203/1789'dan itibaren) ve on beş Mühimme-i Mısır (1119/1707'den itibaren) mevcuttur. Koleksiyon içinde olmakla beraber 266 ciltlik serinin tamamı da gerçek anlamda mühimme değildir. Arada buyuruldu ve tahvil hükmü defterleri de vardır. Ayrıca iki mühimme defteri Kâmil Kepeci tasnifine girmiştir.

Bazı istisnalar dışında mühimme defterleri, kaleme alındıkları sadrazam ve reîsülküttâbın devrini belirten bir başlıkla başlar. O defterin ihtiva ettiği hükümlerin tarihleri içinde bu makamlarda değişiklik olmuşsa tekrar yeni bir başlık atılmıştır. Reîsülküttâblığın Hariciye Nâzırlığı'na dönüşmesinden sonra reîsülküttâb yerine Hariciye nâzırının ismi konulmaya başlanmıştır. Mühimme defterlerindeki hükümler, divanda alınan kararların padişah tarafından tasdikinden sonra ferman haline getirilmiş halleri olduğu için ferman rükünlerini ihtiva eden belge sûretleridir. Ancak fermanların asıllarında bulunan bazı rükünler ya davet ve tuğra rükünleri gibi tamamen ihmal edilmiş veya elkāb gibi kısaltılarak yazılmıştır. Tarihin yeri ve şekli ise XVII. yüzyıl ortalarına kadar başlık şeklinde Arapça olarak haftanın günü, ayın adı ve yılı olarak kaydedilmiştir. Bu tarihlerin bazılarında haftanın günü ile ayın tarihinin uymadığı görülür. XVII. yüzyıl ortalarına doğru ise önce başlık tarihle birlikte bazı hükümlerin altına da tarih

atılmaya başlanmış, daha sonra başlık tarih tamamen terkedilerek her hükmün altına ve ayın onar günlük devreleriyle (evâil, evâsıt, evâhir)

ay ve yıl yazılmıştır. Nâdir olmakla beraber tam tarih atılmış bazı hükümlere de rastlanır. Tahrir mahallinde ferman asıllarıyla mühimme defterlerindeki sûretler arasında fark vardır. Asıllarında sol altta yer alan rükün mühimmelerde hükmün üst tarafında ve tarihin altında bulunur. Defterlerin tam bir kronolojik sıra takip etmesi gerekirken zaman zaman bunun bozulduğu görülmektedir; bu husus, aynı defter içinde önceki tarihin sonraki bir sayfada yer alması yanında aynı tarihleri ihtiva eden hükümlerin farklı defterlerde bulunması veya bir sonraki mühimmede öncekine göre daha eski tarihli hükümlerin yer alması şeklinde de olur. Bu ise defterlerin cüz cüz yazılıp sonradan ciltlenmesi ve ciltlenme sırasında cüzlerin karıştırılmasından kaynaklanmıştır.

Hüküm sûretlerinin defter şekline getirilişi önceleri divana bağlı olarak çalışan kâtipler tarafından yapılırdı. Divana bağlı büroların gelişmesinden sonra defterleri Beylikçi Kalemi düzenlemiş, hükümleri yazanlara da "mühimme-nüvis" adı verilmiştir. Gizliliği olan hükümler beylikçi tarafından kaleme alınır, güvenilir bir kâtibe temize çektirilirdi. Birden fazla yere gönderilecek fermanlar ise bir kâtip tarafından birkaç kâtibe birden dikte edilirdi. 1211'de (1796) bu usulde değişiklik yapılmış ve Mühimme Odası kurularak mühimme hükümlerinin yazılması burada yapılmıştır.

Mühimme defterlerinde hükümlerin üst ve yanlarında yer alan notlar sayesinde fermanların hazırlanış ve yazılışları hakkında bilgi edinilmektedir. Hükümlerin müsveddeleri konularına göre nişancı ("Nişancı haşa hazretlerinin müsveddelerine göre yazılmıştır"; BA, MD, nr. LXII, s. 185), reîsülküttâb ("Kendi müsveddesi iledir ve hükmünü dahi kendisi yazmıştır; bâ-hatt-ı reîs efendi"; BA, MD, nr. LXII, s. 235/19) veya kıdemli bir divan kâtibi ("bâ-müsvedde-i Dal Efendi", BA, MD, nr. LXI, s. 14; "bâ müsvedde-i Ferruh Bey"; BA, MD, nr. LXI, s. 61) tarafından kaleme alınırdı. Kâtiplerden birinin müsveddeyi yazması halinde mutlaka reîsülküttâbın ("bâ-tashîh-i hazret-i efendi"; BA, MD, nr. LXI, s. 4, 128) veya nişancının ("bâ-tashîh-i nişancı paşa"; BA, MD, nr. LXII, s. 49) kontrolünden geçerek düzeltilirdi. Bazan bir şehzade veya yetkili bir idareci tarafından hazırlanmış müsveddeye göre de ferman yazıldığı olurdu (BA,

MD, nr. III, s. 21/20). Bir kısım hükümlerin üstünde müsveddenin kimin tarafından yazıldığı belirtildiği gibi az olmakla beraber ilgili hükmün bulunduğu sayfaya bu müsveddenin eklendiği de görülmektedir (BA, MD, nr. LXII, s. 21-22 arası belge 18 ve s. 217, 218 nişancının müsveddeleri bulunan belgelerdir). Hüküm müsveddelerinin kontrolünden sonra temizinin yazıldığına sağ üst köşede işaret edilmiştir. Bazan bu konuda tafsilât verilerek kimin tarafından nasıl bir kâğıda yazıldığı da kaydedilmiştir ("Bundan aşağa beyaz kâğıda yazılıp Rüstem Paşa hazretleri nişanladılar" veya, "Bundan aşağa nişancı bey nişaniyledir"; TSMA, 951 tarihli Mühimme, nr. 12321, vr. 69a, 88b; "Nişanlıya yazıldı"; BA, MD, nr. XXVI, s. 43; "Yazıldı nişanlıya"; BA, MD, nr. V, s. 662/25 veya sadece "nişanlı kâğıda"; BA, MD, nr. V, s. 568/1569). Kâğıdın nişanlı olduğuna işaret edilmesi, tuğrasının fermanın yazılmasından sonra çekilmeyip önceden tuğra çekilmiş boş kâğıdın kullanıldığını göstermektedir. Fermanların önemlerine göre bazılarında padişahın hatt-ı hümâyunu bulunur. Bu hususa da yine hükmün üzerinde "bâ-hatt-ı hümâyun" yazılarak işaret edilmiştir. Hükmün, muhatabı olan şahsa gönderilmek üzere kime teslim edildiği de hükümlerin üst notlarında sıkça görülür. Hüküm fermanın yazılmasına sebep olan arzı getiren şahsa ("Arzı getiren Mahmud'a verildi"; BA, MD, nr. III, s. 404) veya gönderilecek şahsın kethüdâsına ("Sığla beyinin kethüdâsına verildi"; BA, MD, nr. VI, s. 32) teslim edilebildiği gibi divan çavuşlarından biriyle de gönderilebiliyordu. Nâdir olmakla beraber bir hükmün ilk teslim edilen çavuştan alınıp muhtemelen aynı istikamete başka bir hükmü götürecek olan diğer bir çavuşa verildiği de olurdu. Bu gönderme şerhlerinin altında hükmün götürecek olan şahsa teslim tarihi de bulunurdu. Çıkan fermanın tek bir yere değil birden fazla yere gönderilmesi durumunda hüküm tam olarak yazıldıktan sonra diğeri / diğerlerinin nereye / nerelere gönderilmiş olduğu her birinin üzerine "bir sûreti ..." başlığı atılarak teker teker belirtilmiştir. Her birinin sağ üst tarafında "yazıldı" klişesi, sol üst tarafında tarih bulunmakta ve kiminle gönderildiği belirtilmektedir.

Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mevcut mühimme serisindeki defterlerin

müsveddelerin temize çekilmiş şekilleri olduğu -en tipik örneği on dört numaralı defter olan bazı defterlerin gerek şekil gerekse bazı kayıtlarından-

anlaşılmaktadır. Diğerlerinde pek rastlanmayan bir özellik, hükmün sol üst tarafındaki kâtip rumuzlarının alta geçmesi ve hükümlerin nakledildiğini gösteren “nukilet” ibaresidir. Bu defterlerde bazı kelime ve cümleler çizilmiş, yerine yenileri yazılmıştır. Bunlardan meselâ 70-75. defterler cilt şekilleri itibariyle de diğerlerinden ayrılır. Tek yapraklar tepeden birleştirilerek bloknot şeklinde ciltlenmiştir.

Bazı mühimme defterlerinde hükümlerin yanında görülen kâtip rumuzlarının kimlere ait olduğu, 61 ve 62 numaralı mühimme defterlerinin başındaki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu kayıtlar haftanın hangi günlerinde hangi kâtiplerin nöbetçi olduğunu göstermek üzere yazılmıştır. Böylece hem mühimmelerdeki rumuzlar çözülmekte hem divan kâtiplerinin isimleri öğrenilmekte hem de kâtiplerin nöbetleşe vazife gördükleri ortaya çıkmaktadır. İlk devir mühimmelerinde seyrek görülen, fakat daha sonrakilerde çokça rastlanan bir husus da hükümlerin yanına neye dair olduğunun yazılmasıdır. Bu husus, pratikte aranan hükmün kolayca bulunmasını sağlayacak bir uygulama olması bakımından önemlidir. Hükümler üzerindeki kayıtlar, gizliliği olan fermanların sûretlerinin yazığı zaman değil sonradan mühimme defterlerine geçirildiğini göstermektedir (meselâ eski sadrazamlardan Mustafa Paşa’nın borçlarıyla ilgili hükümler böyledir; BA, MD, nr. CLIII, s. 94; BA, MD, nr. CLIX, s. 132-135). XVIII. yüzyıldan sonra mühimmelerdeki hükümlerin sayısı azalmıştır. İlk defterlerin bazıları bir yıllık hüküm sûretlerini ihtiva ederken 263. mühimmede 1286-1323 (1869-1905) yılları arasındaki otuz yedi yıllık devre tek defterde toplanmıştır. Mühimme defterleri, Osmanlı Devleti’nin en yüksek idarî ve adlî organı olan divanda tutulduğundan özellikle XVI-XVIII. asırlar için daima birinci derecede kaynak olarak kullanılmış ve bu defterlere dayanan birçok araştırma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. III, s. 21/20, 404; nr. V, s. 662/25, 568/1569; nr. VI, s. 32; nr. XXVI, s. 43; nr. LXI, s. 4, 14, 61, 128; nr. LXII, s. 21-22, 49, 185, 235/19; nr. CLIII, s. 94, 233/29; nr. CLIX, s. 132-135; Topkapı Sarayı Arşivi H.

951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002; Hükümnâme Mecmuası, TSMK, Koğuşlar, nr. 888; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993; 5 Numaralı Mühimme Defteri (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 1994; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, I-II; 7 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1997-99, I-IV; 12 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1996, I-III; Mühimme Defteri 90 (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993; Mühimme Defteri 44 (nşr. Mehmet Ali Ünal), İzmir 1995; 82 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2000; 83 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2001; 85 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2002; 51 Numaralı Mühimme Defteri: Sultanın Emir Defteri (nşr. Hikmet Ülker), İstanbul 2003; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 40-41, 79-82; G. Elezović, Iz Carigradskih Turskih Arhiva: Mühimme Defteri, Beograd 1951; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine (1552-1615): A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri, Oxford 1960, s. XV-XVII, 3-31; Mübahat S. Kütükoğlu, “Mühimme Defterlerindeki Muâmele Kayıdları Üzerine”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 95-112, 315-331 (belgeler); Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), Ankara 1992, s. 82-95; B. Lewis, “The Ottoman Archives as a Source for the History of the Arab Lands”, JRAS, sy. 142 (1951), s. 139-155; Tevfik Temelkuran, “Dîvân-ı Humâyûn Mühimme Kalemi”, TED, sy. 6 (1975), s. 129-175; W. S. Peachy, “Register of Copies or Collection of Drafts? The Case of Four Mühimme Defters from the Archives of the Prime Ministry in Istanbul”, TSAB, X/2 (1986), s. 79-85; G. David, “The Mühimme Defteri. As a Source for Ottoman-Habsburg Rivalry in the Sixteenth Century”, Ar.Ott., XX (2002), s. 167-209; Feridun M. Emecen, “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mîrî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Muhimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 107-139; Suraiya Faroqhi, “Mühimme Defterleri”, EI^2 (İng.), VII, 470-472.

Mübahat S. Kütükoğlu

MÜHMEL

(المهمل)

Noktasız harflerle yazılan ve âtıl diye de anılan şiir ve kaside anlamında edebiyat terimi

(bk. HAZİF).

MÜHMEL

(المهمل)

Ayırt edici kimliği belirtilmeyen râvi anlamında hadis terimi.

İhmâl masdarından türeyen mühmel kelimesi sözlükte "ihmal edilmiş, terkedilmiş" anlamına gelir. Terim olarak ismi, künyesi, lakabı ya da nisbesi başka râvi veya râvilerin ismi, künyesi, lakabı yahut nisbesine benzediği halde kimliği açık bir şekilde belirtilmeyen râviyi ifade eder. Mühmel tabiri ayrıca "senedinde mühmel bir râvi bulunan hadis, birçok isim ve sıfatı bulunduğu ve bunlardan biriyle meşhur olduğu halde meşhur olmayan bir ismiyle zikredilen kimse, yazılışları birbirine benzeyen ve aralarında sadece nokta farkı bulunan harflerden noktasız olan harf" gibi mânalara da gelir. Hadis kitaplarının hemen hepsinde mühmel râvilerle karşılaşmak mümkündür. Bunun başlıca sebebi hadisin rivayet edildiği dönemlerde bu isimlerin ilim çevrelerinde bilinmesidir.

Hadislerde geçen mühmel râviler birkaç yolla bilinir. 1. Râviyi zikreden kimseye veya râviye ve hocasına bakılarak. Meselâ bazı âlimlerin tesbitine göre hadis hâfızları Süleyman b. Harb ve Ârim el-Basrî, "Hammâd" ismiyle Hammâd b. Zeyd'i kastederler. Ebû Seleme et-Tebûzekî, Affân b. Müslim, Haccâc b. Minhâl ve Hüdbe b. Hâlid ise "Hammâd" dedikleri zaman Hammâd b. Seleme anlaşılır. Bir râvi, mühmel adla zikredilen birkaç muhaddisin sadece birinden hadis rivayetiyle meşhur ise o mühmel ismin kime ait olduğu kolayca bilinir. Nitekim Ahmed b. Abde ed-Dabbî, Müsedded b. Müserhed ve Ebü'r-Rebî' ez-Zehrânî yalnız Hammâd b. Zeyd'den, Behz b. Esed ve Ebû Seleme et-Tebûzekî ise sadece Hammâd b. Seleme'den rivayette bulunur. Mühmel ismin sahibi bazan da kendisinden daha çok rivayette bulunan kimseden hareketle tesbit edilir. Meselâ Velîd b. Müslim, hem Süfyân es-Sevrî hem Süfyân b. Uyeyne'den rivayet etmekle beraber Süfyân b. Uyeyne'den rivayetleri çok fazladır. Velîd, "Bana Süfyân rivayet etti" dediği zaman büyük ihtimalle bunun Süfyân b. Uyeyne olduğu anlaşılır. Esasen bu gibi durumlarda kendisinden daha çok rivayette bulunulan hoca yalın ismiyle, diğeri kimliği belirtilerek zikredilir (İbn

Hacer, s. 227-228). Mühmel isim ilim yolculuğu yapmakla bilinen biri değilse onun hocasının hemşehrisi veya meşhur talebesi olabileceği düşünülerek belirlenebilir.

2. Zikredildiği yere ve mensup olduğu tabakaya bakılarak. Senedin sahâbe tabakasında sadece "Abdullah" dendiği zaman Abdullah b. Mes'ûd kastedilir. Seleme b. Süleyman'a göre Abdullah isminden Mekke'de Abdullah b. Zübeyr, Medine'de Abdullah b. Ömer, Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd, Basra'da Abdullah b. Abbas, Horasan'da Abdullah b. Mübârek anlaşılır. Ebû Ya'lâ el-Halîlî'ye göre Basralılar Abdullah deyince Abdullah b. Amr b. Âs'ı, Mekkeliler Abdullah b. Abbas'ı, Kûfeliler Abdullah b. Mes'ûd'u, Medineliler Abdullah b. Ömer'i kastederler. Nadr b. Şümeyl'e göre ise Abdullah adıyla Şamlılar Abdullah b. Amr b. Âs'ı, Medineliler Abdullah b. Ömer'i ifade ederler. Bazı Mısırlılar'ın Abdullah dediklerinde Abdullah b. Amr b. Âs'ı kastettikleri bilinmektedir (Süyûtî, II, 326-327).

3. Mühmel ismin geçtiği rivayetler arasında karşılaştırma yapılarak. Rivayetlerden birinde mühmel olarak zikredilen bir râvinin kimliği başka rivayetlerde açıkça belirtilmiş olabilir. Meselâ Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde geçen bir rivayette (I, 338) Şu'be b. Haccâc'ın hocası diye geçen Ebû Hamza'nın Ebû Hamza el-Kassâb olduğu aynı hadisin Müslim'deki rivayetinden ("Birr", 96) anlaşılmaktadır. Mühmel isim bu yollardan biriyle tayin edilemezse karînelere ve zann-ı gālibe göre karar verilir. Hadisin senedinde geçen mühmel râvi sayısı iki veya daha fazla olabilir. Bu râvilerden biri zayıf olup rivayetin hangisinden geldiği bilinemediği zaman hadis zayıf kabul edilir. Mühmel râvilerin hepsi de güvenilir olduğunda hadisin sıhhatine zarar gelmez.

İlk dönemlerden itibaren muhaddisler naklettikleri hadislerde geçen mühmel isimlerin kimliğini belirlemeye önem vermişlerdir. Bu husus daha çok hadis usulü kitaplarında, yazılış ve okunuşları aynı olmakla beraber farklı şahısları gösteren isimlerin konu edildiği "müttefik ve müfterik" bahsinde ele alınmaktadır. Ancak mühmelle ilgili müstakil eserler de telif edilmiştir. Ebû Ali el-Gassânî, Taḳyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil adlı kitabında Ṣaḥîḥayn'de geçen mühmel isimlerin kimliklerini belirlemeye çalışmıştır. Hatîb el-Bağdâdî'nin de el-Mükmel fî beyâni'l-mühmel adlı bir eseri bulunmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1812). İbn Hacer el-Askalânî,

Fetḥu'l-bârî'de mühmel konusuna temas ettiği gibi bu eserin mukaddimesi olan Hedyü's-sârî'nin bir bölümünde (s. 222-245) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de geçen mühmel isimleri tesbit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 338; Müslim, "Birr", 96; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 290; XIX, 150; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 212-215; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 222-245; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 323-327; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi'l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 104-106; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 71, 205, 223, 224; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 470; II, 1812; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45; Sezgin, GAS, I, 141; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru musṭalaḥi'l-ḥadîs̱, İstanbul, ts. (Dersaâdet), s. 212-213; Muhammed b. Türkî et-Türkî, "Temyîzü'l-mühmel mine's-Süfyâneyn", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 33, Riyad 1422/2001, s. 131-263.

Abdullah Aydınlı

MÜHR-i HÜMÂYUN

(bk. MÜHÜR).

MÜHR-i NÜBÜVVET

(bk. NÜBÜVVET MÜHRÜ).

MÜHR-i SÜLEYMAN

(مهر سليمان)

Hz. Süleyman’a isnat edilen mûcizevî yüzük, bu yüzüğün üzerine hakkedilmiş altı köşeli yıldız.

Birinin tepesi diğerinin tabanına geçirilmiş iki eşkenar üçgenin meydana getirdiği bir sembol olup müslümanlar arasında “hâtem-i Süleyman”, yahudi ve hıristiyanlarca “Dâvûd yıldızı” diye anılır. Hermetik gelenekte makrokozmosu temsil eder. Kadim Hind’de yaratıcı Vişnu üçgeniyle yok edici Şiva üçgeninin iç içe geçmiş şekli olarak yorumlanır ve maddî âlemin yaratılışı ile yok oluşunu simgeler. Üçgenlerden birinin hayatın olumlu yönlerini, diğerinin olumsuzlukları temsil ettiğine inanılan bu sembol İslâm öncesi Doğu kültürlerinde madde ile mâna, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, Tanrı ve kaos, derun ve mâsivâ, kadın ve erkek gibi zıtlıkları temsil etmiştir.

Altı köşeli yıldız motifinin Ortadoğu coğrafyasında Tunç devrinden itibaren sıkça kullanıldığı arkeolojik kalıntılardan anlaşılmaktadır. Helen, Roma, İbrânî, Asur, Sumer, Bizans gibi eski medeniyetlerden günümüze ulaşan eşya ve eserler üzerinde göze çarpan bu yıldız eski Türkler’in on iki hayvanlı Türk takviminde bir sembol olarak

yer almaktadır. Mitolojik zamanlardan itibaren bereket ve güç sembolü diye algılanmış olup putperest toplumlarda kutsal kabul edilmiş, tarih boyunca pek çok millet ve kültür tarafından kullanılmış, üretilmiş, bulundurulmuş ve taşınmıştır. Ona atfedilen anlam da bu sebeple her devirde değişmiştir. Altı yönünün insanın yüzünü, matematikte ilk mükemmel sayıyı, dünyanın altı günde yaratılmasını, bereket ve bolluğu sembolize ettiği, insanı şer güçlerden koruyan tılsım olduğu gibi fikirler de öne sürülmüştür.

Mühr-i Süleyman hıristiyan ve yahudiler arasında beş kollu olarak bilinir. Altı kollu olana Dâvûd yıldızı ya da “magen David” denilmektedir. Yahudi geleneğinde, altı köşeli yıldız motifinin milâttan önce VI. yüzyıldan kalma bir mühürde ve Kafernaum’da yer alan bir sinagogun (m.s. IV. yüzyıl)

duvar süslemesinde rastlanan erken kullanımlarının özel bir mâna taşımadığı ve dekoratif amacın ötesine geçmediği kabul edilir. Ortaçağ'da daha ziyade kilise süslemelerinde rastlanan bu motifin yahudi geleneğinde bilinçli biçimde kullanımı başlangıçta yahudi büyü öğretisini ifade eden pratik Kabala ile sınırlı kalmıştır. Nitekim Ortaçağ boyunca asıl yahudi sembolü olarak altı köşeli yıldızdan ziyade yedi kollu şamdan (menorah) motifi öne çıkmıştır. Yıldız motifinin Süleyman'ın mührü ile (hatam Şlomo) ilişkilendirilmesi de yine pratik Kabala'ya dayanır. Talmud'da yer alan bir pasaj, iyi ve kötü ruhları kontrol etmesi için Kral Süleyman'a verilen sihirli yüzük üzerinde Tanrı'nın en kutsal ismi kabul edilen dört harfli YHVH isminin (Tetragrammaton) işlenmiş olduğundan bahsedilir (Gittin 68a-b). Süleyman'ın mührüne izâfeten oluşturulan, büyü veya tılsım özelliğine sahip Ortaçağ yahudi yüzüklerinde ise Tanrı'nın ismi yerine altı köşeli (heksagram), bazan da beş köşeli (pentagram) yıldız işlemesi kullanılmıştır.

Ortaçağ'a ait yahudi büyü metinlerinde sözü edilen ve daha sonra yıldız motifiyle ilişkilendirilen bir başka sihirli güce sahip eşya Kral Dâvûd'un zırhıdır (magen David). Aynı şekilde Dâvûd'u düşmanlarından koruduğuna inanılan bu zırh Tanrı'nın yetmiş iki ismi veya Tanrı'nın gücünü ifade eden Şadday ismi ya da yedi mısralı 67. Mezmur'un yazılı olduğu şamdan biçiminde bir işlemeye sahipken bu işleme zamanla kutsal ruhun altı boyutunu ifade eden (İşaya, 11/2) altı köşeli yıldıza dönüştürülmüştür (XIII. yüzyıl). Dolayısıyla altı köşeli yıldız motifi için uzun bir müddet (XIII-XVII. yüzyıllar) hem magen David hem Süleyman'ın mührü tabirleri kullanılırken magen David tabiri yayılmış ve Süleyman mührü isimlendirmesi beş köşeli yıldıza hasredilmiştir.

Yahudi mistik geleneğinde koruyucu özelliğinden dolayı mezuza ve muskalarda içleri Tanrı'nın isimleri veya Tevrat pasajlarından alıntılarla işlenmiş olarak sıkça kullanılan altı köşeli yıldız motifi, Dâvûd'la bağlantısından hareketle Alman yahudileri arasında ve Sabataycı çevrelerde mesîhî sembol diye benimsenmiştir. İlk defa Prag yahudi cemaati tarafından bir nevi millî sembol olarak flama üzerine uygulanan (XIV. yüzyıl) ve sonraki dönemlerde diğer yahudi cemaatlerinin sancak ve flamalarına da işlenen bu motif, ayrıca Prag dışında İtalya ve Hollanda yahudilerine ait neşriyatta amblem işlevi görmüş, sinagog tezyininde ve mezar taşlarında

sıkça kullanılmıştır (XVII-XVIII. yüzyıllar). Aydınlanma döneminde ise hıristiyan haçına karşılık yahudilerin sembol arayışına cevap olmuş, XIX. yüzyıldan itibaren yahudi mistik geleneğinin, bazı yahudi cemaatlerinin ve sinagogların dar alanından çıkıp yahudi toplumunun tamamına mal edilmiştir. Önce Theodor Herzl'in siyonist hareketinin, daha sonra modern İsrail Devleti'nin bayrağının amblemi olarak seküler bir boyut kazanan bu motif, günümüzde şans getirici muska özelliğinin yanı sıra daha ziyade modern yahudi kimliğinin evrensel sembolü diye bilinmektedir.

Mühr-i Süleyman İslâm inancında, "Kıyametten önce yer altından elinde Süleyman'ın mührü ve Mûsâ'nın asâsı olduğu halde bir dâbbe çıkacak ve asâsıyla müslümanların yüzünü aydınlatacak, mührüyle kâfirlerin yüzünü mühürleyecektir" meâlindeki hadis dolayısıyla girmiş (Müsned, II, 259; İbn Mâce, "Fiten", 31), İsrâiliyat'tan beslenerek ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Bu rivayetlerde Hz. Süleyman'ın ateşe, suya, rüzgâra, kuşlara ve hayvanlara hükmetmesini sağlayan yüzük şeklinde tılsımlı bir mührün sahibi olduğu, cennette Hz. Âdem'e ait iken Cebrâil tarafından Hz. Süleyman'a getirilmiş olan bu yüzüğün üzerindeki altıgen motifte ism-i a'zamın remzedildiği, Hz. Süleyman'ın ism-i a'zama hürmeten bu yüzüğü yalnızca abdesthaneye giderken çıkarıp Âsaf adlı vezirine veya hanımı Âmine'ye teslim ettiği, mühür parmağında olmayınca hayvanlara hükmedemediği kaydedilmektedir. Bir gün abdesthaneye gittiğinde hilkat garibesi bir sahra cini (ifrit veya dev) Süleyman'ın kılığına girip hanımından mührü almış, Hz. Süleyman mührü istediğinde sahtekârlıkla suçlanmış ve kendi kılığına giren devin emriyle saraydan çıkarılmış, dev onun yerine sarayda hüküm sürmeye başlamıştır. Hz. Süleyman bir sahil kasabasında balıkçıların yüklerini taşıyarak hayatını sürdürmüş,

aradan kırk yıl geçtikten sonra dev bir daha başkalarının eline geçmesin diye mührü denize atmış, ardından kendisine karşı ayaklanan hayvanlar ve cinler tarafından parçalanarak öldürülmüştür. Aynı günlerde yanında çalıştığı balıkçı Hz. Süleyman'a hizmetine karşılık para yerine bir balık vermiş, Hz. Süleyman akşam balığı pişirmek için karnını yardığında kendi yüzüğünü görmüş ve onu parmağına takıp saraya gitmiş, orada eski hayatına kavuşarak peygamberlik dönemini tamamlamıştır. Halk arasındaki, "Mühür kimdeyse Süleyman odur" atasözü bu kıssaya dayanır.

Bir sembol olması bakımından mühr-i Süleyman, yahudi ve mason ustaların eserlerinde olduğu kadar İslâm tezyinî sanatlarının metal, ahşap, mimari, dokuma gibi pek çok dalında nakış amaçlı kullanılmıştır. Mühr-i Süleyman'a özellikle yapı süslemelerinin göbek motifi olarak sıkça rastlanır. Bulunduğu yere şeytanın giremediğine dair halk inancından dolayı taş, ağaç, cam, kâğıt gibi yüzeylerde merkezî motif olarak kullanılmıştır. Yine bu inançla cami, tekke gibi mekânların kubbe veya tavan nakışlarında, kapı kanatları yahut medhal sövelerinde mühr-i Süleyman desenleri bulunur. Anadolu Selçukluları, Artukoğulları ve İlhanlılar'ın eserlerinde bilhassa kubbelerin kilit taşlarında yer almıştır. Osmanlılar'da ise başta hamam kubbe delikleri olmak üzere mezar taşları, cami tezyinatları, anıtlar ve kemer kilit taşlarıyla çini, seramik gibi mimariyi ilgilendiren hususlarda şeytanı uzaklaştırmak amacıyla; mutfak eşyalarında, çeşmelerde, sebillerde, tas, tepsi ve tabaklarda zehirlenmeye karşı tılsım niyetine; serpuş, tolga başlıklarda güç sembolü; giyim eşyaları ve takılarda hırz ve vefk olarak yüzyıllarca kullanılmıştır. Barbaros Hayreddin Paşa'nın rüzgâra hükmedebilmek için sancağına mühr-i Süleyman motifi nakşettirmesi bu gelenekten kaynaklanır. Devlet fikri ve hükümet etme yetkisi ilk defa Hz. Süleyman'da kemale erdiği için ona bunu sağlayan mühür de aynı güç ve kudreti temsil eder. Bu sebeple mühr-i Süleyman her şeyden evvel devlet olmanın ve hükmetmenin sembolüdür.

Mühr-i Süleyman eski edebiyatta da kullanılan bir motiftir. Divan şairleri sevgilinin dudağını gerek yuvarlak ve derli toplu biçimi gerekse bütün âşıkları, hatta insanları ve cinleri büyüleyip kendisine râmetmesi veya bütün güzellerin onun ağzına bakması gibi özellikleri dolayısıyla mühr-i Süleyman'a benzetirler (Güzellik içre hatm eder ol la'l hâtemi/Ger nakş olursa mühr-i Süleymân'a leblerin - Şeyhî). Dudak-mühür benzetmesinde dudağın çevresindeki ayva tüyleri mührün üzerindeki yazıları karşılar ve sevgili bir Süleymân-ı zaman olarak algılanır (La'lin üzre hattına benler perîşân olmasın / Yüz bulıcak mûrlar mühr-i Süleymân'ı öper - Hayâlî). Sevgilinin rakipler arasında kalması ifritlerin yüzüğü çalmasıyla yorumlanır. Sevgilinin gaflet halinden istifade eden rakipler de mühr-i Süleyman'ı çalan ifritlere benzetilir (Mest olup uyurken öpmüş la'l-i cânânı rakīb / Ehremenler hâtemi almış Süleyman bîhaber - Bâkî). Bir beyitte de mühr-i Süleyman'ın güç ve kudret tılsımı oluşuna işaret edilmektedir (Kazâ ol husrevin mahkûmu kılmış rub'-ı meskûnu / Nigîninde murabba' vefk

edip mühr-i Süleymân'ı - Sünbülzâde Vehbî). Halk şairleri de zaman zaman mühr-i Süleyman'ı bir iktidar sembolü olarak kullanmışlardır (Lebinden nûş ettim beni söyledir / Ne çâre sevdiğim kader böyledir / Ak göğsün üzeri uzun yayladır / Mühr-i Süleymân'a dahi yol vermez - Ruhsatî).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 259; İbn Mâce, "Fiten", 31; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1941), İstanbul 1984, s. 120-121; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanı'nı Tedkik, İstanbul 1964, s. 131; Mehmed Çavuşoğlu, Necatî Bey Divânı'nın Tahlîli, İstanbul 1971, s. 30-31; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 20-21; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir, Ankara 1979, s. 122-123, 129-132; J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition, New York 1979, s. 140-141; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1984, VI, 194; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1986, s. 96; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 27-28, 190-191; Ahmed Talât Onay, Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar ve İzahı (nşr. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 381; E. Frankel - B. P. Teutsch, The Encyclopedia of Jewish Symbols, Northvale 1992, s. 161; Nusret Çam, "Türk ve İslâm Sanatlarında Altı Kollu Yıldız (Mühr-i Süleyman)", Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya 1993, s. 207-230; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1995, s. 299; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), İstanbul 1996, s. 279-280; A. Schimmel, Sayıların Esrarı (trc. Mehmet Temelli), İstanbul 1997, s. 126-130; Hasan Özönder, Ansiklopedik Hat, Tezhip Sanatları Deyim ve Terimleri Sözlüğü, Konya 2003, s. 140; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 476-477; J. Mc. G. Duwkins, "The Seal of Solomon", JRAS (1944), s. 145-150; Abdullah Aydemir, "Hz. Süleyman", DÜİFD, sy. 1 (1983), s. 196-201; Zeki Kuşoğlu, "Türk Sanatında Mühr-i Süleyman", İlgi, sy. 61, İstanbul 1990, s. 32; Sadi Bayram, "Türk Kültüründe Mühr-i Süleyman'ın Yeri", Kültür ve Sanat, sy. 37, Ankara 1998, s. 47-51; Pakalın, II, 607; G. Scholem, "Magen David", EJd., XI, 687-688, 695-696; "Süleyman Hz.", TDEA, VIII, 61-64.

İskender Pala

MÜHRE

(مهره)

Ham kâğıtları düz hale getirip parlaklık vermek için kullanılan alet.

Aslı Farsça olan mühre kelimesi Arapça'ya mührak olarak geçmiştir. Eskiden kâğıt imalâthanelerinde üretilen kâğıtların yüzeyi kalem ve fırçanın rahatlıkla yürütülebileceği düzlükte değildi. Kâğıtlar pürüzlerini gidermek, onları parlatmak ve kullanılır hale getirmek amacıyla mührelenirdi. Kitap sanatlarında kullanılacak kâğıtların âharlandıktan sonra bu tabakanın çatlayıp arasına is mürekkebi dolmaması için bir hafta zarfında mührelenmesi gerekirdi. Mührenin en yaygın şekli, her iki tarafında elle tutulabilecek kalınlıkta birer kolu ve çakmak taşı denilen parlak ve sert taşın boydan boya içine yerleştirileceği oyuğu olan düzgün bir ağaçtır. Taşın boyu 10-12, eni 4-5, kalınlığı 1-1,5 cm.dir.

Mührelenecek kâğıtlar ıhlamur ağacından yapılmış, sathı pürüzsüz ve ebadı kâğıt tabakalarından daha geniş bir tahta üzerine konulur. Yağlı insan cildine veya kuru sabuna sürülen kalın bir bez parçası kâğıdın üstünde dolaştırılıp kayganlık sağlandıktan sonra ve mühre iki ucundan tutularak kâğıdın üzerine kuvvetle bastırılmak suretiyle ileri-geri hareketler yapılır, bu esnada kâğıt serbest bırakılıp elle tutulmaz. Eğer kâğıdın iki yüzüne de yazılacaksa iki taraf ayrı ayrı mührelenir.

Basım dışında elle gerçekleştirilen bütün yazı işleri için kullanılan kâğıtlar âharlanmış olsun veya olmasın mutlaka önceden mührelenmeye tâbi tutulur. Osmanlı devrinde İstanbul'da Beyazıt-Vezneciler arasında yer alan müzehhip ve mücellitler çarşısının bodrum katlarında âharcılardan başka hususiyle bulundurulan mührezen esnafı kâğıt terbiyesinin bu son merhalesini tamamlamakla geçimlerini sağlardı. Mührenin kâğıt üstünde daha süratli yürütülmesi için mühre tahtasının (pesterk) hafif içbükey biçimde hazırlandığı da bilinmektedir.

Daha küçük ve az sayıdaki mühreleme işlerinde deve kuşu yumurtası

iriliğinde bir cam mühre kullanılabilir; bu da iki ucundan kavranıp kâğıdın üstünde bastırılarak yürütülür. Deniz kulağı denilen deniz böceğinin, üstü benekli sert ve parlak kabuğundan da aynı maksatla faydalanılabilir. Bu küçük mühre çeşidi “minkaf, mıskale (mazgala), halezon, senc” isimleriyle de bilinir.

Ezilmiş varak altının kâğıt, deri vb. bir zemine sürüldükten sonra mat sarı rengi yerine altın görünüşü alması için kullanılan alete “zermühre” adı verilir; bunun bir adı da mıskaledir. Akîk, süleymânî taşı, yeşim, yemen taşı gibi pürüzsüz halde tesviye edilebilen ve iri badem biçimine getirilmiş bir taşa 10-15 cm. uzunluğunda, elin kavrayabileceği kalınlıkta ahşap veya maden bir sap takılır. Zermühre parlatıcı taşının biçiminden dolayı “bâdemî” veya “yassı” olarak adlandırılır. Şemse cilt gibi düz satıhlı olmayan yerlerde ve dar sahalarda kullanmak için geliştirilen ucu ince ve eğri zermührelere “kartal burnu, sivri mühre, tırnak mühresi” denilir. Zermührenin parlatma ameliyesinden önce yüz veya başa sürülerek cilt yağıyla kaygan hale getirilmesi şarttır.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 75-76, 89; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 604, 605, 606; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli (nşr. Uğur Derman), Ankara 1974, II, 201-203; M. Uğur Derman, “Kâğıda Dâir”, İslâm Düşüncesi, sy. 5, İstanbul 1968, s. 342-344; a.mlf., “Mühre, Mührelemek”, TA, XXV, 24.

M. Uğur Derman

MÜHTEDİ

(bk. İHTİDÂ).

MÜHTEDÎ-BİLLÂH

(المهتدي بالله)

Ebû Abdillâh (Ebû İshâk) el-Mühtedî-Billâh Muhammed b. Hârûn el-Vâsik-Billâh el-Abbâsî (ö. 256/870)

Abbâsî halifesi (869-870).

218 veya 219’da (833 veya 834) Sâmerrâ yakınlarındaki Kātûl’de doğdu. Halife Vâsiḳ-Billâh’ın oğludur. Vâsiḳ-Billâh’ın ölümünün ardından (24 Zilhicce 232 / 11 Ağustos 847) devlet adamları ve kumandanlar yeni halifeyi seçmek için toplandılar. Abbâsî tarihinde bu amaçla yapılan ilk toplantının sonunda Vâsiḳ’ın oğlu Muhammed’in halife ilân edilmesi kararlaştırıldı. Ancak nüfuzlu Türk kumandanları Muhammed’in yaşının küçüklüğünü ileri sürerek itiraz ettiler. Bunun üzerine onun yerine amcası Ca‘fer b. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh, Mütevekkil-Alellah lakabıyla hilâfet makamına getirildi. Mütevekkil-Alellah, Müntasır-Billâh, Müstain-Billâh ve Mu‘tez-Billâh dönemlerinde Muhammed siyasî hayattan uzak durdu. Mu‘tez-Billâh’ın halifelikten hal‘edilmesiyle kumandanlar Muhammed’e biat etmeye karar verdiler. Başlangıçta buna razı olmayan Muhammed, Mu‘tezz’in hilâfetten kendi isteğiyle çekildiğini açıklaması üzerine 27 veya 29 Receb 255’te (11 veya 13 Temmuz 869) Mühtedî-Billâh lakabıyla halife ilân edildi. Ancak Muhammed’in halife olması Bağdat’ta askerlerle halk tarafından tepkiyle karşılandı. Onun adına biat almak için görevlendirilen Süleyman b. Abdullah b. Tâhir saldırılara mâruz kaldı. Cuma günü hutbe yine Mu‘tez adına okundu. Bu sırada Bağdat’ta bulunan Ebû Ahmed b. Mütevvekkil’i halife yapmak amacıyla yoğun bir faaliyet başlatıldı. Ancak Ebû Ahmed kendisine yapılan teklifi kabul etmeyince Mühtedî’ye biat edildi (7 Şâban 255 / 21 Temmuz 869).

Mühtedî hilâfet makamına geçince bir yandan Türk kumandanları, bir yandan da âsilerle uğraşmak zorunda kaldı. Taberistan’da isyan eden Ali evlâdından Hasan b. Zeyd 255’te (869) bozguna uğratıldı. Bu dönemde Rey Valisi Mûsâ b. Boğa Ali evlâdı ile mücadeleyle görevlendirildi. Aynı yıl

Müsâvir b. Abdülhamîd eş-Şârî el-Hâricî kalabalık bir taraftar kitlesiyle isyan edip Musul'a girdi. Vali Abdullah b. Süleyman mukavemet edemeyip kaçmak zorunda kaldı. Hasan b. Eyyûb el-Adevî kumandasında gönderilen Abbâsî ordusu âsiler karşısında tutunamadı. Müsâvir başşehir Sâmerrâ'yı tehdit eder hale geldi. Mûsâ b. Boğa ve Bayık Bey de bir sonuç alamadı. Yine aynı yıl Ali evlâdından olduğunu iddia eden Sâhibü'z-Zenc Ali b. Muhammed ez-Zencî, Doğu Afrika sahillerinden getirilerek Batîha civarına yerleştirilen Zencîler'in (Zenc) desteğini sağlayıp Abbâsî yönetimine karşı isyan etti. Basra'yı yakıp yıktı ve birçok kişiyi esir aldı. Mühtedî, devleti içine düştüğü bu kötü durumdan ve kendini Türk kumandanlarının tahakkümünden kurtarmak için harekete geçti. Ancak hilâfet makamına gelmesinde önemli rol oynayan Sâlih b. Vasîf et-Türkî ve Bayık Bey'in nüfuzunu kırmakta zorlandı. Bunun üzerine o sırada İran'da bulunan Mûsâ b. Boğa'ya mektup yazarak kendisini Sâmerrâ'ya davet etti. Mûsâ şehre girer girmez halifenin sarayına gidip Dîvân-ı Mezâlim'e başkanlık etmekte olan Mühtedî'yi Yârcûh et-Türkî'nin evine götürdü. Böylece onu Sâlih b. Vasîf'in nüfuzundan kurtardı. Mühtedî'nin Mûsâ b. Boğa ile kendisi aleyhine iş birliği yaptığını hisseden Sâlih bir süre Sâmerrâ'da saklandı, daha sonra yakalanarak öldürüldü (Safer 256 / Ocak 870).

Halife bu olayın ardından Mûsâ ve Bayık Bey'i de bertaraf etmek için çareler aramaya başladı ve onları karışıklıklara son vermek üzere Musul'da görevlendirdi. Mühtedî-Billâh, görünürde Türk askerleriyle iyi geçinmeye çalışırken bir yandan da Mısır'ın yerli halkından teşkil edilen ücretli askerleri (Megāribe) devletin önemli mevkilerine getirmek istiyordu.

Türk askerleri, 2 Receb 256'da (5 Haziran 870) maaşlarının ödenmemesini bahane ederek Sâmerrâ'da karışıklık çıkardılar. Halife askerlere maaşlarının Mûsâ'ya ve kardeşi Ebû Nasr'a verildiğini söyleyip onları bu Türk kumandanları aleyhine kışkırttı. Amacı onları birbirine düşürmek suretiyle bertaraf etmekti. Bu sebeple mektup yazarak Mûsâ'yı Sâmerrâ'ya davet ediyor, Bayık Bey'den de Mûsâ'yı öldürmesini istiyordu. Durumu farkeden Mûsâ ile Bayık Bey Mühtedî'yi hilâfetten uzaklaştırmaya karar verdiler. Sâmerrâ'ya gelen Bayık Bey halifenin sarayına giderek kendisiyle görüşmek istediğinde halife tarafından hapsedildi. Bunun üzerine Bayık Bey'in hâcibi Ahmed b. Hakkan Sarayı muhasara altına aldı. Mühtedî, Mûsâ ve Bayık Bey'in kendisini hal'etmek istediklerini anlayınca âsilerden

bir grubu huzura kabul etti ve onlara kendisini Halife Mu‘tez ve Müstaîn’e benzetmemelerini, kendisine zarar verilecek olursa çoğunun öldürüleceğini söyledi. Bu sırada Bayık Bey öldürüldü. Halifeyi destekleyenlerle Bayık Bey’e bağlı birlikler arasında meydana gelen çarpışmalarda çok sayıda insan hayatını kaybetti. Mühtedî’nin yanında yer alan Türk askerlerinin Bayık Bey’e bağlı birliklerin saflarına katılması üzerine kaçmaktan başka çaresi kalmayan halife yakalanıp Cevsak Sarayı’nda gözetim altına alındı. Bütün ısrarlara rağmen hilâfetten ayrılmaya razı olmadı; Mûsâ b. Boğa ile diğer kumandanlara mektup yazarak kendilerine haksızlık etmeyeceğini bildirdi. Ancak bu sözlerine itibar edilmeyip başta Kayıglıg Bey olmak üzere kumandanların kararıyla 15 Receb 256’da (18 Haziran 870) hilâfetten hal‘edildi; ardından işkenceyle öldürüldü ve Sâmerrâ’da Müntasır-Billâh için yaptırılan Kubbetü’s-Suleybiyye’ye defnedildi.

Yaklaşık bir yıl hilâfet makamında kalan Mühtedî-Billâh, Ömer b. Abdülazîz’i kendisine örnek almış, sade bir hayat tarzıyla kudret ve nüfuzu telif etmeye çalışmış, Türk kumandanlarının nüfuzunu kırmak, halifeliğe siyasî ve dinî itibar kazandırmak için gayret göstermiş, ancak başarılı olamamıştır. Mühtedî’nin dinî politikası Hanefîliği desteklemekten yana idi. Şiîliğe bakışı hakkında ise kesin bir şey söylemek oldukça zordur. Ali evlâdına düşmanca tavır takındığını iddia ederek onu eleştiren Şiîler olduğu gibi ondan övgüyle söz eden müellifler de vardır. Muahhar tarihçilerden bazıları Mühtedî’nin Mu‘tezilî olduğunu kaydeder (Melchert, III/3 [1996], s. 334-338).

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 483, 484, 504-506; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IX, 154, 157, 279, 326, 391-469, 473; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 182-197; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, III, 347-351; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâ˒ fî târîẖi’l-ẖulefâ˒ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Kahire 1984, s. 133-136; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 195-235; İbnü’t-Tıktakā, el-Faẖrî, s. 246-249; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXII, 320-327; Hudarî, Muḥâḍarât: ˓Abbâsiyye, s. 289-294; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 105-125,

128; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 172, 174-175; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydîleri: 250-316/864-929 (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83-84; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 332; Halîl Şâkir Hüseyin, “Cühûdü’l-ḫalîfeti’l-ʿAbbâsî el-Mühtedî fi’t-teṣaddî li-sayṭarati’t-Türk 255-256h.”, Mecelletü âdâbi’l-Müstanṣıriyye, XV, Bağdad 1407/1987, s. 485-508; Ch. Melchert, “Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908”, Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 334-338; K. V. Zetterstéen, “Mühtedî”, İA, VIII, 793-794; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Muhtadī”, EI² (İng.), VII, 476-477.

Abdülkerim Özaydın

MÜHÜR

(مهر)

Farsça olan mühür (mühr) kelimesi kıymetli veya yarı kıymetli taşlar gibi sert malzeme üzerine, basıldığında düzgün çıkması için ters olarak kazınmış imza yerine geçen yazı, arma, simge veya damgalarla bunların baskısı için kullanılır; Arapça'sı hâtem ve tâbi' (tâbe') olup Allah'ın inkârcıların kalplerini, kulaklarını ve ağızlarını mühürlemesi Kur'an'da bu kelimelerle ifade edilmiş (el-Bakara 2/7; et-Tevbe 9/93; Yâsîn 36/65; el-Câsiye 45/23; Muhammed 47/16), ayrıca cennetteki mühürlü (mahtûm) şaraplardan söz edilmiştir (el-Mutaffifîn 83/25). Eskiden içinde içki saklanan kapların ağzı kapatıldıktan sonra iple veya sırımla bağlanır ve atılan düğümün üzeri çömlekçi çamuruyla kaplanarak mühürlenirdi. Lebîd b. Rebîa'nın bir şiirinde de ağzındaki mührü kırılmış bir şarap küpünden bahsedilir (Hatîb et-Tebrîzî, s. 192). Hitit ve Mısır geleneğinde açılması istenmeyen kapı, mektup, sandık vb. şeyler de aynı şekilde mühürlenirdi. Arkeoloji terminolojisinde bu tür çamur mühür baskılarına Latince adıyla bulla denilmiştir. Daha sonraları bunların yerini bugün de işlevini sürdüren kurşun mühürler (posta mührü) almıştır. İslâm tarihinde bilinen en eski kurşun mühürler Emevîler dönemine kadar uzanmaktadır (bk. KOZAK). Özellikle saraylarda güvenlik için bulla türü mühürler önem taşıyordu. Türkler mühre tamga diyorlardı (bk. DAMGA). Hakanın sofrası, yemek ve içki kapları başkalarının eline geçmemesi için mühürlenir ve bu tür eş-yaya tamgalık denirdi (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 424, 527). Günümüzde de yasa zoruyla muhafaza altına alma, kapatma ve iptal etmelerde ısıtılınca eriyen sert mühür mumu üzerine resmî mühür basılmaktadır.

Mühür (hâtem), genelde yazıların altına basılıp sözü bitirdiği ve son sözün söylendiği belgeleri geçerli hale getirerek bahis konusu olayı sonuçlandırdığı için hatm fiil kökü "bir şeyi sona erdirmek" anlamında da kullanılmış ve özellikle Hz. Peygamber'e "hâtemü'l-enbiyâ" (hâtemü'n-nebiyyîn) denilmiştir. Kur'an'da geçen hâtemü'n-nebiyyîn ifadesi (el-Ahzâb 33/40), Hz. Muhammed'in hem nübüvveti nihayete erdiren son peygamber hem de bütün peygamberleri tasdik eden (onların nübüvvetini

mühürleyen) ilâhî bir damga olduğu şeklinde açıklanmaktadır (Elmalılı, VI, 3906).

Tarihi Kalkolitik döneme kadar uzanan mührün başlıca iki türünün bulunduğu görülmektedir. Eski Mezopotamya ve Mısır'da kullanılan altın, gümüş ve akik gibi yarı kıymetli taşlar, fildişi ve pişmiş topraktan yapılan mühürler silindir yahut üstü çeşitli şekillerde hazırlanmış damga mühür tarzında idi. Mısır'da ve Anadolu'da genellikle baskı alanı düz damga mühürler, Mezopotamya ve etkisi altında kalan İran'da ise loğ taşı gibi yuvarlandıkça yumuşak kil üzerine kesintisiz baskı bırakan silindir mühürler kullanılıyordu. Hammurabi kanunlarından, adlarına "burgullu" denilen mühür kazıcıların başlıca zanaatkâr sınıflarından biri olduğu (Tosun - Yalvaç, s. 210) ve Herodot'tan Bâbil'de herkesin bir mührünün bulunduğu (Tarih, s. 69) öğrenilmektedir. İran'da silindir mühürlerden başka yüzük mühürlerin de kullanıldığı Eski Ahid'de yer alan Ester'in hikâyesinden anlaşılmaktadır (Ester, 8/2, 8, 10). Yüzük kaşına oturtularak parmakta taşınanlar hariç mühürler ya bir kese içinde muhafaza edilir veya deliğinden geçirilen bir sicim, kaytan yahut zincirle elbisenin düğme iliklerinden birine bağlanırdı

(Tekvîn, 38/18, 25). Eski Ahid'de daha çok yüzük mühürlerden söz edilmektedir (Çıkış, 28/11, 21; 39/6, 14, 30). Buradaki bilgilerden mühürlerin genelde yetki verme ve onaylama amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mührü teslim etmek veya kişinin parmağına takmak yetki ya da vekâlet vermek, geri almak ise azletmek anlamına geliyordu. Firavun, Mısır'ın idaresini Hz. Yûsuf'a tevdi ettiğinde mühür-yüzüğünü parmağından çıkarıp Yûsuf'unkine takmıştı (Tekvîn, 41/42). Mısır'da bulunan mezar resimlerinde bu tür görevlendirmeleri gösteren bazı sahnelere rastlanmıştır (DB, V/1, s. 200). Eski Ahid'de ayrıca mühürlü, mühürsüz mektuplardan (I. Krallar, 21/8; Nehemya, 6/5, 9/38), mühürlü satış senetlerinden (Yeremya, 32/10-11, 14, 44) ve mühür kilinden (Eyub, 38/14) söz edilir. Mühür basılmış evrak veya mektup mührü olmayana göre çok daha büyük değer taşımış ve mektubu mühürleme yazılan kişiye saygı gösterme, aksi ise onu hafife alma sayılmıştır (Kalkaşendî, VI, 339). Kur'an'da Hz. Süleyman'ın mektubu için Sebe melikesinin kullandığı "değerli bir mektup" ifadesi (en-Neml 27/29) onun mühürlü olmasıyla yorumlanmıştır.

Kur’an’daki mühürlemeyle ilgili teşbihlerin ve günümüze Güney Arabistan’daki Himyerîler’den ulaşan örneklerin açıkça gösterdiği gibi Eski Mezopotamya ve Mısır’la yakın ilişkisi olan Araplar da mühür kullanıyordu. Süyûtî, Kureyş ve Hicaz halkından ilk mektup mühürleyen kişinin Hz. Peygamber olduğunu söyler (el-Vesâʾil fî Müsâmereti’l-evâʾil, s. 114). Resûl-i Ekrem Kisrâ, Kayser ve Necâşî gibi yabancı devlet başkanlarına mektup yazmak istediğinde kendisine onların mühürsüz mektupları okumadıkları hatırlatılmış, o da yuvarlak siyah akik taşlı gümüş bir mühür (yüzük) edinmiştir (Buhârî, “Libâs”, 52; Müslim, “Libâs”, 56, 58). Gerek kaynaklardaki bilgilere gerekse mektuplardaki baskılarına göre bu mühürde altta “Muhammed” adı, ortada “resûl” ve üstte lafza-i celâl bulunacak şekilde istif edilmiş “Muhammed resûlullah” ibaresi yer alıyordu (Buhârî, “Libâs”, 55, “Ḫumus”, 5; Tirmizî, eş-Şemâʾil, s. 46; Öz, rs. 12-13). Resûlullah’ın vefatından sonra bu mührü Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman kullanmış, ancak Hz. Osman onu Medine’deki Eris Kuyusu’na düşürerek kaybetmiş ve yerine aynı ibareyi taşıyan bir yenisini yaptırmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn, Hz. Peygamber’in mührünü kullanmakla beraber kendileri de şahsî mühür yaptırmıştı. Mes‘ûdî, bunlardan Hz. Ebû Bekir’in mühründe “ni‘me’l-kādiru Allah”, Hz. Ömer’inkinde “kefâ bi’l-mevti vâizen”, Hz. Osman’ınkinde “âmentü billâhi’l-azîm” (âmentü billâhi muhlisan) ve Hz. Ali’ninkinde “el-mülkü lillâhi” ibarelerinin yazılı olduğunu bildirmektedir (bk. bibl.). Yine Mes‘ûdî’nin eserinde Ömer b. Abdülazîz’in mühründe “li-külli amelin sevâb” veya “Ömer yü’minü billâhi muhlisan” ibaresinin bulunduğu kayıtlıdır. Bazı mühürlerde iki turna arasına yerleştirilmiş hamdele, aslan ve kılıç kuşanmış insan gibi değişik motif ve figürler de yer alıyordu (İbn Ebû Şeybe, V, 190 vd.).

Sahâbeden Muaykıb b. Ebû Fâtıma ve Hanzale b. Rebî‘, Resûl-i Ekrem’in mühürdarı idiler ve onun mührü bazan Muaykıb’ın (Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 52-53; İbn Abdürabbih, V, 8), bazan da Hanzale b. Rebî‘in (İbn Abdürabbih, IV, 244) yanında bulunuyordu. Hz. Peygamber, sadece yabancı devlet adamlarına yazdığı mektupları değil kendi âmillerine ve seriyye kumandanlarına gönderdiği mektupları ve yine iktâ yoluyla birine bir şey tahsis ettiğinde hazırlattığı belgeleri de mühürletirdi (Abdülhay el-Kettânî, I, 204, 254). Bu gelenek daha sonra Emevîler, Abbâsîler ve diğer İslâm devletlerinde de devam etmiştir. Rivayete göre ilk defa Dîvânü’l-hâtem

Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında kurulmuştur. Bu divanda Resûl-i Ekrem'in yaptığı gibi her mektubun bir sûreti saklanır, aslı mühürlenir ve mahalline gönderilirdi. Bu işlem sadece merkezî idareye mahsus değildi ve valiler de aynı yolu takip ediyorlardı. Abdülvâhid el-Merrâküşî, Ebû Ya'kūb döneminde Merakeş'te beytülmâlde gördüğü mühürlü haritalardan söz eder (el-Muʿcib, s. 144).

Türk devletlerinde resmî hüküm ve yazılara kırmızı mürekkepli mühür vurulur ve buna "al tamga" denilirdi. Bugün de

resmî koruma, kapatma ve iptallerde kullanılan mühür mumu kırmızıdır. Mühür, halk masallarındaki "yüzük vermek / göndermek" ve "sihirli yüzük" motifleriyle, "Mühür kimdeyse Süleyman odur" sözünün de gösterdiği gibi hâkimiyet sembolüdür. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah öldüğünde karısı Terken Hatun onun yüzüğünü Kürboğa'ya vererek başşehir İsfahan'a göndermiş, kale muhafızı da emîrin sultan tarafından görevlendirildiğini zannederek kaleyi kendisine teslim etmişti (Özaydın, s. 191). Yûsuf Has Hâcib Kutadgu Bilig'de, hükümdarın Ay Toldı ve Ögdülmiş'i vezir tayin ettiğinde onlara vezirlik unvan ve mührüyle diğer vezirlik alâmetlerini (tuğ, davul, silâh) verdiğini kaydeder (beyit nr. 1036, 1766); ayrıca mühürdarın doğru tabiatlılar arasından seçilmesi gerektiğini belirtir (beyit 4046).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫtm", "ṭbʿa" md.leri; Müsned, III, 101, 187, 290; Buhârî, "Libâs", 46, 50, 51, 52, 54, 55, "Ḫumus", 5; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 52-53; Müslim, "Libâs", 54, 55, 56, 57, 58; Ebû Dâvûd, "Ḫâtem", 1; Tirmizî, "Libâs", 17, 56; a.mlf., eş-Şemâʾilü'l-Muḥammediyye (nşr. İzzet Ubeyd ed-Deâs), Beyrut 1406/1985, s. 46; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 190 vd.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1983, IV, 244; V, 8; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 286, 289, 293, 297, 320; Herodotos, Tarih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 69; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut

1406/1986, s. 126, 127; Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 424, 527; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1974, beyit nr. 45, 1036, 1766, 4031, 4046, 4048, 4065; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu’l-ḳaṣâʾidi’l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Havfî), Beyrut 1405/1985, s. 192, 193; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib, Kahire 1332/1914, s. 144; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), II, 139-140; VI, 339; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 193; Süyûtî, el-Vesâʾil fî müsâmereti’l-evâʾil (nşr. Ebû Hâcer M. Zağlûl), Beyrut 1406/1986, s. 114; J. Thomas, “Anneau”, DB, I/1, s. 632 vd.; C. Logier, “Pharaon de Joseph”, a.e., V/1, s. 200; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3906; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953, rs. 12-13; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1989, s. 210; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar, Ankara 1997, s. 46, 47, 48, 49; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 204, 244, 249, 253, 254, 255, 256, 257; III, 70; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 164, 191, 196, 201; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 97, 158, 169, 173-174; J. Allan, “Khātam, Khātim”, EI² (İng.), IV, 1102-1105; O. Tufnell, “Seals and Scarabs”, IDB, IV, 254 vd.; E. Porada, “Cylinder Seals”, EIr., VI, 479 vd.

Necati Fahri Taş - Nebi Bozkurt

Osmanlılar’da.

Farsça mühür kelimesinden Arapça kalıplara uydurularak memhûr (mühürlü) ve temhîr (mühürlemek) gibi kelimeler türetilmiştir. Gerek devlet hizmetinde bulunan gerekse devletle iş yapan şahısların “tatbik mühürü” adı verilen mühür örnekleri sunulan belgenin doğruluğunu tahkik etmek üzere ilgili dairede saklanırdı. Bunun için özel defterler tutulduğu gibi bazan da o mevkiin harcamalarıyla ilgili deftere mühür örneğinin yapıştırıldığı olurdu. Yine belge sahtekârlıklarının önlenmesi maksadıyla mühürcülerin hakkettikleri mühürleri bastıkları defterleri vardı.

Devlet memuru veya halktan olsun genellikle herkesin şahsî / zatî bir mührü vardı. Dilekçe gibi resmî belgelerde yazının sonuna ismin yanına veya daha ziyade arka sayfada ismin tam arkasına gelecek şekilde mühür basıldığı gibi

mektuplarda da mühür kullanılırdı. Yuvarlak, köşeli, beyzî, armut şeklinde veya etrafı tırtıklı biçimde hazırlanan şahsî mühürlerde sahibinin ismi bazan baba adıyla birlikte, bazan da tek başına yer alırdı. Bu kadar basit olmayanlarda ise ismin önünde “abdühû” yahut “el-fakīr” tabirleri veya isimle birlikte bir mısra yahut bir beyit bulunurdu. Padişahların “mühr-i hümâyun” denilen tuğralı mühürlerinden başka şahsî mühürleri de vardı, bunlarda tuğra bulunmazdı (Yavuz Sultan Selim ve III. Murad’ın mühürleri: TSMK, Mühürler Koleksiyonu, nr. 47/1,2). Bu mühürlerin bazısında isim yerine II. Abdülhamid’inkinde olduğu gibi markalar bulunurdu (bu mühür üç yüzlü olup iki yüzünde Arap harfleriyle değişik tarzda “ayın” ve “ha”, üçüncü yüzünde Latin harfleriyle “A H” harfleri vardı: TSMK, Mühür Koleksiyonu, nr. 47/57). Gerek hânedan üyeleri gerekse halktan ihtiyaç duyan kadınlar da şahsî mühür kazdırırlardı. Bazan Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın mühürlerinden birinde rastlanan “hay hak” gibi bir ibare de (TSMA, nr. E 8383/12) yeterli görülebiliyordu. Hânedan mensubu kadınların içinde II. Bayezid’in kızı Ayşe Sultan’ın mührü örneğinde olduğu gibi tuğra şeklinde mühür kazıtanlar da vardır (Baybura, s. 83). Ayrıca İstanbul’daki yabancı devlet elçileri Osmanlı geleneğine uyarak Arap harfleriyle değişik şekil ve tertiplerde mühür kazdırmışlardır (meselâ bk. BA, A.DVN.DVE dosyalarındaki belgeler).

En önemli mühür padişah mührüydü. Her padişah için cülûsunun ardından tuğrasını taşıyan en az dört mühür kazdırılırdı. Padişahın kendisinde duran mühründen başka sadrazam, has odabaşı ve harem hazinedarında da (hazinedar kalfa) birer mührü vardı (D’Ohsson, VII, 120). Bir kimseye mühr-i hümâyunun verilmesi sadrazamlığa tayin, geri alınması azil mânası taşırdı. Has odabaşındaki mühür sadrazamın İstanbul dışında iken azli, kaçıp saklanması veya ölümü gibi sebeplerle mührün hemen alınamaması durumunda yeni sadrazama verilmek üzere saklanırdı. Devlet hazinesi ve defterhâne açıldıktan sonra mutlaka sadrazamdaki mühürle mühürlenirdi. Çok defa altın, bazan da kıymetli taşlardan yapılan küçük boyuttaki mühr-i hümâyunlar beyzî, köşeli, yuvarlak şekillerde olurdu. Sadrazamlar da serdâr-ı ekrem sıfatıyla sefere çıktıklarında kendi mühürlerini sadâret kaymakamına vermek suretiyle onu vekil bıraktıklarını gösterirlerdi.

Vezirler ve beylerbeyiler gibi devlet erkânının şahsî mühürlerinden başka resmî yazışmalarda kullandıkları yuvarlak veya beyzî büyük ebatta

mühürleri vardı. Bunlarda çok defa şahsın ismiyle birlikte bir mısra veya beyit bulunur, makam adı yer almazdı. Genellikle buyuruldularla tezkiresiz timar beratlarında bu mühürler kullanılmıştır. Bu tip mühürlerin yer aldığı belgelerde pençe bulunduğundan pençenin seresinde çok defa makam adı zikredilirdi. Pençe bulunmayanlarda ise makamın adı belgenin içinde geçerdi. Yabancı devlet elçilikleri ve azınlık temsilcileri de devletle olan yazışmalarında Osmanlıca makam mühürleri kullanmışlardır.

Tanzimat'tan önce makam adı sadece yeniçeri ağası, defterdar, topçubaşı ve

muhasebeci gibi vazifelilerin resmî mühürlerinde görülür. Yeniçeri ağalarının makam mühürleri beyzîdir ve yazı genellikle mühür dört kısma bölünerek yazılmıştır. Yeniçerilere ocağa kayıt için verilen memhûrlar ve kalelerdeki askerlerle ilgili yazılarda kullanılan bu mühürlerin belgeye ilk zamanlarda tamamı, daha sonraları sadece ad ve makamın kazılı olduğu alt yarısı basılmıştır. Defterdar ve cizye muhasebecilerinin cizye kâğıtlarına basılmış olan mühürlerinde de sahibinin adıyla birlikte makam adı konulmuştur. Makam adı bulunan mühürlerin yaygın biçimde kullanılması Tanzimat'tan sonradır. Hem şahıs hem makam adına mühründe yer veren ilk sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa'dır. Meclisi Vükelâ, Meclisi Tanzîmat, Meclisi Ahkâm-ı Adliyye gibi meclislere ait mühürlerden başka kazalar, köyler ve muhtarlıklara varıncaya kadar resmî daireler bu devirde makam mühürleri kullanmaya başlamıştır.

Bunların yanında bir de vakıf mühürleri vardır. Bunlar genellikle vakıf kütüphanelerinin kitaplarına basılmıştır. Padişah vakıf mühürlerinin bir kısmı tuğralı, bir kısmı tuğrasızdır. Mühür tuğralı olsun veya olmasın bunlarda vakıf sahibinin adı ve baba adı kazınmıştır. Vakıf mühürleri genellikle aynı klişeyi taşır. Vakıf sahibinin mesleğiyle birlikte adı, baba adı yanında birçoğunda vakfın ne maksatla, nereye ve hangi tarihte yapıldığı gibi kayıtlar yer alır. Gerek vakıflarda gerekse malî yönü olan müesseselerde kontrolü sağlamak ve suistimali önlemek amacıyla mühürler birden fazla parçaya bölünerek yapılmıştır. Her parça bir sorumluda durmakta ve o şahıslar bir araya gelmeden işlem yapılamamaktaydı.

Farklı bir mühür tipi de "sah" mührüdür. Kazasker beratlarının veya bir rûznâmçe kaydının doğruluğunu tasdik makamında kullanılan bu mühürler

1 cm. gibi küçük ebatta, bazısı tek, bazısı simetrik (müsennâ) olarak kazılmış “sah” lafzından ibarettir. Bir kısmında ise “ha” harfinin kavsi içinde isim yahut tarihe rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İ. E-Maliye, nr. 957; BA, İrade-Dahiliye, nr. 72017/2, Ramazan 1312/3, Şevval 1312/9 (İradelerin 1310’dan sonrasında numara tarihe göredir); BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 525/7; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 10140; BA, A.DVN, dosya nr. 5/47 ve 21/14’teki mahzarlar; BA, A.DVN, dosya nr. 21/14; BA, A.DVN.ARZ, dosya nr. 1/36, 39, 57, 80, 82-84; BA, A.DVN.DVE dosyalarındaki belgeler; BA, D.BŞM.KGB dosyaları; BA, YEE, nr. Ks. 31, evrak 1912, zarf 45, karton 82; TSMK Mühürler Kataloğu, nr. 47/2, 4, 23-28; 47, 53, 54, 176; TSMA, E.448/5, 3202/6, 4569, 5043, 8383/12; D.10762/22-24; D’Ohsson, Tableau général, VII, 120; J. von Hammer-Purgstall, “Abhandlung über die Siegel der Araber, Perser und Turken”, Sitzungsberichte Akademie der Wissenschaften, Wien 1849, s. 1-58; L. Fekete, Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterhazy: 1606-1645, Budapest 1932, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 49-50; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984; İbrahim Kemal Baybura, “Osmanlılarda Mühür”, Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık-2, İstanbul 1987, s. 69-84; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 83-97; Abdurrahman Şeref, “Topkapı Saray-ı Hümâyûnu”, TOEM, II/7 (1329), s. 401-402; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Devleti Zamanında Kullanılmış Mühürler Hakkında Bir Tetkik”, TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 495-544 (aynı makale için bk. a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 319; a.mlf., Topkapı Sarayı Mühürler Seksiyonu Rehberi, İstanbul 1959); Midhat Sertoğlu, “Kaybolan Bir Türk Sanatı Mühürcülük”, Resimli Tarih Mecmuası, VII/12, İstanbul 1956, s. 741-745; J. Allan, “Hatem”, İA, V/1, s. 360.

Mübahat S. Kütükoğlu

MÜKÂFAT

(مكافات)

İyi tutum ve davranışların karşılığı, sevap, ödül anlamında bir terim

(bk. CÂİZE; CEZA; CUÂLE; ECİR).

MÜKÂŞEFE

(bk. KEŞF).

MÜKÂTEBE

(bk. KİTÂBET).

MÜKÂTEBE

(المكاتبة)

Kölenin hürriyete kavuşmak için efendisiyle anlaşma yapması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yazmak” anlamındaki ketb (kitâbet) kökünden türeyen mükâtebe “yazışmak” anlamına gelir. Fıkıh terimi olarak köle veya câriyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eder. Tercih edilen görüşe göre daha çok yazılı bir metin halinde düzenlenmesi âdet haline geldiğinden bu sözleşmeye mükâtebe adı verilmiştir (Serahsî, VII, 206; VIII, 2; Osman Ali ez-Zeylaî, V, 149). “Kitâbet” diye de anılan bu akdin taraflarından köleye mükâteb, efendiye mükâtib denir. Kölenin mükâtebeyle kararlaştırılan bedeli başkalarından sağlayacağı yardım veya alacağı borçla ödemesi mümkün olmakla birlikte genellikle çalışıp kazanması gerektiğinden fakihler mükâtebe tarifinde bu unsura özel olarak yer vermişlerdir. Bazı tanımlarda kölenin hür olma (meselâ bk. İbn Rüşd, II, 432), bazılarında efendinin köleyi bu durumdan kurtarma (meselâ bk. Osman Ali ez-Zeylaî, V, 149) iradesine ağırlık verilse de bunlar mükâtebenin, yapıldığı andan itibaren köleye mal varlığı haklarına ilişkin tasarruflarda bulunma ve mülkiyet hakkına sahip olma imkânı veren, taahhüt ettiği bedeli ödediği anda kendisini hürriyetine kavuşturan bir sözleşme olduğu noktasında birleşir (Serahsî, VIII, 2; İbn Âbidîn, VI, 98).

İnsan hürriyetine ve saygınlığına büyük önem veren İslâm dini, Eskiçağ’lardan beri varlığını sürdüren kölelik kurumunu

kesin olarak ortadan kaldırma şeklinde sosyal gerçeklikle bağdaşmayacak bir düzenleme yapmak yerine bir yandan zaman içinde köleliği destekleyen toplumsal dinamiklerin zayıflatılmasını, öte yandan olabildiğince insanî esaslara uygun hale getirilmesini sağlayacak tedbirler alma yolunu tercih etmiştir. Câhiliye döneminde de bilinip uygulanan mükâtebenin (Bedreddin el-Aynî, XIII, 116) özendirilmesi bu tedbirlerden biridir. Nitekim, “Bedelini

ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah’ın size verdiği maldan onlara da verin” meâlindeki âyetle (en-Nûr 24/33), hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve câriyelerin mükâtebe taleplerinin kabul edilmesi ve kitâbet bedelini ödemelerine yardımcı olunması emredilince ilk aşamada kölelere iktisadî hayatta hür kimseler gibi hareket etme imkânı veren, ardından köleliği sona erdiren mükâtebe statüsü kısa sürede kurumsal bir karakter kazanmıştır.

Değişik vesilelerle köle âzadını teşvik eden Hz. Peygamber, bazı hadislerinde Allah’ın mükâteb köleye yardımda bulunan kişiler için büyük ödüller vaad ettiğini haber vererek bu yolun işletilmesini özel olarak istemiştir (Müsned, II, 251, 437; İbn Mâce, “ʿItḳ”, 3; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 20; Nesâî, “Nikâḥ”, 5). Ayrıca mükâtebe sözleşmesi yapan bazı kölelerin kitâbet bedelini tedarik etmeleriyle bizzat ilgilenmiş ve onlara maddî destek sağlamaya çalışmıştır. Nitekim bazı kaynaklarda İslâmî dönemde mükâtebe sözleşmesi yapan ilk köle olduğu kaydedilen Ebü’l-Müemmil’in kitâbet bedeli Hz. Peygamber’in talebi üzerine ashabın yardımlarıyla karşılanmış, ilk câriye olduğu belirtilen Berîre’nin her yıl 1 ukıyye (40 dirhem) olmak üzere toplam 9 ukıyye altın tutarındaki kitâbet bedeli Hz. Âişe tarafından ödenmiş, daha sonra Resûl-i Ekrem’in zevcesi olan Cüveyriye bint Hâris’in kitâbet bedelini de kendisi vermiştir (Buhârî, “Mükâteb”, 3, 4; Müslim, “ʿItḳ”, 6; Ebû Dâvûd, “ʿItâḳ”, 2). Bazı kaynaklara göre ise bu dönemde ilk mükâtebe sözleşmesi yapan köle Selmân-ı Fârisî olup o da bu sözleşmesini Hz. Peygamber’in talebi üzerine gerçekleştirmiştir. Kitâbet bedeli 300 hurma fidanının dikimiyle 40 ukıyye altın olan Selmân, Resûl-i Ekrem’in nezâretinde fidanları dikmiş ve Resûlullah’ın altın madeninden alınan zekât gelirinden kendisine verdiği para ile 40 ukıyye altın borcunu ödeyerek hürriyetine kavuşmuştur (Müsned, V, 443, 444; Bedreddin el-Aynî, XIII, 116).

Köleleri hürriyete kavuşturma konusunda Resûlullah’ın tavrını sürdüren sahâbîler, kitâbet akdine ilişkin bazı meseleleri tartışırken ileriki nesillere ışık tutacak ve her biri mezhep görüşü haline gelecek pek çok ictihad ortaya koymuşlardır. Kaynaklarda, Hz. Peygamber’in irtihalinden sonra ilk mükâtebe sözleşmesini Hz. Ömer’in kölesi Ebû Ümeyye’nin, onun ardından Enes b. Mâlik’in kölesi Sîrîn’in yapmış olduğu ve bu sözleşmenin gerçekleşmesinde Hz. Ömer’in müdahalesinin bulunduğu nakledilir.

Ashaptan Karaza b. Kâ‘b da kölesi Süfyân ile 70.000 dirhem karşılığında mükâtebe anlaşması yapmıştır. Tâbiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Muhammed b. Sîrîn, babası Sîrîn'in kitâbet bedelinin 40.000 dirhem olduğunu rivayet etmiştir (a.g.e., XIII, 117). İçlerinde azımsanmayacak sayıda köle kökenli fakihin bulunduğu tâbiîn devri fakihleri de kitâbet akdi konusunda çoğu sahâbeninkilere paralel ictihadlarda bulunmuşlardır.

Fıkıh literatüründe mükâtebe konusu, kölelik hukukunu ilgilendiren diğer kurum ve telakkilerle bütünlük arzedecek tarzda ele alınmış ve köleliği sona erdiren yollardan biri olarak ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Mükâtebe sözleşmesinin şer‘î hükmü, hukukî niteliği, unsur ve şartları, hükümleri vb. hususlarda aynı mezhep içinde bile birbirinden farklı görüşlere rastlanmasının başlıca sebepleri konuya ilişkin bazı nasların farklı şekilde yorumlanmaya açık olması, sahâbe ve tâbiîn devri fakihlerince farklı ictihadlar ortaya konması ve konunun dinî, ahlâkî, ekonomik, sosyal yönlerinin bulunmasıdır.

Fakihler, mükâtebe yoluyla köle âzat etmenin câiz olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bunun dinî bir yükümlülük olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tâbiîn devri müctehidlerinden İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Mesrûk b. Ecda‘ ve Amr b. Dînâr'a göre köle sahibinin, bedelini ödeyerek hür olmak isteyen kölesiyle mükâtebe yapması farzdır. Zâhirîler, müslüman kölenin bu yöndeki talebini kabul etme yanında ona bir miktar maddî yardımda bulunmanın da farz olduğunu söyler. Ahmed b. Hanbel'den de bu yönde bir görüş rivayet edilmiştir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise bir kimsenin güvenilir, geçimini sağlamaya gücü yeten kölesinin mükâtebe teklifini kabul etmesi menduptur. Ayrıca Hanefî ve Mâlikîler'e göre mükâtibin mükâtebe yapan kölesine kolaylık göstermesi, üstlendiği kitâbet bedelinden bir kısmını düşürmesi, kendisinin ve diğer müslümanların ona bir miktar maddî yardımda bulunması da menduptur. Hanbelî mezhebi fakihlerine göre mükâtibin aldığı kitâbet bedelinin dörtte birini mükâtebe geri vermesi, Şâfiîler'e göre mükâtibin mükâtebe malî yardımda bulunması farzdır.

Mükâtebe sözleşmesinin hükümleri genel olarak muâvaza akidlerinin tâbi olduğu prensipler çerçevesinde belirlenmekle beraber kölenin kolayca ve bir an önce hürriyetine kavuşabilmesi hedeflendiği için onun lehine

sayılacak bazı özel hükümlere de yer verildiği görülür. Bu sebeple Hanefî mezhebinde bu sözleşmeye “akdü’l-irfâk” adı verilmiştir. Mükâtebenin rüknü Hanefîler’e göre icap ve kabuldür; diğer fıkıh mezheplerine göre ise bunun yanında taraflar (efendi ve köle) ve bedel de akdin rükünlerindendir. Ayrıca akdin geçerliliği için birtakım şartların bulunması gerekir.

Fakihler, mükâtebe sözleşmesinin efendi ve kölenin karşılıklı iradelerini -mükâtebe veya bu anlamı ifade eden lafızlar kullanarak-birbirine uygun biçimde açıklamalarıyla (icap ve kabul) meydana geleceği hususunda görüş birliği içindedir. Genellikle mükâtebede icapta bulunan taraf efendi, bu icabı kabul eden taraf ise köledir. Efendi sözleşme teklifinde kölenin ödeyeceği bedelin cinsini, miktarını, ödeme tarihlerini ve borcunu tamamen ödediği zaman hür olacağını açıkça belirtir ve sözleşmenin özü ve amacıyla bağdaşmayan şartlar ileri sürmez. Tehdit ve zorlama altında yapılan mükâtebe sözleşmesi geçerli sayılmaz. Mükâtebenin dinî hükmünün farz olduğunu söyleyen fakihler, Hz. Ömer’in Sîrîn’in mükâtebe talebini kabul etmeyen Enes b. Mâlik’i halife sıfatıyla bu talebi kabule zorlaması örneğinde olduğu gibi, devlet başkanı veya nâibinin de bedelini ödeme gücüne sahip bir kölenin / câriyenin mükâtebe talebini kabul etmeyen kimseyi buna zorlayabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Mükâtebe sözleşmesi yapacak efendinin âkıl ve bâliğ olması gerekir. Hanefî ve Mâlikîler’e göre mümeyyiz küçüğün yaptığı kitâbet sözleşmesi de veli veya vasîsinin iznine bağlı olarak geçerli olur. Veli ve vasînin velâyet yahut vesâyeti altındaki çocuğun, vekilin de müvekkilinin kölesiyle mükâtebe yapması geçerlidir (Kâsânî, IV, 135). Ortakların müştereken mâlik bulunduğu köleyle müşterek bir mükâtebe

sözleşmesi yapmaları mümkündür; ortaklardan birinin diğer ortağın / ortakların iznini almadan yaptığı sözleşmenin geçerliliği ise tartışmalıdır. Yine bir kimsenin birden fazla kölesiyle müşterek bir mükâtebe sözleşmesi yapıp yapamayacağı ve kölelerin bir kısmının mükâtebe sözleşmesine konu edilip edilemeyeceği tartışılmış, bunların câiz olduğu, câiz olmadığı ve belirli şartlarla câiz olduğu yönünde görüşler ortaya konmuştur. Mükâtebe sözleşmesine taraf olacak kölenin temyiz kudretini haiz olması gerektiğinde görüş birliği bulunmasına karşılık mümeyyiz küçüğün böyle bir sözleşme yapıp yapamayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî ve

Mâlikîler, çalışıp kazanabilecek güce sahip ve bulûğ çağına yaklaşmış kölenin (mürâhik) sözleşme yapabileceği kanaatindedir (İbn Rüşd, II, 434). Ödenecek bedelin cinsi ve miktarı belirli mütekavvim bir mal olması gerekir; muayyen bir süre hizmet veya muayyen bir iş olması da mümkündür (uygulama örnekleri için bk. KÖLE). Hanefî ve Mâlikîler'e göre bedelin peşin, vadeli ve taksitli ödenmesi kararlaştırılabilir. Hanefîler, bedelin peşin olması halinde efendinin köleyi ödeme için sıkıştırmayıp müsamahalı davranmasının dinen tavsiye edilen bir davranış olduğunu belirtir. Mâlikîler ise peşin ödeme taahhüdünde bulunduğu halde ödeyemeyen mükâteb kölenin hâkime başvurarak bunu mâkul taksitlere bağlatabileceği kanaatindedir. Şâfiî ve Hanbelîler, bedelin vadeli olması ve bunun da en az iki takside ayrılmasının gerektiğini ileri sürmüştür.

Mükâtebe sözleşmesi yapan köle / câriye, efendisinin mülkiyetinden çıkmamakla birlikte sözleşmenin yapıldığı andan itibaren kendi adına çalışma, hukukî tasarruflarda bulunma, mallarının sahibi olma, çalışıp kazanç elde edebilmesi için yolculuğa çıkma hak ve yetkisini elde eder; efendisinin onun üzerindeki tasarruf yetkisi sona erer, artık onu rehin veremez, ücretini almak üzere işçi yapamaz, kendisine hizmet etmeye, işçi olarak çalışmaya zorlayamaz, câriye ise istifraş edemez, malına ve canına verdiği zararı tazmin eder. Mükâtebin kitâbet esnasında satın aldığı câriyesinden doğan çocuğu da kendisine tâbi olarak hür olur. Mükâteb alım satım, kiralama, rehin alıp verme vb. hukukî tasarruflarda bulunabilirse de bağış, vasiyet, vakıf gibi teberru mahiyetinde olan tasarruflar ve evlenme konusunda kısıtlılığı taahhüt ettiği bedeli tamamen ödeyinceye kadar devam eder.

Bu sözleşme ile efendinin kölesi üzerindeki tasarruf hak ve yetkisi sona ermekle birlikte rakabe mülkiyeti ilişkisi kitâbet bedelini tamamen tahsil edinceye kadar devam eder. Bu fakihlerin çoğunluğunun görüşüdür. Özellikle bazı sahâbe fakihleri ise mükâtebin taahhüt ettiği bedelin dörtte üç, üçte bir, üçte iki gibi bir kısmını ödemesi halinde mükâtib ve mükâteb arasında mülkiyet ilişkisinin sona erip borcun kalan kısmı için borçlu-alacaklı ilişkisinin başlayacağını ileri sürmüştür (Serahsî, VII, 205-206). Hatta İbn Abbas'a göre mükâtebe yapan köleye baştan itibaren bir mal veya hizmet mukabilinde âzat etme işleminin hükümleri uygulanır, yani hemen hürriyetini elde eder, taahhüt ettiği bedel şahsî bir borç olarak devam eder.

Fakihlerin çoğunluğuna göre efendi, mülkiyet hakkını sözleşmenin özü ve amacıyla bağdaşmayan bir tasarrufla sona erdiremez. Meselâ kitâbet bedelinden vazgeçerek veya âzat ederek mükâtebi hürriyetine kavuşturabilirse de satım, bağış, vasiyet gibi bir yolla onu mülkünden çıkaramaz.

Mâlikî ve Hanbelîler'e göre sahih bir mükâtebe sözleşmesi hem köle hem efendi bakımından bağlayıcı bir akid olup taraflardan hiçbiri mâkul bir sebep bulunmaksızın bunu tek taraflı iradesiyle bozamaz. Hanefî ve Şâfiîler bu sözleşmenin efendi bakımından bağlayıcı olduğu, köle bakımından ise bağlayıcı olmadığı kanaatindedir. Fakihlerin çoğunluğuna göre taraflar karşılıklı rıza ile kitâbet sözleşmesini hâkimin hükmüne ihtiyaç olmaksızın feshedebilirler.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre mükâtebin borcunu ödemekten acze düşmesi halinde efendinin talebi üzerine hâkim, Şâfiîler'e göre ise doğrudan doğruya efendi akdi feshedebilir (Şîrâzî, II, 15). Efendinin ölümüyle sözleşmenin bozulmayacağı hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte mükâtebin ölümü halinde bunun münfesih olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefîler, bu durumda sözleşmenin infisah etmeyeceği, Şâfiîler edeceği kanaatindedir; Mâlikîler ise kitâbet kapsamına giren çocuğu varsa münfesih olmayacağını yoksa olacağını ileri sürmüşlerdir (Bedreddin el-Aynî, XIII, 123).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 251, 437; V, 443, 444; Buhârî, "Mükâteb", 3, 4; Müslim, "ʿItḳ", 6; İbn Mâce, "ʿItḳ", 3; Ebû Dâvûd, "ʿItâḳ", 2; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-cihâd", 20; Nesâî, "Nikâḥ", 5; Şâfiî, el-Üm, VIII, 32-36, 90; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 230-260; Abdürrezzâk es-Sanʿânî, Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-Aʿzamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 369-431; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 321-326; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 219-224; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1331-32, VII, 2-7; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 11-15; Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 142-148, 205-206; VIII, 2-80; Ebû Bekir İbnü'l-

Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1972, III, 1382-1385; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 133-159; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1316, VII, 156-160; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1975, II, 432-446; İbn Şâs, ʿİḳdü'l-cevâhiri'ṡ-ṡemîne (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1415/1995, III, 383-393; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IX, 410 vd.; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 149-175; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XIII, 116-124; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1957, VII, 446-447; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VIII, 50-60; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, X, 391; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VIII, 410-417; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 560; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 2-5; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, VIII, 140-142; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VI, 79; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 98-118; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 575; Bilmen, Kamus2, III, 342, 347; IV, 46-57; Mustafa Öztürk, Mevâlî'nin Hadis Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır) (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4; Mv.F, XXXVIII, 360-361.

Fahrettin Atar

MÜKELLEF

(bk. TEKLİF).

MÜKELLEFİYET

(bk. VAZİFE).

MÜKREM el-İCLÎ

(مكرم العجلي)

Mükrem (Ebû Mükrem) b. Abdillâh el-İclî (II./VIII. yüzyıl)

Hâricîler'in Seâlibe kolunun tâli fırkalarından Mükremiyye'nin kurucusu

(bk. SEÂLİBE).

MÜKREMİYYE

(المكرميّة)

Mükrem el-İclî’ye (II./VIII. yüzyıl) nisbetle anılan, Hâricîler’in Seâlibe koluna mensup tâli fırka

(bk. SEÂLİBE).

MÜKSİRÛN

(المكثرون)

Çok hadis rivayet eden yedi sahâbî hakkında kullanılan terim.

Sözlükte “sayıca çok olmak, artmak” anlamındaki kesret kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen müksir kelimesi çok hadis rivayet eden sahâbîyi ifade eder. Bu anlam “ekserü’s-sahâbeti rivâyeten, ekserü’s-sahâbeti hadîsen, el-müksirûne mine’s-sahâbeti rivâyeten” gibi tabirlerle de ifade edilir. Hz. Peygamber’den çok hadis rivayet etmeye “iksârü’l-hadîs”, az hadis rivayet etmeye “ıklâlü’l-hadîs” denir. Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde 114.000 kadar olduğu belirtilen sahâbîler rivayetlerinin azlığı ve çokluğu bakımından iki gruba ayrılır; bunlardan az hadis rivayet edenler için mukıllûn terimi kullanılır. Müksirûn grubuna giren sahâbîlerin altı, yedi veya dokuz kişi olduğu söylenmiştir. Altı kişi esas alındığında müksirûn 1500 ve üzeri, yedi kişi esas alındığında 1000 ve üzeri, dokuz kişi esas alındığında 700 ve üzeri rivayeti bulunan sahâbîleri kapsar. Ahmed b. Hanbel’e göre müksirûn Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbâs ve Câbir b. Abdullah’tan ibarettir. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr bunlara Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Amr b. Âs ve Abdullah b. Mes‘ûd’u ilâve eder. Süyûtî müksirûnu 1000 ve daha fazla hadis rivayet eden yedi sahâbî olarak tanımlar ve Ahmed b. Hanbel’in adlarını zikrettiği altı sahâbîye Ebû Saîd el-Hudrî’yi ekler. Onun bu tarifi daha sonraları benimsenmiştir. 1000’den az hadis rivayet eden sahâbîler de mukıllûn olarak kabul edilmiştir.

Bazı kaynaklarda müksirûnun rivayet ettiği hadislerin sayısı hakkında kesin olmayan rakamlar kaydedilmiştir. İbnü’l-Cevzî bu belirlemeyi yaparken Bakī b. Mahled’in el-Müsned’ini dikkate almıştır. Hadis koleksiyonlarının en kapsamlısı olan bu eserde 1300’den fazla sahâbînin rivayeti bulunmakta olup İbnü’l-Cevzî önce 2000’in üzerinde rivayeti bulunanları, ardından 1000-2000, daha sonra 100-1000 arasında hadis rivayet eden sahâbîleri zikretmiş, son olarak da sadece iki ve bir rivayeti bulunanları sıralamıştır. Muhammed Zübeyr Sıddîkī, 123 sahâbîyi rivayet ettikleri hadis sayısına göre az hadis rivayet edenlerden çok hadis rivayet edenlere doğru sıralamış,

bunlardan yedisinin 1000’in üzerinde, dördünün 500 ile 1000 arasında, üçünün 300, dördünün 200, yirmi birinin 100 küsur hadis rivayet ettiğini göstermiştir. Buna göre 100 ve üzerinde hadis rivayet eden sahâbî sayısı otuz dokuz, 300’ün üzerinde hadis rivayet edenlerin sayısı sadece on dörttür. Diğer taraftan 2000’den fazla hadis rivayet eden sahâbîler “ashâbü’l-ülûf”, 1000 ile 2000 arasında hadis rivayet edenler “ashâbü’l-elf”, 200 ile 1000 arasında hadis rivayet edenler “ashâbü’l-miîn”, sadece bir hadis rivayet edenler de “ashâbü’l-vâhid” tabirleriyle anılmıştır.

Bazı sahâbîlerin çok sayıda hadis rivayet etmesinin en önemli sebebi hadis rivayetine duydukları özel ilgidir. Bunların başında 5374 rivayetiyle Ebû Hüreyre gelir. Ebû Hüreyre hadise olan ilgisini anlatırken şunları söylemektedir: “Muhacirler çarşıda ticaretle, ensar bağ ve bahçelerinde ziraatla uğraşırken ben karın tokluğuna Resûlullah’a hizmet eder, hadislerini toplar, böylece başkalarının bilmediği şeyleri öğrenirdim” (Buhârî, “ʿİlim”, 42; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 159-160). İbnü’l-Cevzî, Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadisin onlarca farklı tarikini sayarak 5374 sayısını elde etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ine göre ise onun rivayet ettiği hadislerin sayısı mükerrerleriyle birlikte 3848’dir. Mükerrerleri dikkate alınmadığında Ebû Hüreyre’nin Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki rivayetler 1579’a düşer. Abdullah b. Ömer ilim ve ibadeti siyasete tercih eden, hilâfet tekliflerini birkaç defa reddettiği bilinen bir sahâbî olarak mükerrerleriyle birlikte 2630 hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde ise 2019 rivayeti vardır. On yıl müddetle Resûl-i Ekrem’in hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik’in rivayet ettiği hadislerin sayısı 2286 olup Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki rivayetleri 2178’dir. Hz. Âişe’nin ise Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde 2210, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde 2403 rivayeti yer alır. Onun ardından Abdullah b. Abbas gelir. Abdullah’ın Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde 1660, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde 1696 rivayeti bulunmaktadır. İbn Abbas’ı Bakī b. Mahled’in el-Müsned’indeki 1540, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki 1206 rivayetiyle Câbir b. Abdullah takip eder. Ebû Saîd el-Hudrî’nin Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde 1170, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde 958 rivayeti vardır. İbn Kesîr’in müksirûna ilâve ettiği Abdullah b. Mes‘ûd’un Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde 848, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde 892 rivayeti, Abdullah b. Amr b. Âs’ın Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde 700,

Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 722 rivayeti mevcuttur.

Ashabın büyük çoğunluğu ile ilk dört halife hadis rivayeti açısından mukıllûn arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte olmalarına rağmen bazı sahâbîlerin az hadis rivayet etmesinin başlıca sebebi devlet işleriyle ve savaşlarla meşgul olmaları ve erken vefat etmeleridir. Meselâ Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra çeşitli fırkaların ortaya çıkması, buna bağlı olarak uydurma rivayetlerin çoğalıp yayılması Hz. Ali gibi bazı sahâbîlerin az hadis rivayet etmesine yol açmıştır. Hayatı boyunca Resûl-i Ekrem'den hemen hiç ayrılmayan Hz. Ebû Bekir'in az hadis nakletmesinin sebeplerinden biri hadislerin öğrenimine ağırlık verilmeden önceki dönemde vefat etmesidir. Hz. Peygamber ile uzun süre beraber olan bazı sahâbîlerin az hadis rivayet etmesinin bir başka sebebi de Resûl-i Ekrem'in kendisi adına yalan uyduranları ciddi şekilde uyarmasıdır (Buhârî, "ʿİlim", 38; Müslim, "Zühd", 72). Ayrıca onların bir kısmının ailesinin geçimiyle meşgul olması, ilim merkezlerinden uzakta yaşaması da bu sebepler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "kşr" md.; Buhârî, "ʿİlim", 38, 42; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 159-160, "Zühd", 72; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 365-372, 374-378; İbnü'l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi'l-es̱er (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 363-387; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 492; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 151-152; V, 318-321; Nevevî, et-Taḳrîb, Kahire 1388/1968, s. 45; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 432-447; Şemseddin es-Sahâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 74, 102-103; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvahhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 216-218; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 26-35; M. Zubayr Sıddîqî, Hadith Literature, Calcutta 1961, s. 22-37; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, s. 25-26; İyâde Eyyûb el-Kübeysî, Ṣaḥâbetü Resûlillâh fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Dımaşk 1407/1987, s. 135-142; Ahmed M.

Şâkir, el-Bâʿ işü’l-ḥaṣîṣ (nşr. Ali Hasan Abdülhamîd), Riyad 1417/1996, II, 506-512.

Cemal Ağırman

MÜKTEFÎ-BİLLÂH

(المكتفي بالله)

Ebû Muhammed el-Müktefî-Billâh Alî b. el-Mu‘tazıd-Billâh Ahmed b. el-Muvaffak-Billâh el-Abbâsî (ö. 295/908)

Abbâsî halifesi (902-908).

Receb 264’te (Mart 878) doğdu. Halife Mu‘tazıd-Billâh’ın oğludur. 3 Ramazan 281’de (6 Kasım 894) Rey valiliğine tayin edildi. Beş yıl süren bu valiliği döneminde

Cibâl ve İsfahan’da hüküm süren Dülefîler’i ortadan kaldırarak bölgede yeniden Abbâsî hâkimiyetini tesis etti. 286’da (899) Cezîre valiliğine getirildi. Mu‘tazıd-Billâh’ın 22 Rebîülâhir 289’da (5 Nisan 902) vefatı üzerine Vezir Kāsım b. Ubeydullah o sırada Rakka’da bulunan veliaht Müktefî-Billâh için Bağdat’ta biat aldı. 8 Cemâziyelevvel 289’da (20 Nisan 902) Bağdat’a ulaşan Müktefî, babasının yaptırdığı yer altı zindanlarını yıkmakla işe başladı. Bu durum halk tarafından olumlu karşılandı.

Müktefî-Billâh’ın iktidarının başında Rey bölgesi Saffârîler’in eline geçti. Bu sırada halife, nüfuzlu kumandanlardan Emîr Bedr ile meşgul olduğundan bölgeye dört ay sonra asker sevkedebildi (30 Zilkade 289 / 5 Kasım 902). Bu seferin sonucuyla ilgili olarak kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Aynı yıl Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed Rey’i ele geçirdi. Müktefî ertesi yıl Fars bölgesini Saffârîler’in idaresine bıraktı.

Karmatîler’in Suriye’deki birçok şehri yağma ve tahrip etmesi üzerine Müktefî-Billâh onlarla ciddi şekilde mücadele etmeye karar verdi. Halifenin emriyle İhşîdîler’den Tuğc b. Cuf, Karmatîler üzerine bir ordu sevketti. Ancak ordunun kumandanı Beşîr mağlûp oldu ve öldürüldü (6 Rebîülâhir 290 / 9 Mart 903). Aynı yıl Karmatîler Dımaşk’ı muhasara ettiler. Mısır’dan Bedr el-Hammâmî adlı bir kumandanın idaresinde bir ordu Dımaşk’a gönderildi ve Karmatî lideri Şeyh Yahyâ b. Zikreveyh katledildi (Şâban 290

/ Temmuz 903). Yerine geçen kardeşi Hüseyin etrafına büyük bir kalabalık toplayarak tekrar Dımaşk üzerine yürüdü. Haraç ödemeleri şartıyla halk ile anlaşma yaptıktan sonra Humus'a (Hıms) geçen Hüseyin şehri zaptedip "el-Mehdî emîrü'l-mü'minîn" lakabıyla kendi adına hutbe okuttu. Ardından Hama, Maarretünnu'mân, Selemiye ve diğer şehirleri zaptederek halkı kılıçtan geçirdi. Bu sırada Mısır ve Suriye'den halifeyi Karmatîler'le mücadeleye davet eden mektuplar gelmeye başladı. Bunun üzerine halife Bağdat'tan Musul'a doğru yola çıktı. Ebü'l-Ağar kumandasında gönderdiği 10.000 kişilik öncü kuvvet Halep yakınlarında Karmatîler'in baskınına uğradı ve birçok kişi hayatını kaybetti (Ramazan 290 / Ağustos 903). Halife Rakka'da ordugâh kurup Muhammed b. Süleyman el-Kâtib kumandasındaki orduyu Karmatîler üzerine sevketti. Şevval 290'da (Eylül 903) Tolunoğulları'nın kumandanlarından Bedr Karmatîler'i bozguna uğrattı. Aynı yıl Bahreyn emîri Karmatîler'e ait bir kaleyi ele geçirdikten sonra Katîf'e yürüdü ve burayı da zaptetti.

Ertesi yıl Kâtibü'l-ceyş Muhammed b. Süleyman, Hama yakınlarında Karmatî lideri Sâhibüşşâme'nin askerlerini bozguna uğrattı (6 Muharrem 291 / 29 Kasım 903). Yakalanan Sâhibüşşâme adamlarıyla birlikte Rakka'da bulunan Halife Müktefî'nin huzuruna getirildi. Bağdat'ta bir süre hapsedilen Sâhibüşşâme ve adamları işkence ile öldürüldü. Halife aynı yıl Benî Uleys'e mensup İsmâil b. Nu'mân adlı Karmatî liderine mektup yazarak kendisine eman ve Rahbe'ye yerleşmesine izin verdi. Ramazan bayramı sabahı (16 Ağustos 904) Rahbe Emîri Kāsım b. Sîmâ'ya komplo düzenlemeye karar veren İsmâil durumu haber alan emîr tarafından öldürüldü.

Karmatî liderlerinden Abdullah b. Saîd (Ebû Gānim Nasr), Dımaşk Valisi Ahmed b. Kayıglıg'ın (Keygalag) Mısır'da bulunmasından faydalanarak Busrâ, Ezriât ve Beseniye şehirlerini ele geçirdi. Ardından Dımaşk'a yürüyüp vali vekili Sâlih b. Ahmed'i mağlûp etti. Dımaşk'ın mukavemet göstermesi üzerine oradan ayrılıp Taberiye'ye gitti ve şehri zaptetti. Halife, Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn ve Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı Karmatîler'i takibe memur etti. Benî Kelb kabilesi mensupları Abbâsî ordusunun yaklaştığını haber alınca Karmatî lideri Abdullah'ı öldürdüler. Onun katlinden sonra Karmatîler arasında ihtilâf çıktı. Bu dönemde hem birbirleriyle hem hilâfet ordusuyla savaşmak zorunda kalan Karmatîler,

daha sonra Zikreveyh b. Mihreveyh kumandasında toparlanıp hilâfet ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattılar. Halife bu haberi alınca endişeye kapıldı ve Muhammed b. İshak b. Kundacık kumandasında büyük bir orduyu Karmatîler üzerine sevketti (293/906).

Zikreveyh, kazandığı zaferin ardından Muharrem 294'te (Kasım 906) hac kafilesine saldırmak amacıyla Vâkısa'ya yöneldi. İlk hac kafilesi Vâkısa'ya gelince halk onları Karmatî saldırısına karşı uyardı; hacılar da hemen oradan ayrıldılar. Zikreveyh bunu öğrenince halkı cezalandırdı ve daha sonra Mekke'den dönmekte olan Horasanlı hac kafilesini kılıçtan geçirdi. Halifenin gönderdiği Vâsıf b. Humar Tegin kumandasındaki ordu Tarîḳihiffân denilen yerde Zikreveyh'i bozguna uğrattı. Başta Zikreveyh olmak üzere çok sayıda Karmatî öldürüldü. Suriye ve Irak'taki Karmatî isyanları böylece bastırılmış oldu.

Müktefî-Billâh, Karmatî meselesini hallettikten sonra Mısır ve Suriye'de hüküm süren Türk hânedanı Tolunoğulları'nı ortadan kaldırmaya karar verdi. Bu maksatla Kâtibü'l-ceyş Muhammed b. Süleyman ve diğer bazı kumandanlarından

Tolunoğulları Emîri Hârûn b. Humâreveyh'in Suriye ve Mısır'daki topraklarını ele geçirmelerini istedi. 10.000 kişiyle Bağdat'tan hareket eden Muhammed b. Süleyman, Muharrem 292'de (Kasım-Aralık 904) Mısır üzerine yürüdü. Bu sırada Abbâse denilen yerde ordugâh kurmuş olan Hârûn amcası Şeybân'ın adamları tarafından öldürüldü ve yerine amcası Şeybân geçti. Muhammed b. Süleyman ona eman vererek Mısır'a girdi, Tolunoğulları'na ait sarayları ve hazineleri ele geçirdi. Hutbeyi Halife Müktefî adına okuttu (1 Rebîülevvel 292 / 11 Ocak 905). Îsâ en-Nûşerî'yi Mısır'ın emniyet ve huzurunu sağlamakla görevlendirip Bağdat'a döndü. Tolunoğulları Devleti'nin ortadan kaldırılmasıyla Mısır ve Suriye yeniden Abbâsîler'in hâkimiyetine geçti. Tolunoğulları'nın önde gelen kumandanlarından Muhammed b. Ali el-Halencî, Halife Müktefî'yi uzun süre meşgul ettiyse de sonunda isyan bastırıldı (293/906). Müktefî aynı yıl Ebü'l-Heycâ el-Hamdanî'yi Musul valiliğine tayin etti.

Bizans ile mücadeleye Müktefî-Billâh döneminde de devam edilmiş ve karşılıklı olarak seferler düzenlenmiştir. Rumlar 291 (904) yılında büyük bir

ordu ile Hades'e saldırdı, kadın ve çocukları esir alıp her tarafı yakıp yıktı. Aynı yıl Gulâmu Zerrâfe diye tanınan bir kumandan Tarsus'tan hareketle Bizans topraklarına girdi ve Antalya'yı fethetti. Antalya'nın fethi İslâm dünyasında sevinçle karşılandı. Ertesi yıl Rumlar, Andronikos kumandasındaki bir orduyla Maraş ve civarına saldırdılar. Masisa (Misis) ve Tarsus'taki müslümanlar şehri terkettiler. 293'te (906) Rumlar Halep'e bağlı Kūrûs'a sefer düzenlediler. Şehir halkı kahramanca savaştıysa da mağlûp oldu. Rumlar Kūrûs'a girip camiyi tahrip ettiler ve halkını esir aldılar. 294'te (907) İbn Kayıglıg Tarsus'tan yola çıkarak Bizans topraklarına girdi ve 4000 kişiyi esir aldı. Bizans ordusunun kumandanı eman dileyip müslüman oldu. İbn Kayıglıg daha sonra Şekend'i alıp Leys'e ulaştı, çok sayıda esir ve zengin ganimetlerle geri döndü. Sâcoğulları'ndan Yûsuf b. Ebü's-Sâc 295 (908) yılında isyan edince Azerbaycan'a Hâkān el-Müflihî kumandasında bir ordu gönderildi. Yûsuf b. Ebü's-Sâc, Müktefî'nin ölümünden sonra Abbâsîler'e bağlılık arzetti.

Müktefî-Billâh 295 (908) yılı başlarında hastalandı. Hastalığı ağırlaşınca kardeşi Ca'fer el-Muktedir'i veliaht tayin etti. Altı ay sonra 13 Zilkade 295'te (14 Ağustos 908) vefat etti. Müktefî, Hz. Ali'den sonra Ali adını taşıyan ilk halifedir. Dîvân-ı Mezâlim'e bizzat başkanlık eder, halkın şikâyetlerini dinlerdi. Önceleri veziri Kāsım b. Ubeydullah ile âzatlısı Fâtik'in, daha sonra Abbas b. Hasan el-Cercerâî'nin nüfuz ve tesiri altında kalmıştır. Ebü'l-Hüseyin Ubeydullah (Abdullah), babası İbn Ebû Tâhir'in Kitâbü (Târîḫu) Bağdâd adlı eserine Müktefî-Billâh dönemini de içeren bir zeyil yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 164; Reşîd b. Zübeyr, s. 53). İtalya'daki Toscana bölgesinin markizi II. Adalberto'nun (890-917) karısı Bertha, 293 (906) yılında Ağlebî Hükümdarı III. Ziyâdetullah'ın Harem ağalarından Hadım Ali vasıtasıyla Müktefî'ye çok kıymetli hediyeler ve bir mektup göndermiş, halife de ona cevabî bir mektup yollamıştır. Bu mektupların Arapça'sı (Journal of the Pakistan Historical Society Karaçi [October 1953], s. 2-7) ve Türkçe çevirisi (İTED, II/1 [1957], s. 123-142) Muhammed Hamîdullah tarafından yayımlanmıştır. Halife Müktefî-Billâh imar faaliyetleriyle de ilgilenmiş, Rahbe'deki el-Mescidü'l-Câmi' ile Bağdat'ta inşaatı Mu'tazıd-Billâh tarafından başlatılan Dârüşşâtiiye'deki Tâc Sarayı onun döneminde tamamlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 275-291; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 164; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks; a.mlf., Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 8, 47, 89, 94, 130; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 316-318; Reşîd b. Zübeyr, eẕ-Ẕehâʾir ve't-tuḥaf (nşr. Muhammed Hamîdullah), Küveyt 1984, bk. İndeks; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 150-152; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 31-36, 46, 47, 79-80; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 513-553; VIII, 8; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü'l-maârif), s. 231-232; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 479; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 41-42; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 120, 195, 252-254, 260; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 34; D. Sourdel, La vizirat ʿabbâside de 749 à 936, Damas 1959, I, 350-365; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 326-334; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, London 1984, s. 550-552, 555, 560; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 186-187; Ebülfez Elçibey, Tolunoğulları Devleti: 868-905 (haz. Fazil Gazenferoğlu - Selçuk Alkın), İstanbul 1997, s. 143-149; Saim Yılmaz, Abbâsîler'de Mu'tazıd ve Müktefî Dönemi: 279-295/892-908 (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 192-264; Muhammed Hamîdullah, "Kitâb al-Zaxair va'l-tuhaf ve Abbâsiler Devrinde Bağdad-Roma Münasebetleri", İTED, II/1 (1957), s. 123-143; C. Melchert, "Religious Policies of the Caliphs", Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 341-342; K. V. Zetterstéen, "Müktefî", İA, VIII, 796-797; a.mlf. - [G. E. Bosworth], "al-Muktafī", EI² (İng.), VII, 542-543.

Abdülkerim Özaydın

MÜLÂANE

(bk. LİÂN).

el-MÜLAHHAS

(الملخّص)

Çağmînî’nin (ö. 618/1221 [?]) astronomiye dair eseri

(bk. ÇAĞMÎNÎ).

MÜLÂMESE

(الملامسة)

Mala dokunmak suretiyle gerçekleşen Câhiliye dönemine ait bir satım şekli.

Sözlükte “dokunmak” anlamındaki lems kökünden türeyen mülâmese, Hz. Peygamber’in yasakladığı Câhiliye dönemine ait satım şekillerinden birinin adıdır. Bu kelime ve aynı masdardan gelen lâmese fiili Kur’ân-ı Kerîm’de (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6) ve bazı hadislerde (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 64; Buhârî, “Nikâḥ”, 25) abdesti bozan durumlardan söz edilirken geçmektedir ve Hanefîler’e göre anılan âyetlerde bu fiil mecazen cinsel temas mânasında kullanılmıştır. Yasaklığı hakkında sahih hadisler bulunduğu için (Buhârî, “Ṣalât”, 10, “Büyûʿ”, 62, Libâs, 20) fakihler mülâmese satışının geçersiz olduğu noktasında fikir birliği içindedir; fakat bununla ne kastedildiği hususunda gerek hadis rivayetlerinde gerekse fıkıh eserlerinde farklı yorumlar yer almaktadır. Hadis rivayetlerinde daha çok satım konusu malın elbise olduğu ve dokunmanın malı inceleme yerine geçtiği belirtilmekte, bazılarında bu işlem tarafların birbirinin elbisesine dokunarak trampa yapmaları şeklinde açıklanmaktadır. Bu izahlar, mebîin alıcı bakımından yeterince bilinmemesi ve dokunmanın akdin kurulmasına veya bağlayıcı hale gelmesine işaret teşkil etmesi noktasında birleşmektedir. Fıkıh eserlerinde bu satımın şekli hakkında, mezheplere göre farklılıklar taşıyan satıcının mala dokunmasıyla yahut müşterinin dilediği elbiselerden birine dokunmasıyla akdin meydana gelmesi (bu bağlamda bazı Hanefî müelliflerinin kullandığı “lüzum” kelimesinin “inʿikad” anlamında olduğu hakkında bk. Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, s. 122, 126), top halindeki kumaşı açıp iyice bakmadan sadece elle dokunmak suretiyle satın alma, giysilerin / kumaşların gece

karanlığında satılması, çuval içinde veya paketlenmiş yahut top halindeki malı açıp görmeden dokunma yoluyla satma / alma vb. açıklamalar bulunduğu gibi mülâmesenin yasaklanma gerekçesi olarak da akdin temeli sayılan karşılıklı rızanın yeterince oluşmasına fırsat vermemesi, akdi rastlantı ve şansa bağlayan bir satış biçimi olması, cehalet ve garar içermesi

gibi hususlar zikredilmektedir (a.g.e., s. 118-128). Daha çok top halindeki kumaşı açıp incelemeden sadece elle dokunmak suretiyle satın alma şeklinde yorumlanan mülâmesede mebîin katlanmış veya sarılı halde, yani alıcıya nasıl bir parça olduğu hakkında yeterli bir kanaat edinme fırsatı verilmeden satışa konu yapıldığı, o döneme ait kumaşların ise bütünüyle el işi olup her bir parçanın kendine has özelliklere sahip bulunduğu (bk. KIYEMÎ) dikkate alınırsa bu satışın sadece, dokunmayla gerçekleştiği gerekçesine binaen yasaklanmış olamayacağı daha iyi anlaşılır. Zira bu kadarıyla mülâmese meşrû bir yöntem olan fiilî mübâdele yoluyla akid yapmaktan pek farklı değildir (bk. MUÂTÂT). Burada asıl önemli nokta, satışın dokunmayla gerçekleşmesi veya mebîin kumaş olması değil tavsif edilse bile görülmeden karar verilemeyecek bir malın ya hiç ya da yeterince incelenmeden, dolayısıyla rıza oluşmadan satılmasıdır. Aslında doktrinde hâkim anlayış, görüldüğünde muhayyer olmak şartıyla bir malın görülmeden satılmasına bile imkân vermektedir (bey‘u’l-ayni’l-gāibe). Fakat mülâmese, bu tür satışlar için bir tedbir olarak getirilen görme muhayyerliğini tamamen devre dışı bırakmaktadır.

Hadis kaynaklarında kendisine müstakil bir bab tahsis edilen mülâmese, fürû-i fıkıh eserlerinin “büyû‘” bölümünde ya mahallü’l-akd ele alınırken veya “el-büyûu’l-fâside”, “el-büyûu’l-menhiyyü anhâ” gibi başlıklar altında işlenir ve bu satış şeklinin belirsizliğe, bir tarafın aldanmasına veya ileride tarafların çekişmesine yol açma özelliği üzerinde durularak garar ve cehalet kavramlarıyla irtibatlandırılır. Temel yaklaşımlar bu iki kavram ekseninde şekillenmekle birlikte mülâmesenin kapsamını belirlemede birtakım görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Meselâ İmam Mâlik, üzerinde içeriği hakkında yazı bulunan çuvallar / paketler içindeki malların açılmadan satılmasını, Medine halkı uygulamasını esas alarak mülâmese kapsamında saymaz ve bununla gararın hedeflenmediğini belirtir (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 76); İmam Şâfiî ise buna da mülâmese hükmünün uygulanması gerektiği kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 64, “Büyûʿ”, 76; Buhârî, “Ṣalât”, 10, “Nikâḥ”, 25, “Büyûʿ”, 62, “Libâs”, 20; Müslim, “Büyûʿ”, 1-3; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 25; Tirmizî, “Büyûʿ”, 69; Nesâî, “Büyûʿ”, 23-26; Şâfiî, el-Üm, VII, 204; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. M. M. Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız), Kahire 1420/2000, III, 975; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 122-123; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 228-229; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 388; Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarâr ve es̱eruh fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Beyrut 1410/1990, s. 79, 118-128.

Celâl Yeniçeri

MÜLÂZEMET

(ملازمت)

İlmiye mesleği adaylarının meslekî stajları ve görev bekleme süreleri için kullanılan terim.

Lüzum masdarından türeyen mülâzemet sözlükte “bir yere veya bir kimseye bağlanmak, bir işte devamlı olmak” mânasına gelir. Terim olarak medrese mezunlarının müderrislik ve kadılık almak için sıra beklemeleri, bu arada meslekî tecrübe kazanmaları ve belirli kontenjanlardan istifade ile göreve başlamalarını ifade eder. Ancak mülâzemet sadece ilmiyeye has bir terim olmayıp yine “staj” anlamında Osmanlı idarî ve askerî teşkilâtında da kullanılmıştır.

İlmiye teşkilâtı içerisinde mülâzemet sistemine başvurulması imparatorluk coğrafyasının genişlemesine paralel biçimde medrese sayısının artması ve bu eğitim kurumlarının müderris ihtiyacı ile bağlantılıdır. Zamanla medrese mezunlarının çoğalması birikmelere yol açınca tayin için bekleme zorunluluğu doğmuş, böylece medreseden mezun olan dânişmendlerin âdil bir şekilde göreve başlamalarını sağlamak üzere mülâzemet ve nöbetin düzene konulması gerekmiştir.

Bu sisteme göre medrese mezunu adaylar Anadolu veya Mısır’da vazife almak isterlerse Anadolu, Rumeli’de görev yapmak isterlerse Rumeli kazaskerinin belli günlerdeki meclisine devam ederek mülâzemet / matlab defterine adlarını kaydettirirlerdi. İlmiyede bu şekilde medreseden mezuniyetle bir göreve ilk tayin arasında geçen belli süreye mülâzemet denildiği gibi ayrıca iki görev arasındaki süre için de aynı tabir kullanılmıştır. Genel olarak Osmanlı sisteminde ilmiye, seyfiye ve kalemiye denilen idarî / bürokratik yapılanmada görevler / memuriyetler belirli süreler için verilirdi. Bu süreyi dolduran görevli mâzul sayılır ve yeni bir görev için İstanbul’a gelir, bir iki yıl kadar, bazan daha uzun bir müddet beklerdi. Böylece bir ilmiye mensubu meslek hayatı boyunca birkaç defa mülâzemet dönemi geçirirdi. Bu süreler zarfında kazasker divanında

yardımcı görevler alır, İstanbul'da bulunmanın verdiği imkânlarla bilgisini, tecrübesini arttırırdı. Kendilerine bazan başta vakıflar olmak üzere bir kısım kaynaklardan malî imkân sağlanırdı.

XVI. yüzyıl ortalarında birtakım haksızlıkların ortaya çıkması üzerine mülâzemetle ilgili usul ve kurallarda bazı düzenlemeler yapıldı. Anadolu kazaskeri olan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin usule uygun yollarla beklemeyenlere de mülâzemet hakkı tanıması şikâyetlere yol açınca Kanûnî Sultan Süleyman 944'te (1537-38) çıkardığı fermanla Rumeli Kazaskeri Ebüssuûd Efendi'den mülâzemetin bir düzene konulmasını istedi. Ebüssuûd Efendi de mülâzimler için ayrı ayrı defter kullanılması usulünü getirdi. Ayrıca ulemâdan her birine makamına göre ne kadar mülâzim verileceğini tesbit etti. Kabiliyetli adaylar için yedi yılda bir umumi nöbet usulü düzenlendi (Atâî, s. 184).

Bu tarihten sonra çeşitli vesilelerle ulemâya yetişmiş talebelerini mülâzim vermek üzere belirli kontenjanlar tanındı. Padişahın cülûsunda, ilk seferinde, zafer kazandığında, şehzade doğumunda bir teşvik olarak ulemânın iyi yetişmiş talebelerini mülâzim vermesi usulü yerleşti (Uzunçarşılı, s. 45). Zilkade 954'te (Aralık 1547) ulemâ zümresine mülâzim vermeleri için izin çıktığında o sırada şeyhülislâm olan Ebüssuûd Efendi on, eski Şeyhülislâm Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi on, Rumeli Kazaskeri Muslihuddin Mustafa Efendi yedi, Anadolu Kazaskeri Sinan Efendi beş, Emîr Efendi yedi, Semâniye müderrisi Hasan Çelebi üç, İstanbul Kadısı Muhyiddin Efendi üç, Edirne Kadısı Abdurrahman Çelebi iki, Semâniye müderrisi Taşköprizâde Ahmed Efendi üç olmak üzere diğer ulemâ da seviyelerine göre mülâzim çıkarmıştır (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Kazaskeri Ruznamçeleri [RKR], nr. I, s. 13). 1 Şâban 963'te (10 Haziran 1556) İstanbul, Edirne, Bursa, Mısır kadılarının dörder, Şam, Halep, Bağdat kadılarının ikişer, 80 akçeli müderrislerin ve 80 akçe ile emekli olanların üçer mülâzim vermesi uygun görülmüştür. Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm adlı tefsirini padişaha

arzetmesi üzerine maaşına günde 100 akçe zam yapılarak yazlık ve kışlık hil'atler verilip bütün talebesinin mülâzim alınması dolayısıyla mâzul ve görevde olan kazaskerlerden de onar mülâzim alınması usulü daha sonra yerleşmiştir (Târîh-i Silsile-i Ulemâ, vr. 5b). III. Mehmed döneminde

mülâzemetle ilgili kararlar yeniden ele alındı. Padişahın tahta çıkışı dolayısıyla mâzul yüksek dereceli ulemâ (mevâlî), kazaskerler, İstanbul, Edirne ve Bursa kadıları, yüksek medrese müderrislerinin eskiden verdikleri miktarlarda padişah hocalarının yirmi beş, eski şeyhülislâmların yirmi beşer, o sırada şeyhülislâm olan Bostanzâde Mehmed Efendi'nin ise otuz mülâzim vermesi ferman olundu (Selânikî, s. 514).

Zaman içerisinde sistemin gelişmiş şekliyle çeşitli mülâzemet yolları ortaya çıkmıştır. Bunlar şu başlıklar altında toplanabilir: a) Nöbet yoluyla mülâzemet. Belli aralıklarla yüksek dereceli kadı ve müderrislerin mülâzim vermesidir. Ebüssuûd Efendi'nin Rumeli kazaskerliği zamanındaki düzenlemede bunun yedi yılda bir olması kararlaştırılmıştır. Bu yedi yıl prensibine genellikle uyulmuştur. b) Teşrif yoluyla mülâzemet. Büyük kadı ve müderrislerin, büyük şehir müftülerinin göreve tayinlerinde, görev değişikliklerinde, sefere katılmalarında mülâzim vermeleri usuldü. Bunun esaslarına mülâzemetle ilgili fermanlarda sık sık temas edilmiştir (BA, MD, nr. 2, hk. 117). c) Ölüm sebebiyle mülâzemet. Ulemâdan vefat edenlerin geride kalan dânişmendleri belli usuller içerisinde mülâzim olurdu. Eğer kalan talebe çoksa bunlar dirayetli bir âlim, bazan da bizzat kazasker tarafından imtihan edilir ve aralarından seçim yapılırdı. Hocanın ölümünden sonra bundan istifade ile birçok kimsenin hak iddia etmesi mümkün olduğundan bu tarz mülâzemet çeşitli ihtilâflara yol açıyordu. d) Muîdlikten (iâdeden) mülâzemet. Mülâzim verme hakkına sahip yüksek dereceli medreselerin müderrisleri muîdlerinden ve talebelerinden lâyık olanları mülâzim verirlerdi. Büyük kadılar eğer müderrislikten kadılığa geçmişlerse, ayrıldıkları medresedeki muîdleri "iâdeden" mülâzim olurdu. Ayrıca kadılık yaptıkları şehrin medreselerinden birinde ders okutan büyük kadıların mülâzim vermeleri gerektiğinde buradaki muîdlerini de aynı şekilde mülâzim verebilirlerdi. e) Müstakil arz ile mülâzemet. Çalışkanlığı veya herhangi bir hizmette yararlığı görülen dânişmendler bir yetkilinin vasıtası ile müstakil arzedilip mülâzim olabilirlerdi. Meselâ İstanbul kadısı iken vefat eden Kemal Beyzâde talebesinden Muharrem b. Mehmed uzun süre Malta'da esir kalmış, kurtulduktan sonra Vezîriâzam Sinan Paşa'nın isteği üzerine arzedilerek mülâzim olmuştu (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Kazaskeri Ruznamçeleri [RKR], nr. VII, hk. 3). Aynı şekilde Vezîriâzam İbrâhim Paşa ve Mehmed Paşa ile sefere çıkan orduda hizmeti görülen iki dânişmend mülâzemet almıştı (a.g.e., nr. VII, hk. 7). f) Tezkire

görevinden mülâzemet. Görevde bulunan kazaskerlerin altı ayda bir tezkirecisini mülâzim olarak vermesidir. g) Fetva emanetinden mülâzemet. Şeyhülislâmların altı ayda bir fetva eminliğinden bir mülâzim vermesidir. Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin 1008'de (1599) fetva eminliğinde bulunan dânişmendi Abdullah b. Mehmed bu görevde altı ayını doldurunca mülâzemete kabul edilmişti (a.g.e., nr. VII., hk. 8).

Mülâzemet sistemi belirli kurallara bağlanmak istenmiş ve bu kurallar titizlikle uygulanmaya çalışılmışsa da zaman zaman çeşitli usulsüzlükler olmuştur. Çıkan problemlerle ilgili fermanlar hem sistemin nasıl işlediği hem de bozukluklar ve usulsüzlükler konusunda fikir verir. Bunlara göre başlıca aksaklıklar, ulemâ çocuklarının imtiyazlı statü ile mülâzemete kabulü ve meslek harici sarayda hocalık yapan veya askerî zümre mensubu bulunanlara mülâzemet verilmesidir. Âlî Mustafa Efendi, meslekten gelmeyen bazı kimselerin bir yolunu bularak mülâzim olmasını sert bir dille eleştirir (Mevâidü'n-nefâis, s. 103). Yeniçeri ağası, vezir, defterdar gibi bazı yetkililerin iltimas ve tavassutu ile ehil olmayanların mülâzemete kabulü yanında kazaskerlerin birtakım vesilelerle usulsüz mülâzemet uygulamaları da başlıca şikâyet konusunu teşkil etmiştir. XVII. yüzyıl başlarında Koçi Bey mülâzimliklerin satılmaya başlandığından, voyvoda, subaşı, kâtip gibi kimselerin 5-10.000 akçe ile mülâzim, kısa süre sonra da müderris ve kadı olduklarından, "diyaneti ve emaneti olmayan" birçok kazaskerin çeşit çeşit mülâzimlik yazıp rûznâmeyi doldurduğundan şikâyet eder (Risâle, s. 33-37).

Diğer taraftan bazı sahtekârlıkların önünü almak için mülâzimlerin eşkâli hakkındaki bilgilerin mülâzim defterine işlenmesi istenmiştir. Ayrıca mülâzemet konusunda herhangi bir şüphe ve eksiklik olduğunda bunun ispatı önemli bir husustu. Meselâ mülâzim defteri bir şekilde kaybolabilirdi. Bu durumda mülâzimliğin hocası sağ ise ondan bir temessük alınarak veya şahitlerle kazasker huzurunda tesbiti yapılırdı. Hocazâde Aziz Efendi'nin kazaskerliği dönemine ait defterin kaybolması üzerine adayların getirdikleri temessüklerin yapıştırıldığı ve diğer delillerin eklendiği bir defter bugüne ulaşmıştır (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Kazaskerleri Ruznamçeleri [RKR], nr. XI).

XVIII. yüzyılda mülâzemet usulü yeni bir nizama bağlandı ve şeyhülislâm

tayinlerinde üçer, kazasker tayinlerinde ikişer mülâzim verilmesi usulü getirildi. Ancak burada da ulemâ çocukları hakkında öteden beri uygulanan usule dokunulmadı. Bununla birlikte şeyhülislâm, kazasker ve diğerlerinin verdikleri mülâzemete sınır getirildi. Mülâzemet konusuyla ilgili tartışmalar ve meseleler bu uygulamaya rağmen sürdü. I. Mahmud döneminde (1730-1754) mülâzemet yeniden tanzime çalışıldıysa da yüksek ilmiye rütbesini haiz ulemânın çocuklarının usulüne uygun tahsil görmeksizin mülâzemet alma ve müderris olmaları önlenemedi. XVIII. yüzyıl sonlarına ait bazı kayıtlarda medreselerden mezun olan talebelerin mülâzemet imtihanlarına girdikleri ve başarılı olanların mülâzemet aldıkları dikkati çeker. 11 Cemâziyelevvel 1200'de (12 Mart 1786) yapılan mülâzemet imtihanı Beyazıt (II.) Medresesi'nde, devrin önde gelen ulemâsının bulunduğu bir heyetçe yapılmış, 373 talebe üç meclis halinde imtihan edilmiş, bunun sonucunda otuz dört talebe yüksek, on altı talebe orta derece ile mülâzemete hak kazanmış ve şeyhülislâm tarafından mülâzemet tezkireleri bizzat verilmiştir. Ayrıca şeyhülislâmlar vakfiye gereği Beyazıt (II.) Medresesi müderrisi olduklarından altı ayda bir defa medrese muîdi ve yardımcısına mülâzemet verme usulünün bu imtihanlarla ilgili olduğu da söylenebilir. Bu imtihanların belirli aralıklarla tekrarlandığı anlaşılmaktadır (Taylesanizâde, s. 4, 74, 137, 147, 417). Mülâzemet usulü bazı değişikliklere uğrayarak devam etmiş ve Tanzimat döneminde memuriyet sisteminin değişmesiyle ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D. 5605/1-2; BA, MD, nr. 2, hk. 117; nr. 73, hk. 740; İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Kazaskeri Ruznamçeleri (RKR), nr. I, s. 13, 18; nr. VII, hk. 3, 7, 8, 28, 54, 57; nr. XI; Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 5b; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 103; Selânikî, Târih (İpşirli), tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, tür.yer.; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 33-37; Râşid, Târih, IV, 48; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı:

1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 4, 74, 137, 147, 417; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 45-53, 244-248; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 34-35; Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülazemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadıaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülazemet Kayıtları", GDAAD, X-XI (1982), s. 221-232; a.mlf., "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)", TTK Belleten, LXI/ 232 (1998), s. 641-660; Pakalın, II, 611.

Mehmet İpşirli

MÜLEMMA‘

(ملمّع)

Eski Fars ve Türk edebiyatlarında farklı dillerde söylenmiş mısraların oluşturduğu şiir.

Sözlükte “renk renk, alacalı olan” anlamındaki mülemma‘ kelimesi terim olarak özelikle Fars ve Türk edebiyatlarında Türkçe, Arapça ve Farsça söylenmiş beyit ve mısraların oluşturduğu şiirler hakkında kullanılır. Böyle şiir yazmaya telmî‘ denilir. Şairlerin farklı dilde şiir söyleyebildiklerini ortaya koymak ve sanat göstermek için yazdıkları bu tür manzumeler zamanla usta şairlerce de itibar görmüştür. Mülemma‘da mısralardan biri Türkçe ise diğeri Arapça veya Farsça yazılır: “Ben mübtelâ-yı hicran benden ırağ cânan / Ve’l-ömrü keyfe mâkân mislü’r-riyâhi râih.” Üç ayrı dilin kullanıldığı mülemma‘ örneklerine ise daha az rastlanır. Mülemma‘ Fars edebiyatında bedîî sanatlardan biri olarak revaç bulmuştur. XIV. yüzyıl sonlarına kadar Farsça-Türkçe ve daha sonra Farsça-Arapça yazılmış örneklerde bir beytin iki mısraının farklı olması yanında bir şiirin beyitlerinin Türkçe, Arapça, Farsça olması da sıkça görülen bir uygulamadır.

Fars edebiyatında ilk mülemma‘ IV. (X.) yüzyılının ilk yarısında Şehîd-i Belhî’ye aittir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Ebû Ca‘fer Endâdî bu türde şiir yazmıştır. Ancak daha önce de Arap ve Fars edebiyatlarında bazı şairlerin her iki dilde şiir söyledikleri, bunlara “zü’l-lisâneyn” (zûlisâneyn, zü’l-beyâneyn) dendiği bilinmektedir. Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) Arapça şiirleri arasında Farsça şiir veya kelimelere de yer vermiştir. Bunlara genel olarak Ebû Nüvâs’ın Fârisiyyât’ı adı verilmiştir. Abbâsîler döneminde Arap şairleri de Farsça kelime, tabir ve mısralara kendi şiirlerinde yer vermiştir. Câhiz bu usulü “sözü nefis ve güzel hale getirme” (telemmü’) olarak tarif etmiştir. Arap şairi Umânî’nin Hârûnürreşîd’i öven şiirlerinde de mülemma‘ örneğine rastlanır. Fars edebiyatının “zü’l-lisâneyn” şairleri arasında Bedîüzzaman Netanzî ile Ebü’l-Fazl Hasan b. Ali el-Bahrevî ve Gadâir-i Râzî’nin önemli yeri vardır. Daha sonra gelen birçok şair de bu türde şiir

yazmıştır. Abdülvâsi-i Cebelî, Hâkānî-i Şirvânî, Sa'dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî bunlar arasında sayılabilir.

IX. (XV.) yüzyılda Ni'metullāh-ı Velî mülemma'larında Arapça ve Farsça yanında Türkçe'ye de yer vermiştir. Bu yüzyılda Kāsım-ı Envâr ile Abdurrahman-ı Câmî'nin de Farsça ve Arapça mülemma'ları vardır. X. (XVI.) yüzyılda Şerîf-i Tebrîzî ve Farsça, Arapça, Türkçe şiirleriyle oluşturduğu mülemma'larıyla Fuzûlî bu türün en önemli şairleridir. XI. (XVII.) yüzyılda Feyz-i Kâşânî ve daha sonraları Abdülvehhâb Neşât, Mirza Habîb-i Horasânî, Ebü'l-Hasan Mirza Kaçar gibi şairler mülemma' söylemiştir. Farsça şiir yazan pek çok Türk şairi de Farsça-Türkçe mülemma'lar kaleme almıştır. Edîbü'l-memâlik Ferâhânî (ö. 1917) Fars edebiyatında ilk defa bir Batı diliyle (Fransızca) mülemma' şiir yazmıştır. Aynı dönemde Îrec Mirza şiirlerinde Fransızca kelime ve terkiplerin yanı sıra mısralara da yer vermiştir. Hindistan'da Feyzî-i Hindî Hintçe, Türkçe ve Farsça mülemma'larıyla tanınmıştır.

Türk edebiyatında mülemma' Ahmed Cevdet Paşa'nın, "O şehsüvâra ki sertâc ola bu Avrupa saç / Sezâ be-gîred eger ez diyâr-ı Mısr harâc" matlaıyla başlayan gazeli gibi daha çok bir beytin iki mısraı arasında ve genellikle bir şiirin tamamında uygulanmıştır. Manzum lugatlarda görüldüğü üzere iktibas olmamak kaydıyla aynı mısraın yarısını başka bir dilde söylemek mülemmaa benzerse de belâgatçılar bunu mülemma' saymamıştır.

Mülemma' söyleyecek şairlerin yabancı dile hâkimiyetleri kadar o dilin şiirine de vâkıf olmaları gerekir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Farsça-Arapça; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Molla Câmî, Hâfız-ı Şîrâzî'nin Farsça-Arapça ve Farsça-Türkçe mülemma'ları meşhurdur. Mevlânâ'nın, "Dânî ki men be-âlem yalnız seni sever men / Çün der-berem neyâyî ender gamet öler men" mülemmaı tanınmış bir örnektir. Her üç dilde divanı olan Fuzûlî, Türkçe-Arapça başarılı mülemma'lar söylemiş, hatta Türkçe divanının gazeliyyât bölümüne Hâfız-ı Şîrâzî'ye uymuş olmak için bir mülemma' beyitle başlamıştır (Kad enâre'l-ışku li'l-uşşâkı minhâce'l-hüdâ / Sâlik-i râh-ı hakîkat aşka eyler iktidâ). Kınalızâde Ali Çelebi'nin her beyti ayrı dilde (Türkçe, Arapça ve Farsça) olmak üzere yazdığı na'tı da meşhur mülemma'lardandır. Türk edebiyatında Tanzimat'tan sonra Türkçe-

Fransızca mülemma‘lar denenmişse de bunlar birkaç fanteziden ibaret kalmıştır.

Bazı şairler manzumelerinde yabancı dille söylenmiş bir beyit veya mısraa yer vermişlerdir. Burada söz konusu edilen mısra yahut beyit tazmin veya iktibas sanatından ayrı olarak şairin kendisi tarafından söylenir. Rûhî-i Bağdâdî'nin ünlü terkibibendinin ikinci terkiphânesi sonundaki vasıta beyti bu türdendir: "Mâ rind-i sabûhî-zede-i bezm-i elestim / Pîş ez-heme sâgar-keş ü pîş ez-heme mestim". Bir mülemmaın başarısı ve güzelliği yazıldığı diller itibariyle üslûp, anlam ve lafız bakımından birbirini tamamlamasına bağlıdır. Ebüssuûd Efendi'nin beyti buna güzel bir örnektir: "Şol dem ki hâke sala bizi sarsâr-ı ecel / İftah mine'l-cinâni riyâhan kubûrenâ". Mülemmaın belli bir nazım şeklinde uygulanma kuralı yoksa da gerek Fars edebiyatında gerekse Türk edebiyatında şairler gazel ve bazan da kaside nazım şeklini tercih etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 107-108; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 262-263; Reşîdüddin Vatvât, Hadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 63; Necef Kulî Mirza, Dürre-i Necefî (nşr. Hüseyin Âhî), [baskı yeri yok] 1362 hş., s. 160-161; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 480-481; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 106; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 506-507; Celâleddin Hümâî, Fünûn-i Belâġat ve Ṣanâʿat-i Edebî, Tahran 1363 hş., s. 146-148; L. Sami Akalın, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 193; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 270-271; Mahmud Yasin Halef, Şeyh Sa'dî-i Şîrazî ve Mülemmat Türü (yüksek lisans tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 101, ayrıca bk. tür.yer.; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 299; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2001, s. 267-268; Ziyâeddin Seccâdî, "Mülemmaʿ", Âyende, IX/5, Tahran 1362/1983, s. 336-346; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemma‘

Na‘tı”, MÜİFD, sy. 5-6 (1993), s. 132-144; M. Câvîd Sıbâgıyân, “Mülemma‘ Perdâzî der Şi‘r-i Fârsî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ‘Ulûm-i İnsânî, XXXII/3-4, Meşhed 1378 hş./ 1999-2000, s. 483-496; “Mülemma”, TDEA, VI, 467.

Rıza Kurtuluş - İskender Pala

MÜLHİD

(bk. İLHÂD).

MÜLK

(bk. MİLK; MÜLKİYET).

MÜLK

(الملك)

Maddî âlemin bütünü ve bunun üzerindeki hükümranlık anlamında Allah'a ve insanlara nisbet edilen bir kavram.

Sözlükte "güç yetirmek, hâkimiyet kurmak, sahip olmak, tasarrufta bulunmak" mânasındaki mülk (melk, milk) masdarı Kur'an'da isim olarak "duyular âlemindeki bütün cisimleri kuşatan varlık alanı ve bunlar üzerindeki hükümranlık" anlamında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "mlk" md.; Lisânü'l-ʿArab, "mlk" md.). Bu anlamıyla aynı kökten gelen ve daha çok gayb âlemini ve fizik ötesi alanları ifade eden melekût kavramından ayrılır (bk. MELEKÛT).

67. sûresi Mülk sûresi diye anılan Kur'an'da mülk kelimesi otuz iki yerde Allah'a nisbet edilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mlk" md.). Mülk kavramı zât-ı ilâhiyyeye atfen kullanıldığında O'nun tasarrufunda yer alan duyular âlemindeki bütün varlıkları ifade eder. Bununla beraber mülk Kur'an'da daha çok semâvât ve arza izâfetle Allah'a nisbet edilir. Birçok âyette göklerin ve yerin ve onların arasında bulunan her şeyin yani bütünüyle tabiat mülkünün Allah'a ait olduğu vurgulanır (meselâ bk. el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17-18, 120). Ayrıca mülkte Allah'a ortaklığın söz konusu olmadığı (el-İsrâ 17/111; el-Furkān 25/2), Cenâb-ı Hakk'ın bütün mülkün sahibi bulunduğu ve onu dilediğine verip dilediğinden aldığı (Âl-i İmrân 3/26) belirtilir.

Öte yandan Kur'an'da önceki peygamberlere ve bazı şahsiyetlere "hükümranlık ve saltanat" anlamında mülk verildiği açıklanmıştır. Hz. İbrâhim'in soyuna (en-Nisâ 4/54), Hz. Yûsuf'a (Yûsuf 12/101), Dâvûd'a (el-Bakara 2/251; Sâd 38/20), Sü-leyman'a (el-Bakara 2/102; Sâd 38/35), Nemrud'a (el-Bakara 2/258), Firavun'a (er-Rahmân 43/51) ve Câlût'la savaşmak üzere İsrâiloğulları'ndan Tâlût'a (el-Bakara 2/247) mülk verildiği belirtilmektedir. Bazı âyetlerde sonsuz mülkü elde edeceklerini söyleyerek şeytanın Âdem ve Havvâ'yı yasak ağaçtan yemeleri için kandırdığı

zikredilir (Tâhâ 20/120-121). Ayrıca âhiret hayatındaki cennet tasvirleri yapılırken orada hangi taraftan bakılırsa bakılsın çok sayıda nimet ve büyük bir mülkün (ihtişam) görüleceği belirtilir (el-İnsân 76/20).

Çeşitli hadis kaynaklarında mülk kavramı Allah'a nisbet edilir (Wensinck, el-Muʿcem, "mlk" md.). Özellikle Hz. Peygamber'in dualarında, ayrıca hac ibadetinin uygulanışı sırasında hamd, nimet ve mülkün Allah'a ait olduğunu ifade eden "telbiye" metninde çokça tekrarlanmaktadır (Buhârî, "Ḥac", 13; Müslim, "Ḥac", 19-21). Esmâ-i hüsnâdan birinin "mâlikü'l-mülk" olduğu da (Tirmizî, "Daʿavât", 82) bilinmektedir.

Müfessirler âyetlerde geçen "göklerin ve yerin mülkü" sözünün Allah'ın varlıklar üzerindeki hâkimiyetinin kuşatıcılığına ve bunun bütün kâinatı içine aldığına işaret ettiği konusunda müttefiktir. Mülkün yerle ve göklerle bağlantılı kılınması daha çok insan bilgisinin onlarla sınırlı olması sebebiyledir. Aslında Cenâb-ı Hakk'ın varlık âlemi üzerindeki hakimiyet ve tasarrufu sonsuz olup her şeyi kapsamaktadır. Allah gerek hükümranlık gerekse servet şeklinde mülkünden insanlara da vermiştir; ancak onların mülk üzerindeki hâkimiyetleri aslî olmayıp dolaylı, sınırlı ve geçicidir. Kur'an bu gerçeğin kıyametin koptuğu gün ortaya çıkacağını haber vermektedir: "Bugün mülk kime aittir? Elbette hâkimiyetini her konumda geçerli kılan tek Allah'a" (el-Mü'min 40/16).

Mülk kavramı hakkında müstakil risâleler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Ebû Muhammed Nûreddin et-Tebrîzî'nin Risâletü'd-devâʾir fi'l-mülki ve'l-melekût (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 191), Tâhir b. Ahmed en-Neccâr'ın el-Yâḳūt fî tesbîḥi'l-mülk ve'l-melekût (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1216), Aziz Nesefî'nin Risâle der Beyân-i Mülk ve Melekût (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1095), Akkoyunlu Ahmedî'nin Risâle fi'l-mülki ve'l-melekût, Ebû İshak el-Meymûnî'nin Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan tefsîri ḳavlihî teʿâlâ: "Lillâhi mülkü's-semâvâti ve'l-arż" (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 336) ve Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâle fî ḳavlihî teʿâlâ: "Ḳuli'llâhümme mâlike'l-mülk" (İstanbul 1302) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mlk” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mlk” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “mlk” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mlk” md.; Buhârî, “Ḥac”, 13; Müslim, “Ḥac”, 19-21; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 673-676; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, I, 79-80, 259; II, 133; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Tahran, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 234; Elmalılı, Hak Dini, I, 462-463; M. Plessner, “Mülk”, İA, VIII, 797-798; a.mlf., “Mulk”, EI² (İng.), VII, 546-547.

M. Sait Özervarlı

MÜLK

(الملك)

Özel mülkiyete tâbi arazi.

Sözlükte “bir şeye sahip olmak, tasarrufta bulunmak” mânasındaki mülk (melk, milk) kökünden isim olan kelime “kişinin sahip olduğu, kendi başına tasarrufta bulunduğu mal” demektir. Ayrıca Allah’a nisbetle “bütün maddî varlık alanı ve bunun üzerindeki hükümranlık”, insanlara nisbetle “siyasî hâkimiyet ve iktidar” mânası taşır. Genelde kişinin ferdî mülkiyetinde yer alan menkul ve gayri menkul malların tamamını kapsayan mülk kelimesi (çoğulu: emlâk), dar anlamda “mülk arazi” (arâzî-i memlûke) terkibinin kısaltılmış şekli olarak sadece toprak için kullanılır (kavramın fıkıhtaki kapsam ve mahiyeti için bk. MİLK; MÜLKİYET).

Topraklar İslâm hukukunda mülkiyet ve tasarruf yetkisi bakımından memlûke (mülk), beytülmâl arazisi (vakıf, mîrî, mîrîye-i mevkūfe), mevkūfe, metrûk, mevât; alınacak vergi yönünden öşriyye ve harâciyye gibi çeşitli tasniflere tâbi tutulmuştur. Beytülmâl arazisi için bazı hukukçuların kullandığı “vakıf” (mevkūfe) tanımı, vakfın yaygın olarak bilinen anlamıyla ilgili olmayıp bu arazi üzerinde kimsenin mülkiyetinin bulunmadığı ve işletmeden sağlanacak gelirin toplumun ortak ihtiyaçlarına harcanacağı mânasındadır. Mülk arazi hem rakabesi hem tasarruf hakkı şahıslara ait olan topraktır. Bunun sahipleri arazi üzerinde her türlü tasarrufta bulunabilir; toprağı kullanabilir, hukukî ve tabii semerelerinden faydalanabilir, araziyi satabilir, kiralayabilir, vakıf, vasiyet gibi her türlü hukukî işleme konu edebilir. Miras yoluyla intikal edebilen bu arazi rehin, hibe ve şüf‘a gibi hukukî işlemlere de konu olur. Sahipleri mirasçı bırakmadan vefat ederse mîrî arazi haline gelir. Ancak arazinin devlete intikal etmesi için sahibinin mirasçısız ölmesi yeterli görülmeyip aynı zamanda vasiyetnâme de bırakmamış olması gerekir. Mülk arazi tek kişiye ait olabileceği gibi müşterek mülkiyete de konu edilebilir.

İslâm hukukunda arazinin statüsünü belirleyen esas faktör bu arazinin İslâm

devletinin hâkimiyetine geçiş biçimiyle yakından ilgilidir. Müslüman hukukçular arazinin barış veya savaş yoluyla ele geçirilmesine göre bazı ayırımlar yapmıştır. Ahalisi İslâmiyet'i benimsemiş olan toprakların mevcut sahiplerinin özel mülkü olarak kalacağı konusunda hukukçular görüş birliği içindedir. Devlet bu topraklardan elde edilen mahsülden öşür alır; bu sebeple öşür toprakları (arâzî-i öşriyye) adıyla anılır. Barış yoluyla elde edilen toprakların sahipleri İslâmiyet'i benimsemezse arazinin statüsü antlaşma şartlarına göre şekil kazanır. Bu toprakların mülkiyeti ya eski sahiplerinde bırakılır veya kuru mülkiyeti devlete alıkonularak tasarruf hakkı yerli ahaliye terkedilir. İlk durumda bu topraklardan haraç alınır ve arâzî-i harâciyye kapsamında değerlendirilir. Bu haraç cizye hükmünde olup sahiplerinin Müslümanlığı kabul etmesi halinde düşer. İkinci durumda arazi müslümanların ortak malı olarak devletin mülkiyetinde kalır (beytülmâl veya vakıf arazisi), bundan alınacak haraç ücret (kira) hükmünde olduğundan sahibinin ihtidâ etmesi halinde de düşmez.

Savaş yoluyla elde edilen topraklara gelince hukukçular devlet başkanının bu arazileri gazilere dağıtacağı, ancak onların kendi istekleriyle vazgeçmeleri halinde kamuya tahsis edebileceği, devlet başkanının tahsisine gerek kalmadan fetihle birlikte doğrudan beytülmâl arazisi haline geleceği, devlet başkanının gazilere dağıtma veya kamuya tahsis konusunda tercih hakkına sahip olduğu, devlet başkanının bu iki şıkka ilâveten yerli gayri müslim halka mülk topraklar olarak tahsis konusunda tercih hakkı bulunduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Gazilere dağıtılıp mülk arazi haline getirilen topraklar öşriyye, gayri müslim halkın elinde bırakılanlar harâciyye olur. Arazinin çıplak mülkiyetinin devlete bırakılıp tasarruf hakkının halka verilmesi durumunda arazi beytülmâl arazisi statüsü kazanır (ayrıca bk. ARAZİ).

Osmanlı padişahları ilk dönemlerden beri önemli başarılar gösteren askerî kumandanlara, vezirlere, önde gelen ulemâya, tekke ve zâviye şeyhlerine fethedilen topraklardan mülk olarak tahsiste bulunmuşlardır. Bilhassa ilk devirlerden itibaren bu yolla yapılan temlikler zamanla çoğalmış, Fâtih Sultan Mehmed askerî ihtiyaçlar sebebiyle bu tür mülk ve ayrıca vakıf haline getirilmiş toprakların önemli bir bölümünü timar arazisi haline getirmiştir. Bu durum devlet başkanına yetki tanıyan hukukî prosedürün bir sonucudur. Daha sonra uygulama sosyal tepkiyle karşılaşınca II. Bayezid

devrinde (1481-1512) arazilerin bir bölümü eski sahiplerine iade edilmiştir. Mâlikâne-divanî denilen sistemde de mâlikâne hisseleri tam bir özel mülkiyet statüsü içinde olup sahipleri tarafından satılabilir, vakıf haline getirilebilir ve miras bırakılabilirdi. Ancak mülkiyet hakkının mülknâmelerle tesbiti, ayrıca her tahrirde yahut padişah değişmelerinde bu belgelerin incelenerek tekrar tasdik edilmesi gerekirdi (bk. MÂLİKÂNE-DİVANÎ).

Osmanlılar, toprak meselesinde genellikle İslâm hukukunun prensiplerine göre hareket etmiştir. Osmanlı Devleti'nde mülk arazi olarak kabul edilen yerler şunlardır: 1. Süknâ ve tetimme-i süknâ, yani köy ve şehir içlerinde bulunan bütün arsalarla bu yerleşim bölgelerinin hemen bitişiğinde olan ve yarım dönümü geçmeyen bağ ve bahçeler (mîrî arazi içinde yer alan köydeki bir eve bitişik tarlanın yarım dönümü bu kabil araziden sayılır). 2. Aslında mîrî arazi iken temlîk-i sahîh ile şahıslara devredilen araziler. 3. Fetih sırasında müslüman olan ahaliye veya diğer müslümanlara temlik edilen arazi ile gazilere devletin payı alındıktan sonra ganimet olarak dağıtılan araziler. 4. Fetih sırasında gayri müslim ahaliye bırakılan topraklar. 5. Aslında ölü (mevât) topraklardan iken devlet başkanının izniyle mülkiyeti kazanılmak üzere işlenen yerler.

Mîrî topraklar üzerinde yeni bir köy veya kasaba teşkili halinde o arazinin mülk olup olmayacağı meselesi tartışma konusudur. Bir fikre göre devletin mülkiyetinde bulunan mîrî arazinin mülk haline gelmesi için bu arazinin padişah tarafından temlik edilmesi gerekir. İkinci fikre göre köy ve kasabanın kurulması o arazinin mülk haline geçmesi için yeterli bir sebep sayılır. Temlîken iktâ edilen arazi kesime verilen şahsın mülkü olmakta ve şahıs orada istediği gibi hukukî tasarruflarda bulunabilmektedir. İstiğlâlen iktâda ise arazinin mülkiyeti değil kullanım hakkı verilmektedir. Bazı görüşlere göre iktâ yoluyla bir arazinin mülkiyetinin elde edilebilmesi için sadece iktâ edilmiş olması yetmez, kendisine arazi iktâı yapılan kişinin o araziyi ihya etmesi gerekir.

Arazi mülkiyetiyle ilgili tartışmalı bir husus da madenlerin toprağa tâbi olup olmadığıdır. Fakihlerin çoğunluğu arazinin altında ve üstündekilerin mâlike ait olduğu görüşündedir. Mecelle'nin 1194. maddesinde bir mala mâlik olanın onun altına ve üstüne de mâlik olacağı ifade edilir. Azınlıkta

kalan bazı âlimlere göre ise arazi sahibi maden üzerinde mülkiyet iddia edemez. Madenler gerek mülkiyet gerekse işletme hakkı bakımından ayrıca açık-gizli ve katı-sıvı gibi ayırımlara da tâbi tutulmuştur (bk. MADEN).

İslâmiyet'in doğup yayıldığı ve Mescidi Harâm ile Mescidi Nebevî gibi müslümanların kutsal kabul ettiği mâbedlerin bulunduğu Hicaz bölgesinde gayri müslimlerin ikamet yasağına bağlı olarak mülk edinmeleri de yasaktır. Bu şer'î sınırlama dışında yabancıların İslâm ülkelerinde mülk edinmesine devletin örfen getirdiği sınırlamalar söz konusudur. Özellikle Osmanlı Devleti'nde bu hususta genel bir yasağın varlığı dikkati çekmekte ve yabancıların mülk arazi tasarrufları Islahat Fermanı ile kabul edilmiş bulunmaktadır. Yabancı devletlerin fermanda yer alan hükümlerin hayata geçirilmesi için ısrar etmeleri üzerine Osmanlı Devleti, yabancıların emlâke ilişkin bütün hususlarda Osmanlı kanunlarının uygulanmasını kabul etmeleri şartıyla Hicaz arazisi müstesna olmak üzere gayri menkul tasarruflarına 7 Safer 1284 (10 Haziran 1867) tarihli kanunla izin vermiştir. 19 Safer 1285'te (11 Haziran 1868) İstimlâk-i Emlâk Kanunu'na eklenen protokolle, bu protokolü imzalayan herhangi bir devlet tebaasının Osmanlı vatandaşları gibi emlâk tasarruf hakkını haiz olacağı karar altına alınmıştır. Ancak bu imkânın verilmiş olması beraberinde miras ve tereke ihtilâflarını da getirmiş, ihtilâfların çözüm mercii olarak Osmanlı mahkemeleri yetkili kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 25-72; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1395/1975, s. 69 vd.; Mecelle, md. 1194; Âtıf Bey, Arâzî Kānûnnâme-i Hümâyûnu Şerhi, İstanbul 1319, s. 12-27; Halil Cemaleddin - Hrant Asadur, Ecânibin Memâlik-i Osmâniyyede Hâiz Oldukları İmtiyâzât-ı Adliyye, İstanbul 1331, s. 217-218, 276-289; Halil Cin, "I. Meşrutiyet Devrinde Toprak Mülkiyeti Sorunu", Kanun-i Esasinin 100. Yılı Sempozyumu: Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı 1876-1976 (9-11 Nisan 1976), Ankara 1976, s. 49-74; Mehmet Akif Aydın, Türk Hukuk

Tarihi, İstanbul 2001, s. 352-382; Fehd b. Abdullah el-Ömerî, Nezaʿ u'l-milkiyyeti'l-ḫâṣṣa ve aḥkâmühâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1424/2003; Ömer Lütfi Barkan, "İslâm-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VI/1, İstanbul 1940, s. 156-181; VII/1 (1941), s. 157-176; VII/4 (1941), s. 906-942; Osman Turan, "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku, Mîrî Topraklar ve Hususî Mülkiyet Şekilleri", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 549-574; Halil İnalcık, "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", AÜ İlâhiyat Fakültesi

İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 29-46; F. Lajos, "Macaristan'da Türklerin Mülk Sistemi" (trc. M. Tayyib Gökbilgin), TD, XII/16 (1962), s. 25-42; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Devrinde Toprak Mülkiyeti Devri Tatbikatı ve Bolu'dan Bir Örnek", Çele, II/23, Bolu 1965, s. 4-6; Nédjib H. Chiha, "Osmanlı Devletinde Gayrımenkul Mülkiyeti Bakımından Yabancıların Hukuki Durumu" (trc. Halil Cin), AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, XXIV/1-4, Ankara 1967, s. 247-274; Mustafa Ahmed ez-Zerka, "İslâm Hukukunda Mülkün Çeşitleri ve Sebepleri" (trc. Servet Armağan), Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, sy. 18, İstanbul 1990, s. 143-150; K. M. Cuno, "Was the Land of Ottoman Syria Miri or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanafi School", St.I, LXXXI (1995), s. 121-152; Pakalın, II, 612; A. M. Delcambre, "Milk", EI[2] (İng.), VII, 60-61; M. Plessner, "Mulk", a.e., VII, 546-547; "Arż", Mv.F, III, 116-119.

M. Macit Kenanoğlu

MÜLK SÛRESİ

(سورة الملك)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış yedinci sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Otuz âyettir. Adını ilk âyette geçen “mülk” (hükümranlık) kelimesinden alır. Tebâreke, Mücâdele, Mânia, Münciye, Vâkıye ve Mennâa olarak da adlandırılır. Fâsılası ر، م، ن harfleridir. “Sözünüzü ister gizli ister âşikâre söyleyin, O kalplerdeki duygu ve düşünceleri hakkıyla bilendir” meâlindeki 13. âyetinin, müşriklerin Hz. Peygamber’in aleyhinde konuşmaları ve birbirlerine, “Muhammed’in tanrısının duymaması için gizli konuşun” demeleri üzerine nâzil olduğu bildirilir (Vâhidî, s. 370).

Mülk sûresinin temel konusunun Allah’ın varlığını, birliğini, kâinatı yaratıp yönettiğini ve âhiretin mevcudiyetini kanıtlamak olduğunu söylemek mümkündür. Sûrenin muhtevası iki bölüm halinde açıklanabilir. Kâinatın yaratılış ve yönetiliş iktidarının Allah’ın elinde bulunduğunun ifadesiyle başlayan birinci bölümün ilk âyetlerinde içinde yaşanılan âlemin bir imtihan dünyası olduğu belirtilir, ardından ilâhî kudretin tabiata verdiği mükemmeliyetten bazı örnekler zikredilir (âyet 1-5). Daha sonra tabiatın mükemmel yapısı ve işleyişini gözlemek için duyulara, duyuların algısını değerlendirip yüce yaratıcıya ulaşmak için akla sahip kılınan insanlardan gerçeğe karşı direnenlerin durumlarına temas edilir ve uhrevî âkıbetlerinin acıklı tasvirleri yapılır. Cehennem ehlinin, dünyada iken ilâhî tebliğe kulak verip akıllarını kullanmış olsalardı alevli ateşe mâruz kalmayacakları yolunda itirafta bulunacakları haber verilir. Nihaî âkıbeti henüz görmeden rablerine haşyet derecesinde saygı gösterenlerin fevkalâde güzel bir muamele ile karşılaşacakları ifade edildikten sonra yüce yaratıcının her türlü hareket, davranış, düşünce ve duyguya vâkıf olduğu bildirilir (âyet 6-14).

İkinci bölümde, sema örneğiyle evrenin mükemmelliğine işaret edilen birinci bölüme karşılık arzın, insan türünün yaşamasına uygun hale

getirilişiyle ilâhî lutuf ve kudrete temas edilmiş, kuş türünün tabiattaki mükemmel konumuna değinilmiş, insana verilen zâhirî ve bâtınî yetenekler hatırlatılmış, tabiatta hâkim olan ilâhî-tabii kanunların aksaması durumunda insanın elinden hiçbir şey gelmeyeceği belirtilmiştir. Bütün bunlara rağmen geçmiş peygamberler döneminde olduğu gibi (âyet 18) dinî gerçekleri yalanlamaya devam edenlerin âkıbetlerinin elem verici bir hayat olacağı ifade edilmiştir. Âyetlerden, muhatapların Allah'ın varlığından ziyade âhiret hayatının mevcudiyetini inkâr ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü âhiret hayatı insana sorumluluğunu hatırlatmakta ve gaflet içinde geçirdiği hayatın tadını kaçırmaktadır (âyet 15-30). Mülk sûresi gafletin bürüdüğü kalplere tutulan bir güneş gibidir. İlâhî güneş bu yüreklere nüfuz edebilmek için çeşitli yönlerden ışınlarını salmakta, ancak insanlar bu ışınların ziyâsından uzak kalmaktadır. Yûsuf sûresindeki bir âyet de (12/105) aynı hususa temas etmektedir: "Göklerde ve yerde nice işaretler vardır ki inkârcılar hiç ilgi göstermeden yanlarından geçip giderler."

Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah'ın Secde ve Mülk sûrelerini her gece yatmadan önce okuduğu, yolculuk sırasında da bunu ihmal etmediği belirtilmektedir (Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 9). Âlûsî, sûrenin faziletine dair bu tür haberlere dayanarak Mülk sûresini her gece okumanın mendup olduğu şeklindeki bir görüşü nakleder (Rûḥu'l-meʿânî, XXIX, 3; sûrenin faziletiyle ilgili diğer rivayetler için bk. Şevkânî, V, 257). Übey b. Kâ'b'dan rivayet edilen ve bazı tefsir kaynaklarında yer alan, "Mülk sûresini okuyan kimse Kadir gecesini ihya etmiş gibi olur" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 140) mevzû olduğu belirtilmiştir (Zerkeşî, I, 432).

Mülk sûresi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Ya'kūb b. Osman el-Gaznevî, Tefsîrü'l-Fâtiḥa ve sûreti'l-Mülk (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 404; Esad Efendi, nr. 88; Fâtih, nr. 299); Abdülmecîd b. Nasûh Amâsî, Tefsîr-i Sûretü'l-Mülk (İÜ Ktp., TY, nr. 558); Mustafa b. Muhammed Ankaravî, Sûretü'l-Mülk Tefsiri (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 479; İÜ Ktp., TY, nr. 7); Hatiboğlu, Letâyifnâme (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3326; son iki eser Kazasker Muslihuddin Muhammed'in Arapça eserinin tercümesidir); Kemalpaşazâde, Tefsîru sûreti'l-Mülk (İstanbul 1316; nşr. Hasan Ziyâeddin Itr, Beyrut 1407/1986); Edirne Müftüsü Fevzi Efendi, Tesyîrü'l-fülk fî tefsîri Sûreti'l-Mülk

(İstanbul 1307); Muhammed İbrâhim Abdülazîz Sa‘dî, Devrü’l-belâġa fî taʿdiyeti’l-aġrâżi’d-dîniyye maʿa taṭbîḳ ʿalâ sûreti’l-Mülk (Kahire 1991); Abdürrâzık Muhammed Mahmûd Fazl, Maʿa’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm fî sûreti’l-Mülk (Kahire 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 9; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Beyrut 1410/1990, s. 370; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 140; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 257; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXIX, 3; Ahmed Fethî Ramazan, “Fî Sûreti’l-Mülk dirâse belâġıyye taḥlîliyye”, Âdâbü’r-Râfideyn, XXIV, Bağdad 1992, s. 297-344; Zuhûr Ahmed Azhar, “Mülk”, UDMİ, XXI, 567-568.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜLKİYET

(الملكيّة)

Mâlike eşya üzerinde düşünülebilecek en kapsamlı yetkileri sağlayan hak.

Eşya üzerindeki hakların en güçlüsü sayılan mülkiyet, günümüz hukuk terminolojisinde daha çok Roma hukuku temeline dayanan ve bazı Batı dillerinde “property” (propriété) kelimesiyle karşılanan hakkı ifade eder. İslâm hukukunda bu anlamda mülkiyetin tek kelimelik bir terim karşılığı yoktur. Fıkıh literatüründe aynî hakları belirtmek üzere kullanılan milk, Batı hukukundaki mülkiyet hakkını da kapsayan bir üst kavram olup bu mânada mülkiyet “milkü’l-ayn ve’l-menfaa, el-milkü’l-kâmil, el-milkü’l-mutlak, el-milkü’t-tâm” terimleriyle ifade edilir (Kadri Paşa, md. 11; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 275, 276). Fakat mülkiyet hakkı milkin en temel örneği olduğundan bir üst kavramın mutlak kullanılması halinde en mükemmel türüne yorulacağı kaidesine binaen (İbnü’l-Hümâm, VIII, 18) bağlamdan farklı bir anlam çıkmıyorsa sadece milk ya da milkü’l-ayn tabirleri mülkiyet hakkını belirtir (bazı milk tanımları için bk. Kâsânî, V, 107; Şehâbeddin el-Karâfî, III, 364-366; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, III, 461; kelimenin kök anlamı ve fıkıh literatüründe mülkiyet dışındaki aynî hakları karşılamak üzere kullanılan terimler için bk. MİLK).

İnsanın ihtiyaçlarını karşılayıp varlığını sürdürebilmek için gerekli nesneleri elde etmesi ve üretmesi daima sosyal bir çevre içinde gerçekleştiğinden mülkiyet içtimaî, iktisadî, siyasî ve felsefî birçok düşünce ve doktrinin ilgi odağı olmuş ve mülkiyetle ilgili problemler sadece hukuk değil siyaset, hukuk felsefesi ve iktisat gibi bilim dallarında geniş biçimde tartışılmıştır. Dolayısıyla mülkiyetin hukuk alanındaki şekillenişi de hukukun dışına taşan bu genel mülâhazaların ve bakış açılarının etkisi altında olmuştur.

Mülkiyetin Meşruiyeti. Batı hukuk düşüncesinde mülkiyet hakkının felsefî ve hukukî dayanağının ne olduğu ve meşruiyetinin nasıl temellendirileceği hususu uzun tartışmalara konu olmuş, tarihî süreç içerisinde üretim şekillerinin farklılaşması ile birlikte mülkiyetin dayanağıyla ilgili görüşler

de farklılaşmıştır. Tabii hukuk anlayışını benimseyen hukukçu ve felsefeciler mülkiyet hakkını doğrudan fıtrat ve yaratılışa dayandırırken (Güriz, s. 135) tabii hukuku reddeden düşünürler mülkiyetin devletten, iradeden, emekten ya da fayda ilkesi gibi tabii durum dışındaki başka bir sebepten doğduğunu savunmuştur. Çok eski zamanlardan beri tartışılan özel mülkiyet sorunu etrafındaki görüşleri de üç temel tez halinde toplamak mümkündür. Bunlardan birine göre özel mülkiyet insan tabiatına uygun olup fert ve toplum için zorunludur. Toplum mülkiyetinin esas alınması gerektiğini savunan karşı teze göre özel mülkiyet insanın mutluluğuna aykırıdır, toplumsal çatışma ve kötülüklerin temelini oluşturmaktadır. Bu konuda orta yolu tutan üçüncü tezin sahipleri ise özel mülkiyet kurumunun sınırlandırılarak korunması gerektiği kanaatindedir. Bu düşünce farklılıkları bazı ideolojik tartışmalarda anahtar rol oynamıştır (Saymen - Elbir, s. 217; Güriz, s. XV, 18-19, 21-23, 46).

Klasik İslâm kültüründe özel mülkiyet açıkça kabul edildiği gibi fıkıh doktrinleri de özel mülkiyet esası üzerine kuruludur. Kur'ân-ı Kerîm'deki ilke ve hükümlerle Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları bu sonucu hazırlayan meşruiyet temellerinin başında gelir. İslâm'ın zuhurunda Mekke güvenli bir ticaret merkeziydi ve bu toplumda özel mülkiyet ilkesi hâkimdi. İslâmiyet diğer birçok konuda olduğu gibi mülkiyet anlayışında, mülkiyetin kazanılması ve kullanılmasıyla ilgili ahlâkî telakkilerde ciddi değişiklikler gerçekleştirmekle birlikte özel mülkiyet temeline dokunmamıştır. Kur'an'da mülk edinme duygusunun fıtrî olduğu ve mal sevgisinin insanın temel hazlarından birini teşkil ettiği belirtilmiş, bu hazzın kontrol altında tutulması ve mülkiyet hakkının iyi işlerde, ferdin meşrû ihtiyaçlarını karşılama yanında toplum menfaatini temin edecek şekilde kullanılması istenmiştir (Âl-i İmrân 3/14; el-İsrâ 17/100; el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8). Bazı âyetlerde mülkiyet ve mal kavramı insanlara izâfe edilmiş veya malın onların tasarrufunda olduğu bildirilmiş, bazılarında fertlerin kazanç elde etmelerinden ve harcamalarından söz edilmiştir (el-Bakara 2/267, 274, 279; Âl-i İmrân 3/186; en-Nisâ 4/32; el-En'âm 6/152; en-Nûr 24/61; Yâsîn 36/71). Bunların yanında pek çok âyette malları Allah yolunda harcamanın ve zekât vermenin emredilmesi (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nfḳ", "zkv" md.leri), terekenin belli yakınlık düzeyindeki aile fertleri arasında paylaşılması ilkesine dayalı ayrıntılı miras hükümleri konması (özellikle en-Nisâ 4/7-8, 11-12, 176), ticarî ilişkilerin düzenlenmesi (el-Bakara 2/275,

282, 283), haksız yollardan mal edinmenin yasaklanması (el-Bakara 2/188, 279; en-Nisâ 4/10, 29) ve mala karşı işlenen suçların cezalandırılması da (el-Mâide 5/33, 38) Kur'an'da özel mülkiyet anlayışının esas alındığını gösterir.

Hz. Peygamber, sahibinin izni olmadan başkasının malına el uzatılmaması gerektiği ilkesini sık sık vurguladığı gibi (Müsned, V, 72) Vedâ hutbesinde bu hususu açık bir şekilde tekrarlamış (Buhârî, "ʿİlim", 9, 37), meşrû müdafaa şartları içinde malını korumaya çalışırken öldürülenin şehid mertebesinde olduğunu bildirmiş (Müslim, "Îmân", 226), emeği ve meşrû kazancı teşvik etmiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 15). Ayrıca Resûl-i Ekrem'in işletilmeyen sahipsiz araziyi ihya edenin ona sahip olacağını belirtmesi, sadaka ve ganimet dağıtması, araziyi iktâ olarak vermesi gibi söz ve uygulamaları da İslâm'da özel mülkiyet anlayışının benimsendiğinin açık kanıtlarıdır. Öte yandan Kur'an'da yeryüzünün ve oradaki imkânların Allah tarafından insanların istifadesine verildiğinin kaydedilmesi mülkiyetin Allah'ın kullarına bir ihsanı olduğunu göstermektedir. Bu anlayış, bir taraftan insanların mülkiyetinin Allah'ın mutlak mülkiyetinin bir uzantısı ve devamı şeklinde algılanarak (Debbağoğlu, s. 233) mülkiyet anlayışını güçlendirici bir etkide bulunurken diğer taraftan mülkiyet sahibi olmaya yüklenen sosyal ödevleri temellendirmiştir.

Bununla birlikte Allah'ın evren üzerindeki mutlak hükümranlığına atıfta bulunan âyetlerin etkisiyle (Âl-i İmrân 3/189; el-En'âm 6/12; Tâhâ 20/6; ez-Zuhruf 43/85) İslâm kültüründe eşyanın asıl mâlikinin Allah, insanların ise nöbetçi / vekil konumunda olduğu (Kurtubî, XVII, 238; Alûsî, XXVII, 169; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 491) ve malın insanın elinde bir tür âriyet olarak bulunduğu düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. İslâm hukukçuları da zaman zaman bu anlayış doğrultusunda mülkiyet mânasında kullanılan milkü'l-ayn (ve'l-menfaa) tabirinin kullara izâfe edilemeyeceğini belirtirler. Bu düşünceye göre "ayn"ların gerçek mâliki onu yaratma / var etme ve yok etme gücüne sahip bulunan Allah olup (Şehâbeddin el-Karâfî, III, 272; İbn Receb, s. 195; Rassâ', s. 344, 466) tam ve mutlak tasarruf kudreti O'nundur. Bu yaklaşımı benimseyen hukukçuların bir kısmı kulların eşyanın aynına değil menfaatine mâlik olduğu, bir kısmı ise menfaatlere de mâlik olmayıp sadece bir tür intifâya mâlik bulunduğu kanaatindedir (İbn Receb, s. 196).

Buna göre kulların eşya üzerindeki yetkisine milk ve mülkiyet denilmesi mecazi bir anlatımdır.

Halbuki insanın beşer planındaki hukukî hâkimiyetiyle (milk) Allah'ın evrendeki mutlak hükümranlığının (mülk) kelâmî açıdan ortak bir düzlemde ele alınması, Allah'ın mülkü ile insanların milkinin birbirine alternatif hâkimiyetlermiş gibi algılanmasına yol açabilir. Öte yandan Şâtıbî'nin belirttiği gibi bu bakış açısına göre kul için milkü'l-menfaa veya intifâ kavramlarının da kullanılmaması gerekir. Zira Allah'ın hâkimiyet alanının belirlenmesi esas alınacaksa cevherler (eşyanın "ayn"ı) gibi sıfatlar ve fiillerden oluşan arazların da (eşyanın menfaati) Allah tarafından yaratılmış olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bu takdirde kulun istifade fiillerinden ibaret olan menfaat ve intifânın da kullara izâfe edilememesi ve kulun hukuki alanda hiçbir yetkisinden bahsedilememesi gerekir. Sonuç olarak hepsi Allah'ın kudretinde bulunduğu halde fiillerle bunlardan doğan menfaat ve zararlar insanlara izâfe edilebildiği gibi kudretleri altında olmasa da zatlar yani aynlar da insanlara izâfe edilebilmelidir. Zira insan hukukî anlamda zatlar üzerinde tasarruf edebilmekte, yani onları kullanabilmekte, tüketebilmekte, itlâf ve tağyir edebilmektedir (el-Muvâfaḳāt, III,170). Ayrıca burada kula izâfe edilen mülkiyet kullanma, tüketme vb. hukukî düzlemdeki tasarruflarla ilgili olup yaratma ve yok etme gibi metafizik boyutları içermeyen bir yetkidir. Bir tür tanrı mülkiyeti denilebilecek yukarıdaki anlayış Yahudilik'te (Güriz, s. 37) ve özellikle hıristiyan teolojisinde de (Challaye, s. 55) benzer şekilde dile getirilmiştir. Ancak tanrı mülkiyeti konusuna en çok vurgu yapanlardan biri olmasına rağmen Saint Augustine, ilâhî hukuk gereğince yeryüzü ve orada bulunan her şey tanrıya ait olduğu gibi insanların yaptığı hukuka dayanılarak da bir evin veya kölenin belirli bir insanın mülkiyetinde olduğunun söylenebileceğini kabul eder (Güriz, s. 43).

İslâm âlimleri, yukarıda özetlenen meşruiyet delilleri yanında özel mülkiyet anlayışını hukuk felsefesi bakımından da temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konudaki başlıca izahları şöylece özetlemek mümkündür: a) Başkasının malına el uzatmanın haramlığı ilkesi mülkiyet hakkı başta olmak üzere kul haklarının temelini oluşturur ve bu yönüyle mülkiyet hakkı şâriin bir hükmüdür (Teftâzânî, II, 301; Leknevî, II, 217). b) Mülkiyet gibi temel haklar zimmet ve emanet esasına dayanır. Özellikle Hanefî fıkıh usulünde

işlenen bu teoriye göre insan yaratılıştan gelen temel haklara sahiptir. Zira Allah'ın, insana akıl verip birtakım ödev ve yükümlülüklerden oluşan Allah haklarını (emanet) yüklemeyi teklif etmesi ve insanın da bu emaneti yüklenmeyi kabul etmesi bir zimmet yani ahid ve sözleşmedir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 238). Bu sözleşme insan üzerindeki yükümlülüklerden oluşan Allah haklarının temeli olduğu gibi mülkiyet, hürriyet ve can dokunulmazlığı gibi insanın sahip bulunduğu hakların da temelidir. Allah ve kul haklarının ikisini birden temellendiren bu düşünce, Batı kültüründeki tabii haklar anlayışıyla benzer yönleri bulunsa da ondan esaslı bir şekilde ayrılır. Zira usûl-i fıkıhtaki anlayışa göre insan, tabii hukuk doktrinlerinin aksine öncesinde bir yükümlülük olmadan asıl durumundaki haklara sahip olmamakta, Allah hakkı olarak nitelenen yükümlülükleri kabul ettiği bir sözleşme sonucu mülkiyet gibi temel haklara kavuşmaktadır. Dolayısıyla haklar tabii olmaktan çok bir sözleşme sonucudur. Bu esastan hareket eden bazı çağdaş felsefeciler bu mutabakatı "metafizik sözleşme" diye niteleyerek fıkıhtaki bütün hakları bu sözleşmeye dayandırır (Ülken, s. 81, 83). c) Özel mülkiyet toplumsal hayatın dirlik düzenlik içinde devam edebilmesi için bir zorunluluktur. Klasik İslâm kültüründe her şeyin herkese ait olduğu şeklinde bir mülkiyet ortaklığı (kolektif mülkiyet) düşüncesi temkinle karşılanmış, bunun toplumsal anlaşmazlık ve çatışmaya sebebiyet vereceği konusunda âdeta bir fikir birliği oluşmuştur (Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, II, 25-27, 33, 82-83). Bu istikamette açıklamalar yapan bazı âlimler tarafından, tarihte mülkiyet ortaklığı sebebiyle insanların birbiriyle savaşmış ve çatışmış olduğuna, mülkiyetin insanların başkasına ait malı ele geçirme isteklerini kırma ve toplumsal çatışmayı ortadan kaldırma özelliğine dikkat çekilerek şâriin insanlara mülkiyet yolunu bir çözüm olarak gösterdiği, mülkiyet ve ihtisasın Allah'ın insanlara bir lutfu olduğu belirtilir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 24-25; Teftâzânî, II, 346). Bazı hukukçular, bu esastan hareketle ve kolektif mülkiyet anlayışına açılan bir kapı olmasının da etkisiyle eşyada ibâhanın asıl olması ilkesini reddeder. Zira onlara göre ibâha, mülkiyet ve ihtisasın zıddı olup -esasen teknik anlamda mülkiyet de sayılamayacak olan-kolektif mülkiyeti ya da tabiat durumunu ifade etmektedir.

Bir kısım âlimler, İslâmî değerlerin paylaşıldığı bir ortamda kazanılmış somut bir mülkiyetin dayandığı esasın ne olduğu meselesini incelerken emek kavramını ve bunun toplum için oluşturduğu dinamizmi ön plana

çıkarmışlar ve mülkiyetin emek temeline dayanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceyi desteklemek üzere naslarda kazanma ve geçim konusunda emeğin önemine vurgu yapıldığı (en-Nisâ 4/32; Buhârî, “Büyûʿ”, 15, “Enbiyâʾ”, 37), emeksiz kazanca ve emekle orantısız düzeyde elde edilen mülkiyete olumlu bakılmadığı belirtilir. Yine bu bakışa göre mubah malların özel mülkiyete dönüşümünün meşruiyeti için ihraz, istilâ, işgal ve ihya gibi yolların benimsenmesi de özel mülkiyetin emek unsuruyla temellendirildiğini göstermektedir. Kişinin hayatı boyunca verdiği emeğin ürününü yakınlarına aktarabilmesinin yolu olan mirasta da olabildiğince çok sayıda akraba arasında bölüştürme esası benimsenmiş (Mustafa Sibâî, s. 167; Debbağoğlu, s. 238; Muhammed Ebû Zehre, s. 129, 133), emek-mülkiyet dengesini büyük oranda bozacak şekilde mirasın sadece bir ya da birkaç akrabaya bırakılması yolu kabul edilmemiştir. Meselâ İmam Şâfiî özel mülkiyetin temelinde insan emeğinin yer aldığını, bilhassa mubahlar üzerindeki mülkiyetten kazanılacak menfaatin bunların elde edilmesi için verilecek emekle orantılı olması gerektiği düşüncesini açık bir şekilde savunarak mülkiyetle emek arasında doğrudan bir ilişki kurar (el-Üm, III, 265, 266). İbn Haldûn, daha çok iktisadî mülâhazalarla mülkiyeti emekle irtibatlandırıp gerek bir sanat ve beceri gerekse hayvanlardan, bitkilerden ve madenlerden faydalanma yoluyla üretilen her kazanç ve malın insanın gücü ve emeği sayesinde iktisap edileceğini belirtir. Ona göre emek harcanmadan bir şey elde edilmez ve faydalanma imkânı ortaya çıkmaz. İnsanın emek sarfederek ele geçirdiği şey onun mülkü olup başkası ancak karşılığını vererek bundan faydalanabilir (Mukaddime, II, 320, 332; çağdaş yazarlardan Muhammed Bâkır es-Sadr’ın mülkiyeti emek unsuruna dayandırmaya ilişkin açıklaması için bk. İslâm Ekonomi Doktrini, s. 357-360).

Özel Mülkiyet-Kolektif Mülkiyet Dengesi. İslâm kültüründe ve fıkıh doktrinlerinde özel mülkiyetin esas alınması, onu eşya üzerinde mutlak ve yegâne mülkiyet tipi olarak görme anlamında olmayıp fıkıh kaynaklarında baştan beri, toplumun zaruri ihtiyacı olan ve belirli kişilerin özel mülkiyeti altına alındığında diğer fertlerin sıkıntıya gireceği ya da elinde bulunduran kişiyi verdiği emekle orantısız biçimde ve toplum zararına olmak üzere aşırı zenginleştirecek mallar üzerinde özel mülkiyet tesis edilmesine sıcak bakılmamıştır (Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 422; Nevevî, XIV, 475;

Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 294). İslâm hukukunda genel yollar ve meydanlar gibi orta malları ile denizler, büyük nehirler gibi tabiatı icabı üzerinde özel mülkiyet kurulması mümkün olmayan sahipsiz mallar yanında mülkiyet altına girmeye elverişli bulunmakla birlikte toplumun ortaklaşa yararlanmasına konu olan su, ateş, ot (ve tuz) gibi nesneler (İbn Mâce, “Ruhûn”, 16; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 60; Mecelle, md. 1234) özel mülkiyet dışında tutulmuştur. Bunlar bütün topluma ait olup bu mallar üzerinde devletin de mülkiyeti yoktur. Bazı çağdaş yazarlar literatürde belirtilen malların o dönem için zorunlu olanları gösterdiği, farklı zamanlarda toplum açısından aynı derecede zorunlu olan başka malların da özel mülkiyet kapsamı dışında tutulabileceği kanaatindedir (Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 354; ayrıca bk. MADEN; MAL).

Öte yandan tasavvuf çevrelerinde kazanç ve mülkiyeti reddeden bazı uç görüşlerle (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 45) değişik itikadî, siyasî ve tasavvufî ekoller içinde görülebilen ve özel mülkiyeti reddedip yerine tamamıyla mülkiyet ortaklığını ikame etmek isteyen İbâhîlik düşüncesi bir yana bırakılırsa (Tehânevî, I, 79-80) klasik İslâm kültürü içinde kolektif mülkiyet anlayışını temellendirmeye çalışan bir teori bilinmemektedir. Meselâ bazı hıristiyan mezheplerinde ve bu muhitte ortaya çıkan düşünce akımlarında zenginliğe açık bir karşıtlık gözlenirken İslâm kültüründeki mistik hareketlerde zenginliğe ve servete, dolayısıyla mülkiyete olumsuz bakılmamakta, -yukarıda değinilen uç fikirler bir yana-en fazla fakirliği zenginliğe üstün tutan bazı görüşlere rastlanmaktadır (Hücvîrî, s. 28-32). Bir kısım çağdaş yazarlar tarafından, İslâm hukukunda arazi gibi üretim mallarında kolektif mülkiyet anlayışının temel ilke olduğu, arazinin özel mülkiyet altına alınamayıp ancak devlet mülkiyeti altında bulunabileceği ileri sürülürse de (Muhammed Bâkır Sadr, s. 431-432, 472-473; Hatemi, Medenî Kanunun Ellinci Yılı, s. 205; bu konudaki bir eleştiri için bk. Mevdûdî, s. 7-12) bu görüşün Hz. Peygamber döneminden beri gelen uygulamaya ve fıkhî teorilere aykırı olduğu açıktır. Ancak İslâm hukukunda arazi ve araziye bağlı maden vb. mallar konusunda özel mülkiyetin alanının menkullere oranla daha sınırlı olduğu ve kamu mülkiyeti çerçevesinin daha geniş tutulmaya çalışıldığı söylenebilir.

Mülkiyetin Unsurları, Konusu ve Kapsamı. Mülkiyet hakkı mâlike eşya üzerinde düşünülebilecek en güçlü ve kapsamlı yetkileri sağlar. Mâlikin

mülkü üzerinde dilediği şekilde tasarruf edebilmesi (Mecelle, md. 1192), yani bu hakkın sağladığı aktif yetkiler mülkiyet hakkının müsbet unsurlarını oluşturur. Buradaki tasarruf teriminin kapsamına eşyayı istediği gibi kullanma, tabii ve hukukî semerelerinden yararlanma, tüketme, tahrip ve tağyir etme, zilyedliğinde bulundurma gibi fiillerle mülkiyetini başkasına geçirme ve üzerinde hak tesis etme gibi hukukî işlemler girmektedir. Zaruret olmadıkça hiç kimse mâliki bu iş ve işlemlerden menedemez ve onu bir tasarrufa zorlayamaz. Bunun yanında mülkiyet hakkının bir de menfi unsurlarını oluşturan koruyucu yetkiler vardır ki bunlar mâlikin üçüncü şahıslara karşı sahip olduğu hukukî korumayı ifade eder. Mülkiyet herkese karşı ileri sürülebilecek nitelikte olmakla birlikte sahibine geniş yetkiler vermesinin de etkisiyle ihlâl edilmeye oldukça elverişli bir haktır. Bu sebeple mülkiyetin her türlü ihlâl ve tecavüze karşı korunması özel bir öneme sahiptir. İslâm hukukunda mülkiyet, insanın vazgeçilmez hakları ve korunması gereken beş ana maslahat arasında kabul edilmiş, bu hakka karşı yapılan saldırılar için hukukî ve cezaî müeyyideler öngörülmüştür. Hırsızlık vb. fiillere ağır cezalar tertip edilmesi yanında mâlike, dava açarak mülkiyet hakkına karşı yapılan tecavüzün durdurulmasını, verilen zararın giderilmesini, elinden alınmış olan eşyanın mülkiyetinin veya zilyedliğin geri verilmesini talep etme hakkı tanınmıştır. Ayrıca doktrinlerin çoğunda mâlikin, bazı durumlarda kendi malını hüsnüniyetli olsun ya da olmasın üçüncü şahısların elinden mahkemeye başvurmaksızın alma hakkı olduğu kabul edilmiştir.

Mülkiyet hakkının konusu mallar olup (Kâsânî, VII, 352; İbnü'l-Hümâm, V, 275) hukuken mal niteliğinde görülmeyen bir şey mülkiyet hakkına konu olamaz. İslâm hukukunda bazı nesneler mal niteliğinde sayılmadığından bunlar üzerinde mülkiyet hakkı kurulamaz. Hanefîler'de ise mütekavvim olmayan mallar üzerindeki mülkiyete sınırlı şartlarda müsaade edilmiştir. Mülkiyetin konusu daima bir eşya olup eşya üzerinde kurulmuş bir hakkın mülkiyet konusu yapılıp eşya konumuna yükseltilmesi İslâm hukukuna yabancı bir anlayıştır. Dolayısıyla eşyadan yararlanma hakkına sahip olmaktan ve bir eşyanın sadece menfaatleri üzerinde kurulan sınırlı aynî haklardan söz edilirken fıkıh terminolojisindeki milkin türleri ayırt edilmeden mutlak biçimde milk veya mülkiyet kavramlarının kullanılması yanlış fikir edinmeye yol açabilmektedir. Diğer taraftan İslâm hukukunda aynî haklarla şahsî hakların en azından terminolojide birbirinden tam olarak

ayırt edilmemiş olması sebebiyle (Hatemi, Medenî Kanunun Ellinci Yılı, s. 213) deyn niteliğindeki alacaklara ilişkin yetkinin mahiyeti hakkında farklı izahlar yapılmış ve yaygın olduğu söylenebilecek olan görüşe göre deyn üzerindeki hak da mülkiyete benzetilmiştir. “Hukuk” adı verilen ve aynî nitelikte birer hak olmayan eşya üzerindeki bazı yetkilerin (bk. HAK) mülkiyet kapsamında gösterilmesi ise isabetli değildir.

Bir eşya üzerindeki mülkiyet hakkı kural olarak o eşyanın zevâid denilen tabii semereleriyle mütemmim cüzlerini de kuşatır (Aydın, s. 353). İslâm hukukçuları asla mâlik olanın fer’e de mâlik olacağını belirterek bu esası ifade eder. Ancak İslam hukukunda bir arazideki ağaçlar ve inşaat arazinin mütemmim cüzü kabul edilmediği için bunlar bazı durumlarda müstakil eşya olarak değerlendirilip arazinin hukukî mukadderatından ayrılmış ve üst hakkına konu edilmiştir. Buna göre meselâ bir arazideki bina -Türk hukukundaki şekliyle mütemmim cüz ilkesinin aksine olmak üzere-arazi sahibinden başkasına ait olabildiği gibi bir binanın müstakil katları da farklı kişilerin mülkiyetinde bulunabilir (Ebül‘ulâ Mardin, s. 13, 15, 18; Saymen, s. 340, 360).

Genellikle fıkıh kaynaklarında gayri menkul

mülkiyetinin dikey kapsamının sınırsız olduğu (Osman b. Ali ez-Zeylaî, VI, 148), yani mâlikin kural olarak dilediği kadar yükseğe bina yapabileceği ve dilediği kadar da derine inebileceği (Mecelle, md. 1194; Ali Haydar, III, 459) belirtilirse de bu İslâm kültürünün dışında da yaygın biçimde görülen, mülkiyet hakkının mutlaklığını ve sebepsiz yere sınırlamaya konu olmayacağını belirtme amacı taşıyan bir ifade biçimidir (Tahiroğlu, s. 47). Nitekim bazı âlimler, yukarıya ve aşağıya doğru olan hakkın mâlikin ihtiyaçlarıyla sınırlı bir ihtisas niteliğinde olduğunu ve yerin “yedi kat dibine kadar” devam etmeyeceğini ifade etmişlerdir (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 221).

Mülkiyetin Çeşitleri. Konusuna göre mülkiyet hakkı menkul ve gayri menkul mülkiyeti kısımlarına ayrılır. İslâm hukukunda gayri menkul mülkiyetinin kazanılması tapu tescil şartına bağlanmadığından bu ayırım eşya hukuku bakımından Kara Avrupası hukuklarındaki fonksiyona sahip değildir. Bununla birlikte toprağın en önemli üretim araçlarından birini

teşkil etmesi, maden vb. tabii zenginlikleri içermesi sebebiyle bilhassa toprak üzerindeki özel mülkiyet geniş teorik tartışmalara konu olmuş, dolayısıyla menkul ve gayri menkul mülkiyeti ayırımı fıkıhta da önem kazanmıştır. Yine kamu mallarının kural olarak gayri menkullerden oluşması, mülkiyet hakkının hükmü ve mutlaklığının izahı konusunda hep gayri menkul mülkiyetinin temel alınması, mülkiyet hakkıyla ilgili başlıca sınırlamanın gayri menkul mâlikleri arasındaki komşuluk ilişkisine dayanması gibi sebeplerle fıkıh literatüründe bu mülkiyet türünün öne çıktığı söylenebilir.

Mülkiyet türleriyle ilgili diğer bir ayırım özel mülkiyet-kolektif mülkiyet ayırımıdır. Özel mülkiyet mülkiyetin fertlere, kolektif mülkiyet ise topluma ait olmasını ifade eder. Medenî hukuk terimi olarak mülkiyet kavramıyla kastedilen özel mülkiyettir. İslâm hukukçuları, "eş-şeriketü'l-âmme" ve "ibâha" gibi kavramlarla ifade ettikleri kolektif mülkiyete konu olan ve çoğu kamu mallarından oluşan nesnelerin toplumun bütün fertlerinin mülkiyeti altında bulunduğunu belirtir. Özel mülkiyet ise "el-milkü'l-hâss, el-milk ve'l-ihtisâs" vb. tabirlerle ifade edilir. Özel mülkiyet de tek kişi mülkiyeti (ferdî mülkiyet) ve birlikte mülkiyet olmak üzere ikiye ayrılır. Ferdî mülkiyette eşya üzerindeki mülkiyet hakkı tek bir kişiye aitken, birlikte mülkiyette birden çok kişi aynı anda aynı eşyaya mâliktir. Bazı sistemlerde birlikte mülkiyet müşterek mülkiyet ve iştirak halinde mülkiyet şeklinde olabilir. İslâm hukukunda bunlardan sadece ilki kabul edilmiştir ve fıkıh eserlerinde daha çok "şeriketü'l-mülk" başlığı altında incelenir (bk. MÜŞÂ'; ŞİRKET). İslâm hukukunda vakıf malları üzerindeki mülkiyetin bir tür özel mülkiyet mi kamu mülkiyeti mi yoksa kendi başına müstakil bir mülkiyet tipi mi (Şâfiî, IV, 63) olduğu tartışmalıdır (Günay, s. 96; Çalış, s. 63).

Mülkiyetin Kazanılması ve Kaybedilmesi. İslâm hukukçularınca mülkiyet hakkını doğuran sebepler için değişik tasnifler yapılmıştır. Meselâ Buhûtî bu konuda ihtiyarî ve cebrî şeklinde ikili bir ayırım yapar (Keşşâfü'l-ḳınaʿ, IV, 403). Başka bir ayırım aslen, naklen ve halefiyet yoluyla şeklindedir (Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, III, 225; Mecelle, md. 1248; Ali Haydar, III, 524). Günümüz hukuk incelemelerinde mülkiyetin kazanılması yolları genellikle aslen ve devren şeklinde iki grupta toplanır ve bunların bir kısmı sadece menkul mülkiyeti bakımından söz konusu olur. a) Aslen

iktisap durumlarında ya daha önce hiç kimsenin mülkiyetinde olmayan bir mal üzerinde mülkiyet hakkı kazanılmakta veya bir intikal olmaksızın bir kimse mülkiyet hakkını kaybederken diğeri bu hakkı kazanmaktadır. Birinci grubun en belirgin örneği mubah mal üzerinde mâlik olma kastıyla zilyetlik tesis etmektir. Günümüz hukuk dilinde "ihrâz" terimiyle ifade edilen bu durum için fıkıh literatüründe daha çok "istîlâ" terimi kullanılır. Keşiflerinden çok zaman önce gömülmüş veya saklanmış olduğuna ve artık mâliki bulunmadığına muhakkak nazarıyla bakılan kıymetli eşya da bu grupta incelenir; fakat fakihler bu tür eşyanın nevi, ait bulunduğu dönem, çıkarıldığı yerin hukukî statüsü gibi hususları dikkate alarak mülkiyetinin kazanılması konusunda farklı ictihadlar ortaya koymuşlardır (bk. DEFİNE). İşleme, malların birleşmesi veya karışması, lukata ve iktisâbî mürûrüzaman ise ikinci gruptaki aslen iktisap halleri arasında ele alınır. İşleme, malların birleşmesi veya karışması halleri İslâm hukukunda da bazı şartlar çerçevesinde mülkiyetin kazanılması yollarından sayılmış ve bir kısım müelliflerce naklen iktisap kapsamında değerlendirilmiştir (Mecelle, md. 902; Ali Haydar, III, 221, 228, 524; Aydın, s. 362-363). Buluntu mal hakkında yapılması gereken işlemler tamamlandıktan sonra sahibi çıkmayınca bulan kişi fakihlerin çoğunluğuna göre ona mâlik olur. İslâm hukukçularının ekserisi zaman aşımını mülkiyet kazanma sebebi olarak görmezken Mâlikîler'in çoğunluğu bunun belirli şartlar altında mülkiyet doğurduğu görüşündedir. b) Devren iktisap, ya devredenle iktisap eden kişinin bu hususta anlaşmaları sonucunda veya onların iradeleri dışında miras intikali şeklinde mülkiyetin bir şahıstan diğerine geçmesini ifade eder. Kural olarak hukukî işleme dayalı iktisapta cüz'î halefiyet, miras intikalinde küllî halefiyet söz konusu olur (Oğuzman - Seliçi, s. 644-665). İslâm hukukunda satım akdiyle mebîin mülkiyeti teslime gerek kalmadan alıcıya geçer (Mecelle, md. 369), hibe gibi bazı akidlerde ise teslim gerekir (Mecelle, md. 837); miras, mûrisin ya da mirasçıların rızasına bağlı olmadan vârislerin mülkiyetine intikal eder. Bazı çağdaş yazarlar, haksız fiil tazminatında tazminat bedelinin telef edilen şeyin yerini alması durumlarını da halefiyetin bir türü olarak değerlendirir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 251; Karaman, III, 68).

Mülkiyet hakkı, muayyen bir vakit için kurulmuş olan diğer aynî haklardan farklı olarak belirli bir süreyle sınırlanmaya elverişli değildir; dolayısıyla sona erdirici bir sebep meydana gelmedikçe mülkiyet hakkı devam eder.

Mülkiyetin naklen ve halefiyet yoluyla kazanılması, aynı zamanda mülkiyet hakkının kaybedilmesinin yollarını da büyük ölçüde göstermektedir. Günümüz hukuk incelemelerinde mülkiyetin kaybı nisbî ve mutlak şeklinde ayırt edilip gayri menkul ve menkul bakımından söz konusu olabilen kayıp halleri ayrı ayrı ele alınır (Oğuzman - Seliçi, s. 425-435, 666). Bu konu klasik fıkıh kaynaklarında sistemli bir şekilde incelenmemekle birlikte özellikle menkul mallar için terk ve hakkın ıskatının mülkiyet hakkını düşürüp düşürmediği tartışmalı olup genel kanaat terk ile mülkiyetin ortadan kalkmayacağı yönündedir. Gayri menkullerde ise özellikle ihya edilen bir arazinin terki dışında mülkiyetin terk ile sona ermediğinde ittifak vardır (Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 458-460). Yine mülkiyete konu olan malın tamamen yok olması da hakkı sona erdiren bir sebeptir.

Mülkiyetin Sınırlandırılması. Mâlikin, mülkü üzerinde dilediği şekilde tasarruf edebilmesi kural olmakla birlikte başkasının hakkı söz konusu olduğunda bu yetkiler sınırlandırılabilir (Mecelle, md. 1192). İslâm hukukunda mülkiyet hakkının takyidini aslî, iradî ve istisnaî şeklinde üç grupta toplamak mümkündür. a) Aslî takyidlerin başında bir malın mülkiyet altına alınmasıyla ilgili olan sınırlamalar yer alır. İslâm'ın ana kaynaklarında haram nesnelerin alınıp satılması yanında ribâ, ihtikâr, rüşvet ve kumar yasaklanarak mülkiyet sebeplerine yönelik sınırlamalar getirilmiştir. Mâlikin mülkiyeti dilediği şahsa devretme hakkına sınır getiren önalım hakkı da mülkiyetin intikaline yönelik bir aslî takyid tipidir (bk. ŞÜF'A). Bazı takyidler ise mülkiyet hakkının kullanılmasıyla ilgili olup bunların başında komşuluktan doğan sınırlamalar gelir. Özellikle yan yana komşulukta komşuların mülkiyet hakkının kullanımından doğacak bazı zararlara katlanmaları, basit sebeplere dayanarak mülkiyet hakkının kullanılmasına geniş çaplı kısıtlamalar getirilmesinden daha az zararlı görülmekle birlikte (İbn Hazm, IX, 106) zamanla mâliklerin başkalarına aşırı

zarar veren davranışlarının menedileceği kuralına binaen (Mecelle, md. 1197) bu konuda da bazı takyidler getirilmiştir. Üst hakkı sayesinde kurulabilen alt-üst komşulukta ise mâliklerin birbirinin mülkleri üzerinde irtifak niteliğinde aynî hakları bulunduğundan (Mecelle, md. 1192; Ali Haydar, III, 457) mâliklerin aşırı olmasa bile zararlı tasarrufları yasaklanmıştır; hatta Ebû Hanîfe'ye göre bu tür komşulukta mâlikin zararlı

olup olmadığında tereddüt bulunan davranışlarına da izin verilmez (a.g.e., III, 458). Komşuluk ilişkileri bağlamında gayri menkul mâliklerine gerekli şartlarda zorunlu birtakım kanunî irtifaklara katlanma yükümlülüğü getirilmiştir. Bu durumlarda akar mâlikleri başka bir akar mâliki lehine mülkiyet hakkının sağladığı birtakım yetkilerini kullanmaktan vazgeçmiş olmaktadır.

Öte yandan malını kullanma ve harcama konusunda ölçüsüz ve tedbirsiz davranan sefih kişilerin hacir altına alınması, malların âtıl bırakılmamasının ve özellikle arazinin bizzat mâlik tarafından kullanılmasının tavsiye edilmesi de (Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, II, 110, 129, 150) birçok eserde mülkiyet hakkının takyidi olarak değerlendirilmekle birlikte bunları teknik anlamda birer mülkiyet takyidi saymak mümkün değildir. Mülkiyet hakkına yüklenen ve bazı çağdaş İslâm hukuku yazarlarınca mülkiyetin takyidleri arasında sayılan zekât ve fıtır sadakası gibi sosyal görevler hakkında da aynı şeyi söylemek mümkündür. b) İradî takyidler. Mâlikin kendi iradesiyle yaptığı hukukî işlemler yoluyla mülkiyet hakkına getirdiği sınırlamalardır. Malını rehin veren kimse, bu mal üzerindeki mülkiyet hakkını kendi iradesiyle sınırladığı gibi akidde koşulan birtakım şartlar ve irtifak sözleşmeleri yoluyla da mâlik mülkiyet hakkını bir bedel karşılığında ya da karşılıksız sınırlayabilir. c) İstisnaî takyidler. Bununla kastedilen özellikle devletin kamulaştırma ve istimvâl gibi temelde kamu menfaatine yönelik kısıtlamalarıdır. Bazı çağdaş İslâm hukuku yazarları tarafından fiyatların kamu otoritesince belirlenmesi, malî ta‘zir cezası verme, istisnaî vergiler koyma da bu kapsamda değerlendirilir. Bu tür kısıtlamalar teorik temelini, “Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur” (Mecelle, md. 26) prensibinde bulur. Bunlar devamlı ve sabit kısıtlamalar olmayıp bir ihtiyaca binaen ortaya çıktığı için diğer sınırlamalardan ayrı ele alınmıştır. Fıkıh müellifleri ve çağdaş İslâm hukuku yazarlarınca mülkiyet hakkının takyidleri konusu, fıkıhtaki mülkiyet anlayışını yansıtacak şekilde ve eşya hukuku perspektifi dışına taşırılarak incelenmiştir. Günümüz hukuk eserlerinde ise bu konu gayri menkul mülkiyetiyle sınırlı olarak ele alınır; önce mâlikin hukukî muamelelerinden doğan takyidler ve kanunî takyidler şeklinde iki gruba ayrılır, ikinci gruptakiler de kamu hukukuna dayanan takyidler ve özel hukuk takyidleri tarzında tasnif edilir (Oğuzman - Seliçi, s. 490-543).

İslâm hukukunda mülkiyet hakkının eşya üzerinde sağladığı mutlak yetki ile bu hakka getirilen sınırlamalar arasındaki dengenin keyfiyetine dair değerlendirmeler bu hakkın karakteriyle ilgili bazı tartışmaların da hareket noktası haline gelmiştir. Bu bağlamda fıkıhta benimsenen mülkiyet anlayışının mutlak ve ferdiyetçi bir hak mı, sosyal bir görev mi (fonksiyon) yoksa sosyal görevi / fonksiyonu olan bir hak türü mü olduğu günümüz araştırmacılarınca tartışılmaktadır. Bazı şarkiyatçıların çalışmalarının da etkisiyle fıkıhta mülkiyet hakkının ferdiyetçi ve mutlak olduğu görüşüne mukabil özellikle sosyalizmin ve Léon Duguit'nin tesirinde kalmış olan Arap yazarlarında mülkiyetin sosyal bir görev / fonksiyon olduğu anlayışı hâkimdir (Mustafa Sibâî, s. 166; Abdülhamîd Mütevellî, s. 115, 117; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye, s. 33-34; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 502-518). Literatürde daha geniş kabul gören ve mülkiyetin sosyal bir görev olmaktan çok sosyal görevler de içeren bir hak olduğunu savunan (Fethî ed-Dîrînî, s. 73 vd.; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, I, 526) teorinin dahi kendisini söz konusu etkiden tam olarak kurtaramadığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 79-80; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nfḳ", "zkv" md.leri; Müsned, V, 72; Buhârî, "ʿİlim", 9, 37, "Meẓâlim", 33, "Büyûʿ", 15, "Enbiyâʾ", 37; Müslim, "Ḳasâme", 29, "Îmân", 226; İbn Mâce, "Ruhûn", 16; Ebû Davûd, "Büyûʿ", 60; Tirmizî, "Fiten", 2; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü'l-Kesb (trc. Mustafa Baktır), İstanbul 1993, s. 45-52; Şâfiî, el-Üm, III, 265, 266; IV, 63; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1972, VI, 225-229; IX, 106; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. Hüseyin Tesbîtî), İslâmâbâd 1995, s. 28-32; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1414/1993, XV, 21; XX, 170-177; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 24-25; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 107; VI, 194, 263-264; VII, 31-33, 352; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1390/1970, V, 422; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1987, s. 225; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVII, 238; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIV, 475; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1418/1998, III, 272, 364-

366; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 238; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313-15, III, 186, 263; V, 275; VI, 148; Bâbertî, Şerḥu'l-ʿİnâye, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IX, 456; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 166-170; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 301, 346; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Menẕûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 221; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 195-196; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1989, II, 320-324, 332; Bedreddin Simâvî, Câmiʿu'l-fuṣûleyn, Kahire 1300, II, 286; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 275; VIII, 18; IX, 456-457, Rassâʻ, Şerḥu Ḥudûdi ʿİbn ʿArafe, Tunus 1350, s. 344, 466; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 278; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 272; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 403; VI, 373, 374; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 225, 461; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 269; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXVII, 169; Leknevî, Ḳamerü'l-aḳmâr, İstanbul 1310, II, 217; Mecelle, md. 26, 369, 789, 819, 837, 902, 1163, 1164, 1169, 1174, 1191, 1192, 1194, 1197, 1198, 1219, 1234, 1235, 1241, 1248; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, md. 11; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 767; III, 221, 228, 431-440, 446, 457-459, 489, 524; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946, s. 81-85; Ebül'ulâ Mardin, Kat Mülkiyeti, İstanbul 1948, s. 13, 15, 18; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1953-54, I, 30, 31; Ferit Hakkı Saymen - H. Kemal Elbir, Türk Eşya Hukuku Dersleri, İstanbul 1963, s. 217, 226, 228, 340, 360; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm, Dımaşk 1967-68, I, 239 vd., 251; M. Rodinson, İslamiyet ve Kapitalizm (trc. Orhan Suda), İstanbul 1969, s. 54-57, 237, 242, 261; Adnan Güriz, Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu, Ankara 1969, s. XIV, XV, 18-19, 21-23, 37, 43, 46, 52, 62, 66, 135, 313-314; P. J. Proudhon, Mülkiyet Nedir? (trc. Vedat Gülşen Üretürk), İstanbul 1969, s. 59-63; F. Challaye, Mülkiyetin Tarihi (trc. Turgut Aytuğ), İstanbul 1969, s. 55; Mevdûdî, İslamda Toprak Mülkiyeti (trc. Mehmet Yaşar Şahin), İstanbul 1972, s. 7-12; Jale G. Akipek, Türk Eşya Hukuku, Ankara 1973, II, 4-8, 11, 78; Mustafa Sibâî, İslâm Sosyalizmi (trc. A. Niyazoğlu), İstanbul 1976, s. 163, 166, 167, 176, 188; Hüseyin Hatemi, "Eski Hukukumuzda Mülkiyet Kavramı ve Medeni Kanun Dönemi ile Karşılaştırılması", Medeni Kanunun Ellinci Yılı, Bilimsel Hafta, 15-17 Nisan 1976, Ankara 1977, s. 205, 213,

214, 223; a.mlf., İslam Açısından Sosyalizm, İstanbul 1988, s. 305; Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, Eşya Hukuku, İstanbul 1978, s. 1-28, 274-667; Ahmet Debbağoğlu, İslam İktisadına Giriş, İstanbul 1979, s. 233-242; Muhammed Bâkır Sadr, İslam Ekonomi Doktrini (trc. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün), İstanbul 1980, s. 292, 293, 357-360, 431-432, 472-473; Celal Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları, İstanbul 1980, s. 234-235, 281-283; a.mlf., İslâmda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 263-265; Muhammed Ebû Zehre, İslamda Sosyal Dayanışma (trc. Ethem Ruhi Fığlalı - Osman Eskicioğlu), İstanbul 1981, s. 129, 133; Bülent Tahiroğlu, Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları, İstanbul 1981, s. 47, 142, 150, 155-157; Bülent Köprülü - Selim Kaneti, Sınırlı Aynî Haklar,

İstanbul 1982-83, s. 3; Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ ve medâ sulṭâni'd-devle fî taḳyîdih, Beyrut 1404/1984, s. 46-50, 73 vd., 113, 150-151; Zahit İmre, Medenî Hukuka Giriş, İstanbul 1986, s. 243; Hamza Aktan, İslamda Madenlerin Hukukî Statüsü, Erzurum 1986, s. 40-41; Abdullah Muhtâr Yûnus, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve devrühâ fi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, İskenderiye 1407/1987, s. 45-49; Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih, Ḳuyûdü'l-milkiyyeti'l-ḫâṣṣa, Beyrut 1408/1988, s. 103, 168, 192 vd.; Fahri Demir, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, Ankara 1988, s. 159-161, 165-169, 177, 198, 222-224; Mahmut Talegani, İslâm ve Mülkiyet (trc. Ahmet Saidoğlu), İstanbul 1989, s. 123, 127, 150-154; Abdülvedûd Muhammed es-Serîtî, İstîfâʾü'l-ḥaḳ bi-ġayri ḳaḍâʾ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, İskenderiye, ts. (Matbaatü tekaddüm), s. 55-57; Abdülhamîd Mütevellî, el-İslâm ve mebâdiʾü niẓâmi'l-ḥükm, İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif), s. 115, 117; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 33-34; a.mlf., Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 37-39; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1991, III, 28-32, 55, 68; Hasan Hacak, İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-22, 72; a.mlf., İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 89-90, 147-151, 160; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 275, 276, 294, 295, 314-317, 319-321, 354, 357, 384, 458-460, 491, 495, 502-518, 526; II, 23, 25-27, 33, 82-83, 110, 129, 150, 151; III, 32-34; Mehmet Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul

2001, s. 353, 355, 362-366; H. Mehmet Günay, İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları, İstanbul 2001, s. 96; Halit Çalış, İslâm Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları, Konya 2004, s. 47, 63; Ömer Lütfi Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller, (II)", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII/1, İstanbul 1941, s. 175.

Hasan Hacak

MÜLKNÂME

(bk. TEMLİKNÂME).

MÜLLER-WIENER, Wolfgang

(1923-1991)

Alman mimarlık tarihçisi ve arkeologu.

Gotha yakınlarındaki Friedrichswerth’te doğdu. Orta öğreniminin ardından yeni başlayan II. Dünya Savaşı sebebiyle askere alındı ve askerliğini deniz kuvvetlerinde yaptı (1940-1946). Savaştan sonra Karlsruhe Teknik Üniversitesi’nde mimarlık okudu; K. Wulzinger, O. Reuhter ve A. Tschira gibi hocalardan yapı tarihi dersleri aldı. 1951’de okulunu ve 1954’te Baden’deki erken sanayi yapılarıyla ilgili olarak hazırladığı doktora tezini tamamladı. 1952 yılından itibaren Suriye’de bazı arkeoloji kazılarına katıldı. 1955-1956’da kazandığı bir bursla Yakındoğu, İtalya ve Yunanistan’ın antik yerleşmelerine B. Andreae, E. Berger, J. Schafer, O. Lendle ve W. Nagel’le birlikte çıktıkları uzun bilimsel geziler yaptı.

1956’da İstanbul’daki Alman Arkeoloji Enstitüsü’ne uzman olarak tayin edildi; 1962 yılına kadar kaldığı şehrin tarihî yapılarını ve topografyasını yakından inceleme fırsatı buldu. 1962-1967 yılları arasında yürüttüğü Kahire’deki Alman Arkeoloji Enstitüsü’nün ikinci müdürlüğü sırasında şehrin tarihî dokusunu inceledi ve aynı zamanda Türkiye’deki araştırmalarını sürdürdü. 1965’te okuduğu üniversitede doçent, 1967’de profesör oldu. 1976’da Alman Arkeoloji Enstitüsü’nün müdürlüğüne tayin edilerek tekrar İstanbul’a geldi ve 1988 yılında emekli oluncaya kadar bu görevine devam etti. 1976-1986 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Klasik Arkeoloji Bölümü’nde mimarlık tarihi dersleri verdi. Bu sırada Milet ve Priene kazılarını yürüttü ve Batı Anadolu’daki Selçuklu ve Beylikler devri mimarisiyle ilgilendi. Emekli olduktan sonra Almanya’ya dönerek Darmstadt ve Frankfurt üniversitelerinde hocalık yapmayı sürdürmekle birlikte Türkiye ile alâkasını kesmeyip gerek yönettiği kazılar gerekse basılmış halini göremediği İstanbul Limanı hakkındaki son kitabı için sık sık geri geldi ve 25 Mart 1991’de İstanbul’da öldü. Birçok ödül sahibi olan ve çeşitli bilimsel kuruluşlara üye seçilen Müller-Wiener için Istanbuler Mitteilungen’in XXXIX. cildi armağan

olarak yayımlanmıştır (1989).

Eserleri. 1. Burgen der Kreuzritter im Heiligen Land, auf Zypern und in der Âgäis (München-Berlin 1966; İngilizce'si: Castles of the Crusaders, London-New York 1966). Bodrum'dan Basra'ya kadar kırk beş civarında Haçlı kalesini inceler. 2. Panionion und Melie (Berlin 1967). Batı Anadolu'daki Panionion ve Melia kaleleri ve buralarda yapılan kazılar hakkındadır. 3. Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts (Tübingen 1977; Türkçe'si: İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası: 17. Yüzyıl Başına Kadar Byzantion-Kostantinopolis-İstanbul [trc. Ülker Sayın], İstanbul 2001). Yazarın en önemli eseri olup İstanbul'un bütün tarihî yapılarını tek tek ele almaktadır. 4. Istanbul-Zeyrek. Studien zur Erhaltung eines traditionellen Wohngebietes (Hamburg 1982). Zeyrek ve Süleymaniye'nin eski dokusu ve bazı konakları üzerinedir. 5. Griechisches Bauwesen in der Antike (München 1988). Genel anlamda Antikçağ Grek yapı sanatına dair bir çalışmadır. 6. Die Häfen von Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul (İstanbul 1994; Türkçe'si: Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbul Limanı [trc. Erol Özbek], İstanbul 1998). Müller-Wiener'in ayrıca birçok kazı raporu, makalesi, tebliği ve Renate Schiele ile birlikte hazırladığı Istanbuler Alttag im 19. Jh. adlı bir de fotoğraf albümü (İstanbul 1988) bulunmaktadır (eserleri için ayrıca bk. Dennert-Feld, sy. 41 [1991], s. 17-24).

BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 233; N. Ölçer, "Bir İstanbul Dostunun Ardından", Cumhuriyet, İstanbul 20 Nisan 1991; W. Schirmer, "Wolfgang Müller-Wiener", Architectura, XXI/1 (1991), s. 1-2; W. Koenigs, "In Memoriam Wolfgang Müller-Wiener", Istanbuler Mitteilungen, sy. 41, Tübingen 1991, s. 13-16; M. Dennert - O. Feld, "Wolfgang Müller-Wiener Schriftenverseichnis", a.e., s. 17-24; "Müller-Wiener, Wolfgang", DBİst.A, VI, 19.

Ferudun Özgümüş

MÜLTAN

Pakistan’ın Pencap bölgesinde tarihî bir şehir.

İndus nehrinin kollarından Çinâb suyunun doğusundaki bir ovada Hint alt kıtasının Orta Asya’ya açılan güzergâhında bulunur. Mültan adı daha önce kullanılan Mulasthân’ın değişmiş şeklidir. Bilinen tarihi milâttan önce 326’da burayı istilâ eden Makedonyalı İskender’le başlamaktadır. V. yüzyıldan sonra Hindu Rai hânedanının hâkim olduğu şehrin müslümanlar tarafından fethi 94 yılında (712) Sind fâtihi

Muhammed b. Kāsım es-Sekafî tarafından gerçekleştirildi. Ele geçirildiğinde burada Araplar’ın “altın evi” dedikleri çok zengin bir Hindu mâbedi bulunuyordu. Nâsır b. Velîd Ammânî’yi vali tayin eden Muhammed b. Kāsım, şehirden ayrılmadan önce halka eman vererek şehrin ticaret ve kültür hayatının canlanmasını teşvik etti. Ancak Hindular bir müddet sonra ayaklanıp aralıklarla sürdürdükleri savaşlar sonunda şehre tekrar hâkim oldular. Bunun üzerine Halife Ömer b. Abdülazîz, Hindu şeflerine haber göndererek İslâm’a girdikleri takdirde yerlerini koruyabileceklerini bildirdi. 313 (925) yılı civarında bölgeyi gezen Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, Vali Ebû Leheb Mürebbih b. Esed’den bahseder. Mes‘ûdî’den otuz yıl kadar sonra buraya gelen İstahrî, Mültan’ın yerlilerle müslümanların birlikte dostça yaşadıkları müreffeh bir şehir olduğunu, İbn Havkal de 358’de (968-69), önemli bir kültür ve ticaret merkezi konumuna gelen Mültan’ın Abbâsî hâkimiyeti altında bulunduğunu söyler. 375 (985) yılında şehri gören Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, buraya İsmâilîler’in hâkim bulunduğunu ve halkın çoğunluğunun Şiî olduğunu, hutbelerde Fâtımî halifesinin adının okunduğunu belirtmektedir.

Gazneli Mahmud Mültan’ı yedi günlük bir muhasaradan sonra zaptetti (396/1006) ve İsmâilîler dışındaki halka eman verdi; şehrin hâkimi Karmatî Ebü’l-Fütûh Dâvûd b. Nasr Serendib’e kaçtı. Sultan Mahmud, mühtedi Hindu kumandanı Suhpal’ı (Nevasaşah) yönetici olarak bırakıp şehirden ayrıldıysa da kısa bir süre sonra Suhpal irtidad ederek ayaklandı. Bunun üzerine Gazneli Mahmud, 398’de (1008) ve arkasından Ebü’l-Fütûh’un

tekrar ele geçirmesi sebebiyle 400’de (1010) şehri zaptetti. Gazneliler devrinin sonlarına doğru İsmâilîler zaman zaman Mültan’a hâkim olmak için harekete geçtilerse de bir başarı kazanamadılar. Nihayet 571’de (1175-76) Gurlular’dan Muizzüddin Muhammed b. Sâm bölgede kesin Sünnî hâkimiyetini tesis etti. Delhi Sultanlığı döneminin başlarında Mültan bölgesi, zamanla bağımsız bir idare kuran ve yirmi iki yıl hüküm süren Nâsırüddin Kabâce’nin idaresinde kaldı ve büyük bir ilerleme kaydederek özellikle Orta Asya’dan göç eden âlim ve sanatkârların katkılarıyla bölgenin en önemli ilim ve kültür merkezi haline geldi. 626 (1228) yılında Sultan İltutmış burayı eyalet merkezi yaptı. Şehir XIII. yüzyılın ikinci yarısında Moğol saldırılarına mâruz kaldı ve büyük tahribata uğrayarak ticarî ve kültürel canlılığını kaybetti. Tuğluklular döneminin büyük bir kısmında kumandanlar arasındaki iktidar mücadeleleri yüzünden gelişemeyen Mültan 800’de de (1397) Timur istilâsına mâruz kaldı. Seyyidler devrinde, özellikle 1423-1435 yılları arasında defalarca Afganlılar’ın saldırısına uğrayan Mültanlılar 1437’de, yıllarca süren istikrarsızlık ve karışıklık yüzünden Delhi Sultanlığı ile bağlarını koparıp Şeyh Muhammed Yûsuf Kuşeyrî adında bir kumandanı idareci olarak seçtiler; şehri on beş yıl kadar bu kumandan yönetti. Muhtemelen 855’te (1451) Belûcîler’in Lengâh kabilesinden Rai Sahra adında bir kişi Mültan’a hâkim oldu; böylece seksen yıl kadar hüküm süren bağımsız Lengâh hânedanı dönemi başladı. Bu hânedana, Sind bölgesinin hâkimi Hüseyin Şah Argun son verdi (Rebîülâhir 933 / Ocak 1527); ardından şehir Bâbürlüler’e bağlı bir eyalet merkezi haline geldi. 1750’de Afganlı Ahmed Şah Dürrânî’nin eline geçinceye kadar uzun bir barış ve istikrar devri yaşayan Mültan tekrar eski canlılığını ve önemini kazandı. Bu tarihten sonra Sihler’in bölgedeki faaliyetleriyle başlayan yeni bir kargaşa dönemi sonunda onların yönetimine girdi (1818). 1848’den itibaren İngiliz hâkimiyetinde bölgenin idarî merkezi olarak önemini korudu ve 1947’de Pakistan topraklarına katıldı.

Mültan bugün demiryolu kavşağında bulunan döküm, çimento, cam, petrol rafinerisi, tekstil, deri ve gıda sanayilerinde gelişmiş, eğitim (Bahâeddin Zekeriyyâ Üniversitesi), ticaret ve turizmde öne çıkmış, 1.396.100 (2004) nüfuslu modern bir şehirdir. Turizmdeki öneminin başlıca sebebi, Pencap’taki İslâm sanatının Lahor’la birlikte iki büyük merkezinden biri olmasıdır. Mültan’daki yeni medreseler içerisinde Medrese-i Kāsımü’l-

ulûm, Medrese-i Envârü'l-ulûm, Hayrü'l-medâris ve Medrese-i Bâbü'l-ulûm önemli kuruluşlardır. Şehir daha çok Hint-Türk mimari karakteri taşıyan türbeleriyle ünlüdür. Bunların en eskisi Hâlid b. Velîd'e izâfe edilen türbe, en çok ziyaret edileni Sühreverdiyye tarikatının Hindistan alt kıtasına yayılmasını sağlayan sûfî Bahâeddin Zekeriyyâ'nın türbesi, en görkemlisi de 1320'ye doğru yapılan Rükniâlem Türbesi'dir. Şehirdeki tarihî camiler arasında Vali Muhammed, Pulhat, Bakarâbâdî ve İydgâh (Namazgâh) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, Kalküta 1864, s. 115-175; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1867, II, 325-331; S. M. Latif, Early History of Multan, Lahore 1963; Ahmad Nabi Khan, Multan History and Architecture, Islamabad 1983; a.mlf., "Mausoleum of Shaikh Baha al-din Zakariya at Multan and the Introduction of Central Asian Art Traditions in South Asian Subcontinent", RSO, LIX (1985), s. 275-288; Hameed ud-Din, "Multan in the 9th/15th and 10th/16th Centuries", Journal of Indian History, XL, Trivandrum 1962, s. 24; Mumtaz A. Pathan, "Multan under the Arabs", IC, XLIII/1 (1969), s. 13-26; Y. Friedmann, "The Temple of Multan. A Note on Early Muslim Attitude to Idolatory", IOS, II (1972), s. 176-182; a.mlf., "Multān", EI² (İng.), VII, 548-549; H. Dasti, "Multan as a Centre of Trade and Commerce During the Mughal Period", JPHS, XXXVIII/3 (1990), s. 247-256; T. W. Haig, "Multan", İA, VIII, 578; P. A. Andrews, "Multān (Monuments)", EI² (İng.), VII, 550; Azmi Özcan, "Lengâhlar", DİA, XXVII, 139.

Azmi Özcan

MÜLTEKA’l-EBHUR

(ملتقى الأبحر)

İbrâhim b. Muhammed el-Halebî’nin (ö. 956/1549) Hanefî fıkhına dair eseri.

Hanefî mezhebi tarihinde “mütûn-i erbaa” adı verilen Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî’nin el-Muḫtâr, Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Kenzü’d-deḳāʾiḳ, Sadrüşşerîa elEvvel’in Viḳāyetü’r-rivâye fî mesâʾili’l-Hidâye ve Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî’nin Mecmaʿu’l-baḥreyn adlı eserleri, VIII. (XIV.) yüzyılın başından itibaren gerek fıkıh eğitimi gerekse fetva ve kazâ faaliyetlerinin temel metinleri olarak kabul edilmiştir. Bu eserler arasındaki kapsam ve muhteva farklılıkları, uygulamaya esas olacak mezhep hükümlerinin belirlenmesinde çeşitli problemler doğurmaktaydı. Mülteḳa’l-ebḥur, Osmanlı coğrafyasında kapsam ve muhteva bakımından uygulamaya esas kabul edilecek hükümlerin sınırlarının nihaî şekilde tesbitine yönelik giderek artan ihtiyaç neticesinde kaleme alınmıştır. Eserin en önemli özelliği, Hanefî mezhep birikiminden gerek fıkhî faaliyetlerin temelini teşkil edecek meseleler gerekse bu meselelere dair “sahih, muhtâr, esah, müftâ bih, ma‘mûlün bih” gibi kavramlarla yapılan tercihler hakkında VIII. (XIV.) asırdan itibaren azalsa da mevcudiyetini sürdüren bir dizi farklılığı ortadan kaldırmasıdır.

İbrâhim el-Halebî el-Muḫtâr, Kenzü’d-deḳāʾiḳ ve el-Viḳāye ile birlikte IV. (X.) asır Hanefî muhtasar geleneğini en iyi şekilde yansıttığı kabul edilen Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ını esas almak suretiyle Mülteḳā’nın metnini oluşturmuştur. Tercih ettiği mesele

ve görüşler bu eserlerde yer almamışsa Mecmaʿu’l-baḥreyn ile Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye’sinden yararlanarak kaynakları arasında nisbeten farklılık gösteren terminolojiyi de yeknesak hale getirmiştir. Buna göre Yaakov Meron gibi yazarların Mülteḳā’yı el-Hidâye’nin muhtasarı diye nitelemesi (L’obligation alimentaire, s. 10, 64, 65; St.I, XXX [1970], s. 116) isabetli değildir.

Müellif nüshasında belirtildiğine göre (Beyazıt Devlet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 930, vr. 136a) 23 Receb 923'te (11 Ağustos 1517) tamamlanan Mülteḳā Osmanlı coğrafyasının en yaygın fıkıh metnidir. Gerek ilim gerekse bürokrasi üzerindeki etkisini göz önüne alarak eserin bir Osmanlı sultanının ve muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle yazılmış olması gerektiğine dair Hammer, Lybyer, Hitti ve Meron gibi yazarların görüşleri, Batılı hukukların gelişim tarzını ölçü alan isabetsiz yorumlar olduğu gibi tarihî olarak da hatalıdır. Nitekim eserin telifi Kanûnî'nin cülûsundan yaklaşık üç yıl öncesine tekabül etmektedir.

Kitab, bab ve fasıl tasnifine göre düzenlenen eserin tertip bakımından Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i örnek aldığı, ancak metnin iç kompozisyonu açısından önceki muhtasarlardan çok daha sistematik olduğu anlaşılmaktadır. Mouredgea D'Ohsson'un Mülteḳā'da metot eksikliği olup konuların karışık halde bulunduğuna dair görüşü, Sava Paşa gibi müellifler tarafından fıkhın Kıta Avrupası hukuklarından farklı ve kendine has bir sistematiği olduğu belirtilerek eleştirilmiştir.

Mülteḳa'l-ebḥur, birkaç önemsiz istisna dışında "mütûn-i erbaa"nın içerdiği meseleleri tamamıyla kapsamaktadır. Eserin farklılığı olarak umumiyetle komposizyon özellikleri gösterilse de asıl başarısı muhtevadadır. Halebî'nin amacının, esas aldığı kaynakların bir tür birleşimini meydana getirmek olmadığı anlaşılmaktadır. Mülteḳā'nın başarısını Halebî'nin, mezhep birikiminden fetva ve kazâda bilgi ve delil kaynağı olacak mesele ve görüşleri tercihindeki isabet açıklayabilir. Nitekim müel-lif esas aldığı altı eserde bulunmayan bazı meselelere yer vermekte (meselâ bk. I, 44, 245) ve bu eserlerdeki görüşlerden daha farklı tercihlerde bulunmaktadır. Meselâ Ebû Hanîfe'nin velisiz kızın nikâhlanması hakkındaki zâhirü'r-rivâye görüşü yerine Hasan b. Ziyâd'dan rivayet edilen nâdirü'r-rivâye görüşünü müftâ bih olarak zikretmesi şârihleri tarafından zamana en uygun olan görüşün tercihi şeklinde değerlendirilmiştir (Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 490).

İlmiye çevresinde büyük takdir toplayan eser, bazı medrese müfredatlarının vakfiyelerle belirlenmiş olması gibi sebeplerden dolayı fıkıh eğitiminde "mütûn-i erbaa"nın yerini hemen alamamıştır. Ancak XVII. yüzyılda

Mülteḳā’nın hem saraydaki eğitim kurumlarına hem İstanbul ve taşra medreselerinin müfredatına hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Eserin fıkıh eğitiminde temel metin haline gelmesi toplumdaki fıkıh kültürüne çeşitli boyutlarda yansımıştır. Nitekim ilmihal geleneğinin de başlıca kaynaklarından biri olan Mülteḳā’nın etkisi Kitâb-ı Üstüvâî ve Mızraklı İlmihal gibi eserler üzerinde görülebilir. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti tarafından Güney Afrika’daki müslümanları irşad için gönderilen Ebûbekir Efendi’nin kaleme aldığı Beyânü’d-dîn’in Mülteḳā’nın aslına çok yakın bir kopyası olduğu için oradaki halk arasında büyük kabul görmesi, Halebî’nin eserinin ne kadar geniş bir etkiye sahip olduğuna işaret etmektedir (Abū Bakr Effendi, tercüme edenin girişi, s. XXIV).

Mülteḳā’nın kazâ ve fetva sahalarına hâkim olması medrese eğitimindeki tarihine nisbetle çok daha kısa bir sürede gerçekleşmiştir. Eserin bu alanlarda Kenzü’d-deḳāʾiḳ’in yerini almasının Kanûnî Sultan Süleyman döneminde gerçekleştiği ifade edilebilir. R. Levy, Osmanlı hukukunda “XVI. yüzyıl ortalarından itibaren standart otorite Mülteḳa’l-ebḥur olmuştur” derken Ubicini bu eserin Sultan Süleyman’ın zamanından beri itiraz edilmez bir otorite haline geldiğini kaydetmekte (Letters on Turkey, I, 139), XVIII. yüzyıl sonunda İstanbul’da yaşayan Thornton ise Mülteḳā’yı “Osmanlı Devleti’ni idare eden kanunlar mecmuası” diye tanımlamaktadır. Öte yandan XVIII. yüzyıl yazarlarından M. D’Ohsson’un Tableau général de l’Empire ottoman adlı eserinin Osmanlı hukukuyla ilgili bölümlerinin büyük ölçüde Mülteḳā’nın tercümesi olması da eserin merkezî mevkiine işaret etmektedir. Farley’in, “Sultan Türkler’e, Kur’an ve Mülteḳā da sultana hükmeder” ifadesi (Turks and Christians, s. 155) ve Mehmed Âkif’in (Ersoy), “Mülteḳā fıkhımızın nâmı, usûlün Mir’ât” mısraı (Safahat, s. 403), eserin XIX. asır modernleşme tecrübeleri sırasında da Osmanlı Devleti ve toplumu üzerindeki hâkimiyetini büyük ölçüde sürdürdüğünü göstermektedir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin hazırlanmasında en çok müracaat edilen eserlerin başında, Ahmed Cevdet Paşa’nın “metn-i metîn” diye tavsif ettiği Mülteḳa’l-ebḥur ve şerhi Mecmaʿu’l-enhur gelmektedir. Mecelle’deki 270 maddenin tamamen ve yaklaşık seksen maddenin kısmen bu iki eserden alındığı anlaşılmaktadır (Has, A Study of Ibrahim Al-Halabi, s. 337-345).

Mülteḳa’l-ebḥur çoğu hâşiyeli İstanbul baskıları olmak üzere birçok defa

yayımlanmıştır (1251, 1252, 1258, 1264, 1265, 1274, 1278, 1288, 1299, 1303, 1315, 1316, 1325, 1326; Bulak 1263; Bombay 1278). Ayrıca Şeyhîzâde (Damad) (1241, 1310) ve Haskefî'nin (1258, 1287, 1302, 1310) şerhleriyle neşredilen eserin Cumhuriyet döneminde ofset baskıları yapılmıştır. Mülteḳā'nın, anılan şerhler kenarına konularak hazırlanan Dârü't-tıbâati'l-âmire baskısı (1319-1320) daha sonra Lübnan'da birçok defa ofset olarak tekrarlanmıştır. Vehbî Süleyman Gāvecî el-Elbânî tarafından gerçekleştirilen Mülteḳā neşri (I-II, Beyrut 1989), gerek metnin imlâ ve noktalaması gerekse kaynaklarının tahrîci bakımından yakın dönemdeki en başarılı neşridir. Elbânî el-Binâye, İʿlâʾü's-sünen ve Naṣbü'r-râye gibi Hanefî fıkıh ve hadis literatüründen yararlanıp yaptığı hadis tahrîcinin yanı sıra, adı geçen iki şerh ile el-Hidâye'den istifade ederek dipnot açıklamaları şeklinde bir hâşiye hazırlamış ve et-Taʿlîḳu'l-müyesser ʿalâ Mülteḳa'l-ebḥur adını verdiği bu çalışmasını eserle beraber yayımlamıştır. Halîl İmrân el-Mansûr'un hadis tahrîclerini yaptığı baskısında ise (I-IV, Beyrut 1998) anlamı tahrif edecek derecede yanlış imlâ, noktalama, harekeleme, paragraflara ayırma hataları bulunduğu gibi bazı cümle ve kelimeler hazfedilmiştir.

Şerh, Hâşiye ve Tercümeleri. Mülteḳa'l-ebḥur üzerine Halebî daha hayattayken şerhler yazılmıştır. Müellifin talebesi Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin günümüze ulaşmayan şerhinin, sayısı elliyi aşan Mülteḳā şerhlerinin ilki olduğu kabul edilebilir. Kitap hakkında Mekke'den Kırım'a, Filibe'den Kahire'ye kadar Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde şerh yazıldığı gibi günümüze ulaşan nüshalarının bulunduğu coğrafya da aynı derecede çeşitlilik arzetmektedir. Söz konusu şerhlerin büyük bir kısmının yalnızca belirli bölge ve çevrelerde fıkıh eğitiminde kullanılmak üzere kaleme alındığı ve yaygınlık kazanmadığı anlaşılmaktadır (Mustafa b. Ömer Üsküdârî, vr. 1b). Mülteḳā şerhlerinden özellikle ibareyi açıklamak ve meseleleri öğrencilere

anlatmak için yazılanların çoğu "mütûn-i erbaa" ve el-Hidâye üzerine yazılan şerh literatüründen istifade edilerek hazırlanmıştır. Metindeki meselelerin kapsamını ve bunların Mülteḳā'da yer almayan Hanefî mezhep birikimindeki meselelerle irtibatını inceleyen bazı şerhler ise bir dizi kaynak eserden yapılan iktibaslarla meydana getirilmiştir. Fıkıh eğitimine yönelik Mülteḳā şerhlerinin yanı sıra meseleleri delillendirmeye, tartışmaya ve yeni

hükümler elde etmeye yönelik şerhler de bulunmaktadır. Eserin başlıca şerhleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Nûreddin Mahmûd b. Berekât ed-Dımaşkī el-Bâkânî (ö. 1003/1594), Mecrâ (Ceryü)'l-enhur ʿalâ Mülteḳa'l-ebḥur (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1234; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 105). En yaygın Mülteḳā şerhlerinden biri olan eserde metni paragraflara bölerek ele alan müellif, lafzî açıklamalardan çok meselelerin kapsamını ve diğer meselelerle irtibatlarını irdelemektedir. 2. İsmâil b. Sinâneddin Sivâsî (ö. 1047/1637), Ferâʾidü Mülteḳa'l-ebḥur (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8821-8822). Eserde her bölüm başında giriş niteliğinde uzun bilgilere yer verilmekte ve meseleler naslarla delillendirilmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ve toplumsal hayattaki bazı bid'atlara yönelik şiddetli tenkitler getiren İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳā'sının Kadızâdeler'e karşı muhalefetin başlıca temsilcisi olan Sivâsîler çevresine mensup biri tarafından şerhedilmiş olması, Osmanlı Devleti'ndeki tasavvuf felsefesi ve tarikat uygulamaları çerçevesinde gelişen fıkıh eksenli tartışmaların tarihinde önemli bir gelişme olarak kabul edilebilir. IV. Murad'a ithaf edilen eserin özellikle bu tartışmalarla irtibatlı meselelere getirdiği açıklamalar dikkat çekicidir (meselâ bk. Ferâʾid, vr. 263-265). 3. Kasapzâde Muhammed b. İbrâhim, Ḫalîcü'l-biḥâr (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 845). 1055'te (1645) tamamlanan eser daha ziyade el-Hidâye ve şerhlerine dayanmaktadır. 4. Dervîş Muhammed b. Ahmed er-Rûmî, Ġavvâṣü'l-biḥâr (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 114). 1065'te (1655) bitirildiği kaydedilen eser metindeki atıfları ve bilinmeyen kelimeleri açıklamak, ibareleri daha basit bir şekilde ifade etmek gibi fıkıh eğitimine yönelik özellikleriyle dikkat çekmektedir. 5. Mustafa b. Ömer Üsküdârî (ö. 1093/1682), Câmiʿu'n-nuḳūl ve lâmiʿu'l-ʿuḳūl (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8824). Genellikle geç dönem Hanefî literatürüne dayanan ve cümlelerin lafzî tahlillerinden ziyade meseleleri açıklayan bir şerhtir. 6. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 1104/1693), Şerḥu'l-Mülteḳā (TSMK, III. Ahmed, nr. 895). Eserin 1069'dan (1659) önce tamamlanmış olması muhtemeldir. 7. Halîl b. Resûl Sinobî Akçaçamî (ö. 1075/1664), İẓhâru ferâʾidi'l-ebḥur (ve îżâḥu fevâʾidi'l-enhur) fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 86). İbarelerin anlamını açıklamak amacını taşıyan kısa şerhlerdendir. 8. Şeyhîzâde Abdurrahman, Mecmaʿu'l-enhur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur (İstanbul 1240, 1241, 1252, 1257, 1264, 1273, 1276, 1287, 1292, 1300, 1304, 1305, 1310, 1317, 1329; Kahire 1298). Şeyhülislâm

Abdürrahim Efendi'nin damadı olduğu için Damad veya Şeyhîzâde (Şeyhzâde) olarak tanınan müellifin bu eseri en meşhur ve hacimli şerhlerden olup Mecelle'nin hazırlanışında sıkça başvurulan kaynaklardandır. 9. Haskefî, ed-Dürrü'l-münteḳā fî şerḥi'l-Mülteḳā (İstanbul 1258, 1287, 1302, 1310, 1311, 1317, 1319, 1321-1322, 1327, 1328). Bu eser de en tanınmış şerhlerden biri olup meselelerin delillerini ve Hanefî literatüründeki kaynakları tartışmasıyla öne çıkmaktadır. 10. Hisâlî Abdurrahman Çelebi, el-ʿAṭâʾ fî şerḥi'l-Mülteḳā (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2047; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 610). Atıf ve zamirlerin delâletlerinin belirtilmesi, cümle tahlilleri gibi lafzî açıklamalar ve meselelere kısa örneklerle dikkat çeken eserin çok sayıda yazma nüshasının bulunması Osmanlı coğrafyasındaki yaygınlığına işaret etmektedir. 11. Ali b. Şerefeddin ed-Dimyâtî ez-Zarîfî (ö. 1110/1698), Nûru't-tuḳā şerḥu'l-Mülteḳā (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8823). Özellikle meseleleri naslarla delillendirmesi ve mezhepler arası hilâf bilgilerine nisbeten geniş yer vermesiyle bilinmektedir. 12. Sunʻullah b. Sunʻullah el-Halebî, İksîru't-tuḳā fî taḥrîri'l-Mülteḳā (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1233; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1027). Mekke kadılığı yapan ve hadis sahasındaki uzmanlığıyla tanınan müellifin 1121'de (1709) tamamladığı eser, her meseleyle doğrudan alâkalı olarak Mülteḳā'da yer almayan hususları şerh sadedinde zikretmesi ve hadisle istidlâle geniş yer vermesiyle öne çıkmaktadır. 13. Abdünnâfiʻ b. Sâlim Kırîmî, Zâdü'l-ʿuḳbâ fî şerḥi'l-Mülteḳā (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1243, 1244). 1131'de (1719) tamamlanan eser diğer Mülteḳā şerhlerinden yapılan iktibasların geniş yer tuttuğu hacimli bir şerhtir. 14. Vahdetî Osman b. Abdullah Cel-vetî Edirnevî (ö. 1130/1718), Mühtedi'l-enhur ilâ Mülteḳa'l-ebḥur (İstanbul 1311, 1313). Şeyhîzâde şerhine yakın bir hacim ve muhtevaya sahiptir. 15. Sarı Ahmedefendizâde Abdürrahim b. Ebû Bekir el-Meslüv el-Marʻaşî (ö. 1149/1736), el-Muʿâdil (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2041, 2428). Bir müddet Maraş valiliği yapan müellifin Mülteḳā'nın ilmî değerine yönelik tenkitlerin gündemde olduğu bir ortamda kaleme aldığı anlaşılan eser kısa fakat yoğun bir metin olup III. Ahmed'e ithaf edilmiştir. 16. Muhammed b. Yûsuf (ö. 1170/1757), Kâşifü'l-enhur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 775). Özellikle Şeyhîzâde şerhinin muğlak ve eksik bıraktığı noktaları açıklamak için kaleme alındığı anlaşılmaktadır. 17. Mevlânâ Mehmed İzmirî, Kemâlü'd-dirâye fî cemʿi'r-rivâye (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 180; Köprülü Ktp.,

Mehmed Âsım Bey, nr. 94). Mirʾât hâşiyecisi olarak tanınan müellifin erken dönem kaynaklarından istifade ederek meseleleri uzun iktibaslarla açıkladığı eser Mülteḳā’nın hacimli şerhlerinden olup Sultan II. Mustafa’ya ithaf edilmiştir. 18. Muhammed b. Rüşdî b. Mahmûd, Şerḥu’l-Mülteḳā (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 766). Edirne’deki müderrislik yıllarından sonra Mekke kadılığı yapan müellif, kendi istinsah ettiği nüshada eserini 1168’de (1755) Mekke’de tamamladığını ifade etmektedir. Sadece atıfları, zamirleri ve bilinmeyen kelimeleri açıklayan eser en kısa Mülteḳā şerhlerinden biridir. 19. Mehmed Hafîd Efendi, Kifâyetü’l-ʿuḳūl ve’n-nuḳūl (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 220). Büyük ölçüde Kenzü’d-deḳāʾiḳ şerhleriyle el-Hidâye’ye dayanan eser Mülteḳā’nın en hacimli şerhlerinden biridir.

Bunların dışında Diyarbekir müftüsü Nûh b. Halîl b. Sâlim’in Müntehe’l-ebḥur fî şerḥi Mülteḳa’l-ebḥur (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1017), Şah Mehmed’in Müntehe’l-enhur şerḥu Mülteḳa’l-ebḥur (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 96), Ahmed b. İbrâhim Aʿreczâde el-Celvetî el-Kastamonî’nin Câmiʿu’ş-şurûḥ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1019), Hatîb Battâl olarak bilinen Hasan b. Ali Kayserî’nin Dürrü’l-biḥâr ve künûzü’l-aẖyâr (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1239), Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi’nin Menbaʿu’l-enhur (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1644), Gelibolu müftüsü Süleyman b. Mustafa’nın Muvażżıḥu Mülteḳa’l-ebḥur (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1630), Murtazâ b. Halîl Bozkırî’nin Şerḥu Mülteḳa’l-ebḥur (Burdur İl Halk Ktp., nr. 2193) ve Ayşî Mehmed Efendi’nin

Şerḥu’l-Mülteḳā (Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 531) adlı eserleri günümüze kadar ulaşan şerhlerdendir. Şârihler arasında Muhammed b. Muhammed el-Behnesî, Bostanzâde Mehmed Efendi, Mustafa Uşşâkī, Murtazâ b. Hüseyin b. Osman, Hâfızüddin en-Nablusî, Ekmeleddin Yûsuf b. İbrâhim eş-Şirvânî, Suiçmez Mustafa Efendi b. Muhammed, Kâtib Mustafa Efendi b. Muhammed, Feyzullah b. Veliyyüddin et-Tarsûsî de zikredilmektedir.

Mülteḳā’nın belirli bir bölümünü işleyen çalışmalar arasında hac babını şerheden Kadızâde Muhammed b. Sâlih’in Feyżü’l-enhur ʿalâ menseki Mülteḳa’l-ebḥur’u (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2381), süt kardeşliğiyle ilgili bir hükmün iki istisnası hakkında İmamzâde Esad

Efendi’nin risâleleri (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 319, vr. 112-113, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 259, vr. 110-111; İÜ Ktp., TY, nr. 2133, vr. 229-231) ve ferâiz babını şerheden Alâeddin Ali b. Muhammed et-Tarablusî’nin Sebkü’l-enhur ʿalâ ferâʾidi Mülteḳa’l-ebḥur’u (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2518) sayılabilir. İbn Abdürrezzâk, Mülteḳā’nın ferâiz babını Ḳalâʾidü’l-manẓûm fî münteḳā ferâʾidi’l-ʿulûm adıyla manzum hale getirmiş, yaklaşık 400 beyit olan bu eseri Muhammed Emîn İbn Âbidîn er-Raḥîḳu’l-maḫtûm şerḥu Ḳalâʾidi’l-manẓûm adıyla şerhetmiştir (Dımaşk 1302; Mecmûʿatü Resâʾili İbn ʿÂbidîn içinde, İstanbul 1325, II, 185-260).

Mülteḳā hâşiyeleri arasında Dramalı Hocazâde Hacı İsmâil Efendi (İstanbul 1325) ve Şeyhzâde Ali Haydar (İstanbul 1315) hâşiyeleri birçok defa basılmıştır. Mülteḳā’nın Vahdetî, Şeyhîzâde, Sivâsî, Bâkânî şerhlerinin yanı sıra el-Hidâye şerhleri ve Kuhistânî’nin Câmiʿu’r-rumûz’u gibi geç dönem Hanefî literatüründen istifade eden her iki müellif de metni tashih etmiş, satır aralarına anlamayı kolaylaştırıcı rumuzlar koymuştur.

Mülteḳā’nın Türkçe tercüme ve şerhleri ayrı bir telif geleneği meydana getirmiştir. Hibrî Ali Efendi’nin 1073’te (1663) tamamladığı Zuhrü’l-âhire’si (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 945; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 7884) Mülteḳā’nın muhtemelen ilk Türkçe tercümesidir. Mehmed Tâhir b. Mehmed er-Rahîmî (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 788), İbrâhim b. Abdullah el-Babadâğî (Burdur İl Halk Ktp., nr. 1053) ve Mahmûd b. Abdülvehhâb el-Hâmidî’nin (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8752) tercümeleri de zikredilmelidir. Midillili Mevkūfâtî Mehmed Efendi’nin çevirisi Mülteḳā tercümeleri içinde en meşhur olanıdır. Aslında geniş bir Türkçe şerh olan bu eseri kaleme almaya Mevkūfâtî’yi teşvik eden kişinin, döneminin edip ve ilim adamlarının Türkçe eserler yazmasına vesile olan Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa olduğu anlaşılmaktadır (Mevkūfâtî, I, 4). el-Hidâye ve Mütûn-i erbaa şerhlerinin yanı sıra nevâzil literatüründen de istifade edilerek hazırlanan bu eserin birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1250, 1254, 1294; Kahire 1256, 1284; İstanbul 1266, 1269, 1276, 1290, 1291, 1302, 1306, 1308, 1309, 1312, 1318, 1320). Ahmet Davudoğlu, Zülkarneyn Tatlılı ve Şevket Gürel tarafından Mülteka Tercemesi adıyla hazırlanan neşrinde ise (I-II, İstanbul 1980-1983, 1986) metin sadeleştirilmiş ve eserdeki bazı bahisler hazfedilmiştir. Mustafa Uysal’ın

Mülteḳā tercümesinde (İstanbul 1979) metin paragraflara ayrılmış, yeniden harekelendirilmiş ve Behcetü'l-Fetâvâ, Fetâvâ-yı Feyziyye, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Netîce gibi fetva mecmuaları, Mecmaʿu'l-enhur, Ferâʾid ve el-Mevḳūfât şerhleriyle geç dönem Hanefî literatüründen zengin iktibaslarla açıklanmıştır.

M. D'Ohsson'un çalışmasından sonra XIX. yüzyılda Henri Sauvaire Mülteḳā ve Mecmaʿu'l-enhur şerhini özet halinde Fransızca'ya tercüme etmiştir (Marseilles 1876, 1882). Joseph Schacht, tanınmış eseri An Introduction to Islamic Law'ın (Oxford 1969) İslâm hukukunu modern hukukun sistematik tasnifine göre tanıttığı kısmında (s. 112-198) Mülteḳā'yı esas almış ve bu kısmı yer yer Mülteḳā'dan yaptığı serbest tercümelerle meydana getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Mülteḳa'l-ebḥur (nşr. Vehbî Süleyman Gāvecî el-Elbânî), Beyrut 1989, I-II; Mevkūfâtî, el-Mevkūfât: Şerh ve Tercemei Mülteka'l-ebhur, İstanbul 1308, I, 4; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1631; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, Beyrut 1998, I, 490; Mustafa b. Ömer Üsküdârî, Câmiʿu'n-nuḳūl ve lâmiʿu'l-ʿuḳūl fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8824, vr. 1b; T. Thornton, The Present State of Turkey, London 1807, s. 91-92; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung, s. 10, 11; A. Ubicini, Letters on Turkey (trc. L. Easthope), London 1856, I, 139; J. L. Farley, Turks and Christians, London 1876, s. 155; Abū Bakr Effendi, The Religious Duties of Islam as Taught and Explained (trc. M. Brandel-Syrier), Leiden 1960, tercüme edenin girişi, s. XXIV; Savvas Pacha, Étude sur la théorie du droit musulman, Paris 1898; A. Heidborn, Manuel de droit public et administratif de l'Empire ottoman, Vienne-Leipzig 1908, I, 54; A. H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, Cambridge 1913, s. 153, 318; Osmanlı Müellifleri, I, 183-184; Serkîs, Muʿcem, I, 13; II, 1170; B. Miller, "The Curriculum of the Palace School of the Turkish Sultans", The MacDonald Presentation Volume, Princeton 1933, s. 314; Brockelmann,

GAL, II, 57; Suppl., II, 643; Abdürrezzâk el-Hilâlî, Târîḫu’t-taʿlîm fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿahdi’l-ʿOs̱mânî, Bağdad 1959, s. 99; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 115; R. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1969, s. 268; Y. Meron, L’obligation alimentaire entre epoux en droit musulman hanefite, Paris 1971, s. 10, 64, 65; a.mlf., “The Development of Legal Thought in Hanefi Texts”, St.I, XXX (1970), s. 116; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabî el-İslâmî, Basra 1401/1981, I, 25; Şükrü Selim Has, A Study of Ibrahim Al-Halabi with Special Reference to the Multaqa (doktora tezi, 1981), University of Edinburgh, tür.yer.; a.mlf., “The Use of Multaqa’l-Abhur in the Ottoman Madrasas and Legal Scholarship”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 393-418; M. Akif Ersoy, Safahat (nşr. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, s. 403; Kāmûsü’l-a‘lâm, I, 568.

Şükrü Selim Has

MÜLTEZEM

(الملتزم)

Hacerülesved ile Kâbe kapısı arasında, dua etmenin makbul olduğu yer.

Sözlükte “sarılmak, bir yere yapışıp kalmak, ayrılmamak” anlamındaki iltizâm masdarından mekân ismi olan mültezem “sıkı sıkıya yapışılan yer” demektir. Hacıların tavaftan sonra burada ısrarla dua etmelerinden dolayı bu adla anılmıştır. Abdullah b. Abbas’tan nakledilen (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 251) ve genel kabul gören rivayete göre Mültezem, Hacerülesved rüknü ile Kâbe kapısı arasında bulunan mekânın adıdır. İbn Abbas, Mültezem’in Kâbe’nin arkasında bulunduğunu ileri süren Abdullah b. Zübeyr’e burasının yaşlı Kureyş kadınlarının mültezemi olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır (Ezrakī, s. 247). Mültezem, “Allah’tan günahların affedilmesini dilemek amacıyla içten gelen bir duygu ile yapılan duaların kabul edildiği yer” anlamında Med‘â (bazı kaynaklarda Müddeâ), “bütün kötülüklerin şerrinden sığınılan yer” mânasında Müteavvez diye de anılır. Hacerülesved ile Kâbe kapısının arasındaki mesafe yaklaşık 2 metredir. Gerek sahâbe gerekse tâbiîn ileri gelenlerinden birçoğu ayrıca Kâbe’nin etrafındaki çeşitli yerlerde, Hicr’deki altın oluk altında ve Kâbe’nin arkasında batı tarafında Rüknülyemânî’ye yakın bir yerde de dua ederdi.

Bazı hadislerde Mültezem’in duaların kabul edildiği mübarek bir yer olduğu belirtilmiş

(Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 164; Muhibbüddin et-Taberî, s. 315; Kalyûbî, II, 108), Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînden birçok kimsenin burada dua ettiği nakledilmiştir (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 54; Fâkihî, I, 162). Nevevî bu rivayetlerin zayıf olduğunu, ancak amellerin faziletine dair zayıf hadisler hakkında ulemânın müsamaha gösterdiğini kaydeder (el-Mecmûʿ, VIII, 260-261). Resûl-i Ekrem ve ashabın bazı uygulamalarından hareketle (İbn Mâce, “Menâsik”, 35; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 55; Nesâî, “Menâsik”, 132; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 164), Hacerülesved istilâm edildikten sonra göğsü ve sağ yanağı Kâbe duvarına yaslayıp sağ el Kâbe

kapısı, sol el Hacerülesved hizasına gelecek şekilde elleri dik ve açık biçimde baş üzerinde duvara uzatarak Kâbe örtüsüne sıkıca tutunup dua ve niyazda bulunmak tavsiye edilmişse de izdihamdan dolayı günümüzde bunun yapılmasına imkân yoktur. Bu sebeple Mültezem'in karşısında durularak dua edilir.

İltizam özellikle vedâ tavafından sonra yapılır. Mâlikîler ve Hanbelîler'le Hanefî mezhebinde en sahih ve meşhur kabul edilen görüşe göre Makām-ı İbrâhîm'in arkasında iki rek'at tavaf namazı kılıp zemzem içtikten sonra Safâ'ya çıkmadan önce Mültezem'de durup dua etmek müstehaptır. Şâfiî kaynaklarından anlaşıldığına göre kudûm tavafının arkasından Mültezem'de dua edip iki rek'at tavaf namazı kılmak, vedâ tavafından sonra ise iki rek'at tavaf namazını kılıp zemzem içtikten sonra Mültezem'de dua etmek menduptur (Gazzâlî, I, 258, 265; Kalyûbî, II, 108, 125; krş. Nevevî, VIII, 259).

Hac görevini ifa eden kimse vedâ tavafını yaptıktan sonra, dilediği bir duayı veya bazı selef âlimlerinin tavsiye ettikleri ve fıkıh kitaplarında Mültezem duası diye zikredilen şu duayı okuyabilir: "Allahım! Ev senin evin, kul senin kulun ve senin kullarının çocuğudur. Emrime verdiğin vasıtalarla beni ülkelerinde dolaştırıp gezdirdin ve nimetine eriştirdin, hac ibadetini yerine getirmemde bana yardım ettin. Eğer benden razı olduysan rızanı arttır, onu eksik etme, esirgeme. Eğer razı olmadıysan nerede ise evim haline gelen ve ruhumda yer eden evinden uzaklaşmadan bana ihsanda bulun. Eğer izin verirsen artık ayrılma zamanım geldi. Senden ve evinden asla vazgeçmiyor, yüz çevirmiyorum. Allahım! Bedenime sağlık ve âfiyet ihsan et, dinim konusunda beni kötülüklerden koru. Dönüşümü hayırlı kıl, ölünceye kadar beni tâat ve ibadetinden ayırma, dünya ve âhiretin iyiliklerini nasip eyle. Sen her şeye kadirsin" (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 164; İbn Kudâme, III, 462-463). Bazı Hanefî kaynaklarında bundan farklı bir dua metni de kaydedilmektedir (Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, I, 627-628; Osman b. Ali ez-Zeylaî, II, 37).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 251; İbn Mâce, “Menâsik”, 35; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 54, 55; Nesâî, “Menâsik”, 132; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393/1973, II, 221; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1414/1994, IV, 317-319, 500; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), s. 246-249; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, I, 160-173, 341, 343-344; II, 291; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, V, 164; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 24; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1358/1939, I, 258, 265, 276-277; Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, el-Mesâlik fi’l-menâsik (nşr. Suûd b. İbrâhim b. Muhammed eş-Şüreym), Beyrut 1424/2003, I, 411, 625-629; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 462-463; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 258-261; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 313-318, 557; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 17, 36-37; İzzeddin İbn Cemâa, Hidâyetü’s-sâlik ile’l-mez̠âhibi’l-erbaʿa fi’l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, I, 66-71; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), II, 154-155, 189; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 108, 125; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 499-500, 524; Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 12-13; VI, 957; “Mültezem”, Mv.F, XXXIX, 26-27.

Mehmet Şener

MÜLTEZİM

(bk. İLTİZAM).

MÜLÛKÜ’t-TAVÂİF

(ملوك الطوائف)

Endülüs’te 1031-1090 yılları arasında hüküm süren emirlikler.

Tavâif-i mülûk şeklinde de kullanılan tabir, Arapça tâife (fırka, bölük) ve melîk (hükümdar) kelimelerinin çoğul şekillerinden oluşmuştur. Genelde büyük bir devletin yıkılmasından sonra ortaya çıkan irili ufaklı siyasal birimleri, özelde Endülüs Emevî Devleti’nden sonraki Abbâdîler, Âmirîler, Bekrîler, Birzâlîler, Cehverîler, Demmerîler, Eftasîler, Hammûdîler, Hârûnîler, Hazrûnîler, Hûdîler, Müzeynîler, Rezînîler, Tücîbîler, Yefrenîler, Zîrîler ve Zünnûnîler gibi yirmi civarında küçük devleti (düvelü’t-tavâif) ifade eder. Endülüs Emevî Devleti’nde yaklaşık otuz yıl elinde tuttuğu hâciblik makamı vasıtasıyla iktidarın fiilî sahibi haline gelen Âmirî ailesinin 400 (1009) yılında iktidardan uzaklaştırılmasının ardından Emevî şehzadelerinin Kurtuba’da (Cordoba) taht kavgalarıyla uğraşmaları sırasında meydana gelen otorite boşluğu Endülüs’te bir kısmını nüfuzlu ailelerin, bir kısmını daha önce tayin edilmiş idarecilerin kurduğu çeşitli emirliklerin ortaya çıkmasına yol açtı. 422’de (1031) Emevî sülâlesinin şehirden sürülmesiyle Kurtuba devletin başşehri olma imtiyazını kaybederek bu emirlikler arasında yerini aldı. Böylece ülkede merkezî idarenin yıkılma, beyliklerin kurulma süreci bitmiş ve mülûkü’t-tavâif dönemi başlamış oldu.

Mülûkü’t-tavâif devrinin en önemli özelliklerinden biri emirlikler arasında yoğun bir mücadelenin sürmesidir. Bu mücadelede bazan toprak kazanma, bazan da yağma ve talan yoluyla ganimet elde etme arzusu etkili olmuş, başlangıçta şehirlerin yanı sıra birçok kalenin de bağımsızlığını ilân etmesiyle sayısı kırkı aşan bu devletçikler, meşruiyetlerini yalnızca sahip oldukları güçten aldıkları için kendilerini daha kuvvetli gördükleri anda komşularına saldırmışlardır. En sert ve uzun savaşlar büyük beyliklerden Abbâdîler, Eftasîler, Zünnûnîler, Hûdîler, Zîrîler ve Cehverîler arasında meydana geldi. Endülüs’te siyasî birliğin yeniden kurulması fikrine sahip tek emirlik gibi görünen Abbâdîler, bir taraftan 1070 yılında Kurtuba’yı

almak suretiyle Cehverîler’e son verirken bir taraftan da Zîrîler ve Eftasîler aleyhine bazı önemli toprakları kazandılar ve Endülüs’ün doğusuna ulaşarak Mürsiye’yi (Murcia) ele geçirdiler. Bu mücadeleler sırasında ittifak kurdukları küçük emirliklerden Bekrîler ile Birzâlîler’i de ortadan kaldırdılar. Gırnata’ya hükmeden Zîrîler hem Abbâdîler’le mücadele içinde oldular hem Meriye (Almeria) Emirliği’nin yayılma çabalarını engellemeye çalıştılar. Abbâdîler’in yanı sıra Zünnûnîler’le de mücadeleye girişen Eftasîler kısa bir müddet Tuleytula’yı (Toledo) hâkimiyetleri altına aldılar. Zünnûnîler bazan Abbâdîler ve Eftasîler, bazan da Cehverîler ve Hûdîler ile savaştılar; bir ara Kurtuba’ya girdilerse de Abbâdîler’in müdahalesi sonucu geri çıkmak zorunda kaldılar. Hûdîler, Zünnûnîler’den Vâdilhicâre (Guadalajara) ve Medînetüsâlim’i (Medinacali) aldılar. Cehverîler, hilâfet döneminin sonlarına doğru cereyan eden iç savaşların büyük ölçüde tahrip ettiği Kurtuba’yı barışçı politikalarla ellerinde tutmaya çalıştılar, ancak Abbâdîler’in yayılma arzusu karşısında başarılı olamadılar. Bu mücadeleler sırasında farklı ittifak blokları oluşturuldu. Bunun için kullanılan başlıca siyasî araç, bazı meliklerin kendi meşruiyet zeminlerini sağlamlaştırmak ve emirlikleri etrafında siyasî bir ittifak kurarak güçlerini arttırmak için başvurdukları hilâfet kurumuydu. Dâniye (Denia) Emîri Mücâhid el-Âmirî, Emevî sülâlesinden Ebû Abdullah el-Muaytî diye tanınan bir fakihi Dâniye’de, Şiî Hammûdîler üç ayrı kişiyi Cezîretülhadrâ (Algeciras), Mâleka (Malaga) ve Sebte’de (Ceuta), Abbâdîler de kayıp halife II. Hişâm’ı bulduklarını söyleyerek ona çok benzeyen Halef el-Husrî adlı birini İşbîliye’de (Sevilla) hilâfete getirdiler (426/1035). Ancak bunlara yapılan biatlar adlarının hutbelerde okunmasından başka bir sonuç vermedi; bu şekilde kurulan ittifaklar da sağlam ve sürekli olmadı. Diğer taraftan emirliklerin birbirine karşı mücadeleleri yanında iç karışıklıklar ve taht kavgaları da bünyelerini tamamen zayıflattı ve bazılarının bölünüp daha da küçülmelerine yol açtı.

Hıristiyanlarla ilişkiler açısından mülûkü’t-tavâif dönemi çok hareketli bir görünüm arzeder. Bu ilişkilerde belirleyici olan faktör çok defa siyasî menfaatler ve askerî ihtiyaçlardı. Birbirleriyle devamlı savaşan melikler sık sık İspanya’nın kuzeyindeki Kastilya, Aragon, Navarra krallıkları ve Barselona kontluğu ile ittifak kurmuş ve para karşılığında onlardan askerî destek sağlamıştır. Bu ilişkiler, bir taraftan müslümanları hıristiyanlara bağımlı hale getirirken bir taraftan da paralı askerlerin Endülüs’ün iç

yapısını, güç ve zaaflarını yakından tanımasına sebep olmuştur. Meliklerin birbiriyle savaşmasını fırsat bilen hıristiyan krallıklar ve özellikle Kastilya Krallığı, Emevîler döneminde âdeta unutulan “reconquista” (Endülüs’ü müslümanlardan geri alma) fikrini XI. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden canlandırdı. Aralarında Abbâdîler, Eftasîler, Zünnûnîler, Hûdîler ve Zîrîler gibi nisbeten büyük olanların da bulunduğu emirlikler yıllık haraca bağlanırken kuzeydeki önemli şehirlerden Berbeşter (Barbastro) ve Kulumriye (Coimbra) 456’da (1064) ve Kūriye (Coria) 473’te (1080) istilâ edildi. Kastilya Kralı VI. Alfonso’nun, 1085’te Kurtuba’dan sonra Endülüs’ün ikinci büyük şehri olan Tuleytula’yı ele geçirmesi hıristiyanları cesaretlendirip coşkuya getirirken o güne kadar güçlerini şuursuzca tüketen müslümanların paniğe kapılmasına yol açtı. Reconquista tehlikesini ancak idrak edebilen emîrler, Abbâdîler’in öncülüğünde o sırada Mağrib’de güçlü bir devlet olarak ortaya çıkmış bulunan Murâbıtlar’dan yardım istediler. 479’da (1086) Cebelitârık’ı geçen Sultan Yûsuf b. Tâşfîn, Endülüslü kuvvetlerle birleşerek Zellâka (Sagrajos) mevkiinde VI. Alfonso’yu ağır bir yenilgiye uğrattı; ancak Tuleytula’yı kuşattıysa da geri alamadı. Zellâka bozgununun ardından çabuk toparlanan VI. Alfonso, Murâbıt ordusunun Mağrib’e dönmesinden yararlanıp mülûkü’t-tavâifi tekrar sıkıştırmaya başladı. İkinci defa Endülüs’e geçen Yûsuf b. Tâşfîn, Kastilya saldırılarını durdurduktan sonra meliklere hıristiyanlara karşı güçlerini birleştirmelerini tavsiye ederek Mağrib’e döndü. Fakat aralarındaki ihtilâf ve çekişmelerin yeniden kızıştığını duyunca bu emirleri iş başından uzaklaştırmak üzere geri geldi ve bazıları kendisine karşı Alfonso ile birleşmiş olan mülûkü’t-tavâifin tamamını ortadan kaldırıp Endülüs’ü Merakeş’e bağlı bir vilâyet haline getirdi.

Mülûkü’t-tavâif döneminde toplum farklı dinleri ve milletleri bünyesinde barındıran kozmopolit bir yapıya sahipti. Nüfusun büyük çoğunluğunu müslümanlar meydana getiriyor, bunlar da Araplar, Berberîler, müvelledûn, sakālibe gibi çeşitli unsurlardan teşekkül ediyordu. Emevîler devrinde Araplar devletin Arap geleneklerine dayanması, Arapça’nın hem resmî dil hem kültür dili olması, ayrıca kabile yapılarının bir ölçüde yaşatılması sebebiyle Endülüs toplumunun kendi geleneksel bünyesini koruyabilen tek unsuruydu ve bu durum XI. yüzyılda da sürdü. Berberîler iki farklı gruptan oluşmaktaydı. Fetih sırasında ve hemen ardından bölgeye yerleşen Berberîler kendi dillerini unutarak Araplar’ın içinde kısmen eridiler. X.

yüzyılın sonlarına doğru orduyu yenilemek amacıyla Kuzey Afrika'dan getirilen Zîrîler, Birzâlîler, Hazrûnîler gibi yeni Berberîler ise bu süreci ancak mülûkü't-tavâif döneminin ortalarından itibaren yaşamaya başladılar. Yerli halk arasında X. yüzyılda yoğunlaşan ihtidalar XI. yüzyılda devam etti, böylece müvelledûn müslüman nüfusun en kalabalık kesimi haline geldi. Ancak çoğunluğu oluşturdukları halde siyasî hayatın ve gelişmelerin tamamen dışında kaldılar; mülûkü't-tavâif arasında bir tek müvelled melikin dahi bulunmaması bunu açıkça göstermektedir. Orta ve Doğu Avrupa kökenli sakālibe, çok küçük yaşlarda saraya getirilip yetiştirildiği için kendisini Endülüs'e ait hissetmekteydi. Aslında bu aidiyet hissi XI. yüzyıl toplumunun tamamında mevcuttu. Arapça, Doğu'ya ait gelenekler ve üzerinde yaşanan coğrafya müslümanlarla gayri müslimleri Endülüs kimliğinde buluşturan ortak unsurlardı. Bununla birlikte IX. yüzyıl boyunca ve X. yüzyılın ilk yarısında görülen etnik çatışmaların tortuları bu devirde Şuûbiyye cereyanı şeklinde ortaya çıkmıştır.

Statü açısından mülûkü't-tavâif döneminde toplum "hâssa", "âyan" ve "âmme" adıyla üçe ayrılmaktaydı. Hâssa genelde meliklerle aileleri, vezirler, kâtipler, valiler, kumandanlar, kadılar, şairler ve ediplerden teşekkül etmekteydi. Başşehirlerde Kurtuba örneğine göre yaptırılan saraylarda her emirliğin kendi hâssası oluşmuş, böylece Emevîler döneminden farklı biçimde Endülüs genelinde hâssanın sayısı olağan üstü bir artış göstermiştir. Etnik bakımdan homojen olmayan hâssa,

güç ve serveti sayesinde toplumsal piramidin en üstünde yer almakta ve lüks bir hayat yaşamaktaydı. Toplumun nüfusça en kalabalık kesimini köylülerle şehirlerdeki küçük esnaf ve işçileri kapsayan âmme teşkil ediyordu. Bu devirde vergi yükünün ağırlaşması ve yağmaların yol açtığı tahribat âmme arasında zaman zaman sosyal patlamalara sebep olmuş ve nüfusça kalabalıklığına rağmen âmme bu isyanlar dışında siyasî hayat üzerinde başkaca bir etki yapamamıştır. Kurtuba, İşbîliye, Tuleytula, Meriye, Belensiye gibi kültür ve ticaret merkezlerinde ortaya çıkan âyan zümresi ulemâ, büyük tâcirler ve toprak sahiplerinden oluşuyor, âmme ile hâssa arasında iki tarafı birbirine yaklaştıran, statüler arası geçişi kolaylaştıran ve bu suretle toplumsal katmanlar arasında çatışmayla sonuçlanabilecek bölünmeleri engelleyen bir fonksiyona sahip bulunuyordu. Bu zümre içerisinde özellikle, statü ve zihniyet bakımından

nisbeten mütecânis bir sosyal grup meydana getiren fukaha, mülûkü't-tavâifin meşruiyet zemininin güçlendirilmesinde ve zayıflatılmasında önemli roller oynamıştır. Nitekim hıristiyan krallıklar karşısında içine düşülen çaresizlik sonucu meliklere gösterilen muhalefete ve daha sonra Murâbıtlar'ın Endülüs'e çağrılmasına fukaha öncülük etmiştir.

Endülüs Emevîleri dönemi gibi mülûkü't-tavâif devrinde de resmî mezhep Mâlikîlik'ti. İbn Hazm'ın başlattığı tartışmalar sonucu Zâhirîlik bu devirde en çok konuşulan mezhep haline gelmişse de halk arasında etkili olamamıştır. Hammûdîler de Şîa'ya mensubiyetlerine rağmen bu mezhebi yayma teşebbüsünde bulunmamıştır. Gayri müslim nüfusun bir bölümünü teşkil eden yahudiler, kısmen kapalı bir cemaat yapısı içerisinde Rabbânî Ortodoksluğa bağlı olarak dinlerini herhangi bir baskı görmeden serbestçe yaşayabiliyorlardı. İktisadî hayatta ise gerek Avrupa'da gerekse Doğu'daki dindaşlarından daha özgür bir konumdaydılar. İşbîliye, Gırnata, Tuleytula, Sarakusta, Meriye saraylarında yahudi vezirler ve memurlar görev yapmaktaydı. Bu sebeple XI. yüzyıl Endülüs yahudilerinin altın çağı kabul edilmiştir.

Mülûkü't-tavâif devrinde Endülüs toplumu, geçimlerini daha çok hayvancılıktan sağlayan ve çoğunlukla kırsal kesimde yaşayan kuzeydeki hıristiyanlarla karşılaştırıldığında geneli itibariyle şehirli özelliği göstermekteydi. Bu toplumun daha şehirli, dolayısıyla daha uygar bir görünüm arzetmesinde Emevî halifeliğinin bıraktığı mirasın önemli payı vardır. Nitelikli iş gücü bu miras içerisinde ayrı bir yere sahipti. Batıda Vâdilkebîr (Guadalquivir), Ebru nehri ve Akdeniz kıyıları ile iç kesimlerdeki verimli ovalar hariç Endülüs daha çok dağlık ve engebeli bir araziye sahipti. Nitelikli iş gücü sayesinde bu coğrafya, yaşanan bütün olumsuz gelişmelere rağmen XI. yüzyılda da Avrupa'nın en müreffeh bölgesi olma özelliğini korumuştur. Doğu'nun yeni sulama teknikleriyle yapılan sulu tarımın ekonomik gelişmede payı büyüktür. Bu dönemdeki sınaî üretim hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Ancak şehirleşme oranında dokumacılık, madencilik, züccaciye, dericilik, seramikçilik, inşaatçılık, gemicilik gibi alanlarda hilâfet döneminden daha ileri bir seviyeye ulaşıldığını söylemek mümkündür. Balear adaları, Meriye ve Mâleka'daki tersaneler çok faaldi. Bazı şehirler kendilerine has ticarî ürünlerle şöhret bulmuştu; İşbîliye zeytin, zeytinyağı ve demiriyle, Kurtuba

deri ayakkabıları ve kırmızı mermeriyle, Leble (Nieble) camı ile tanınmıştı. Milletlerarası ticarette Endülüs, İslâm dünyası ile Avrupa arasındaki geçiş köprülerinden biriydi. Köle ticaretinde yahudilerin belli bir ağırlığı vardı. Sudan'dan altın, Avrupa'dan kereste, Mağrib-i Aksâ'dan tutkal ithal edilir, zeytinyağı yahut ipek gibi lüks emtia ihraç edilirdi.

Siyasî alanda olduğu gibi iktisadî alanda da mülûkü't-tavâif döneminde tedrîcî bir gerileme başladı. Ülke parçalandığı için kaynakların bir plan dahilinde değerlendirilmesini mümkün kılacak ekonomik politika uygulanamadı. Her emirlik devlet olmanın gerektirdiği masrafları yapmak zorundaydı. Ordu ve saray teşkilâtının harcamaları bunların başında geliyordu. Orduların tamamına yakını, büyük ücretler ödenen paralı Berberî ve hıristiyan askerlerden müteşekkildi. Her melik, kendi devletinin gücünü göstermek amacıyla başşehrine görkemli saraylar yaptırma hususunda diğerleriyle yarış içindeydi. Bu sarayların inşası için yapılan masrafların yanında buralarda görevli memurlara ödenen ücretler, misafir edilen âlimlere, edip ve şairlere yapılan ikramlar çok yüksek meblağlara ulaşmaktaydı. Diğer taraftan meliklerin birçoğu hıristiyan krallıklara yüklü miktarda haraç öder hale gelmişti. Bütün bu giderlerin karşılanabilmesi için ya birbirlerine saldırarak yağma ve talanlarla ganimet temin etme ya da esnaf ve çiftçilerin vergilerini arttırma yoluna gidiliyordu. Her melik yine gücünü kanıtlamak amacıyla kendi adına para bastırıyor ve bu uğurda X. yüzyıldan kalma stokları kullanıyordu. Neticede stoklar tükenince fiyat artışları ve para sıkıntısı başladı.

Mülûkü't-tavâif devrinde siyasî alandaki zayıflık ve gerilemenin aksine bilim ve kültür hayatında ciddi gelişmeler kaydedilmiştir. Meliklerin birçoğu ilim ve edebiyatla bizzat ilgilenmiştir. Abbâdî hânedanının kurucusu Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Abbâd bağımsızlık öncesinde İşbîliye kadısı idi. Onun soyundan gelen Mu'tazıd-Billâh ve oğlu Mu'temid-Alellah aynı zamanda şairdi. Eftasîler'den Muhammed el-Muzaffer dönemin önde gelen ediplerinden biriydi ve kültür tarihine dair el-Muẓafferî adlı hacimli eseriyle ün kazanmıştı; onun oğlu Ömer el-Mütevekkil de âlim ve şairdi. Meriye'de hüküm süren ve Tücîbîler'in bir kolu olan Benî Sumâdıh kadınları dahil şiirle meşgul olmuş bir aileydi. Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî, kıraatte ve Arap dilinde döneminin önde gelen âlimleri arasında yer alıyordu. Hûdîler'den Muktedir-Billâh ile oğlu Yûsuf el-Mü'temen ise

felsefe, matematik ve astronomide temayüz etmişti. Meliklerin ilim ve edebiyatla bizzat ilgilenmelerinin yanı sıra birbirleriyle rekabet içerisinde âlim, şair ve edipleri kendi saraylarına çekerek meşruiyet zeminlerini güçlendirmek ve siyasî varlıklarını pekiştirmek istemeleri ilmî ve edebî faaliyetlerin gelişmesi için çok uygun bir ortam oluşturmuştur. İbn Hamdîs, İbn Şeref el-Kayrevânî, İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî, İbn Derrâc el-Kastallî, İbnü'l-Lebbâne, Ubâde b. Kazzâz, İbn Hafâce, Sümeysir (Halef b. Ferec el-İlbîrî), Ümmü'l-Kerem bint Sumâdıh ve Benî Kabturnuh olarak bilinen Ebû Bekir, Ebü'l-Hasan ve Ebû Muhammed gibi edip ve şairler bu ortam içerisinde temayüz etmiştir. Şairlik önemli bir meziyet sayıldığından devlet memurlarının aynı zamanda şair olmasına dikkat edilmiştir. Ebü'l-Mugīre İbn Hazm, İbn Zeydûn, İbn Ammâr el-Endelüsî ve İbn Abdûn el-Fihrî dönemin en etkili şair vezirleridir.

Bu devrinde çeşitli bilim dallarında kayda değer araştırmalar gerçekleştirilmiştir. İbn Hayyân, Endülüs tarihine ait hacimli eserleriyle Endülüslü tarihçilerin sultanı olarak nitelenmiştir. İbn Hazm fıkıh, karşılaştırmalı dinler tarihi, felsefe ve mantık çalışmalarıyla dönemin en çok tartışılan ve dikkat çeken âlimlerinin başında yer alır. Kādî Sâid, Endülüs'te bilim ve felsefenin durumuyla dünya milletlerinin özelliklerini ve bilimle ilişkilerini tahlilci bir yaklaşımla incelediği Ṭabaḳātü'l-ümem adlı eserini yazmıştır. Çalışmalarını Tuleytula'da

Zünnûnîler'in desteğiyle gerçekleştiren astronomi âlimi İbnü'z-Zerkāle, bazı hassas astronomi aletlerini icat etmesinin yanında Batlamyus teorisini eleştirerek gezegenlerin güneşin etrafında döndüğü görüşünü ortaya atmış, böylece Copernicus'a öncülük etmiştir. İbn Vâfid tıp ve eczacılık, İbnü's-Semh el-Gırnâtî, Abdullah b. Ahmed es-Sarakustî matematik ve İbn Sîde lugat alanlarındaki çalışmalarıyla öne çıkmışlardır. Melikler ve vezirler bir taraftan kitap telifini, bir taraftan da Doğu'da kaleme alınmış eserlerin Endülüs'e getirilmesini teşvik etmiştir. Yalnız Meriye'de Vezir Ahmed b. Abbas'a ait kütüphanedeki kitapların binlerce cildi bulduğu kaydedilmektedir.

XI. yüzyılda müsta'ribler tarafından yazılmış herhangi bir esere rastlanmamaktadır. Bunun sebebi cemaatin seçkin tabakasının kısmen İslâm'a girmiş, kısmen de Endülüs'teki siyasî istikrarsızlık yüzünden

hıristiyan hâkimiyetindeki topraklara göçmüş olmasıdır. Buna karşılık meliklerin saraylarında vezirlik, mütercimlik, hekimlik gibi üst düzey makamlarda bulunan yahudi görevlilerin sağladığı desteğin de yardımıyla bu cemaat içinde yürütülen bilimsel ve kültürel çalışmalar X. yüzyıldaki canlılığını arttırarak devam ettirmiştir. Bu dönemde müslüman hocaların ders halkalarına yahudi öğrenciler de katılmaktaydı. Eğitim ve öğretim hayatındaki bu iç içe durum, yahudilerin ortaya koyduğu eserlerin Arap edebiyatının ve İslâm düşüncesinin etkisi altında kalması ve bunlardan bazılarının -içlerindeki İslâmî etkilerin çokluğundan dolayı- Batı dünyasında XIX. yüzyıla kadar müslüman âlimlere ait olduğu yanlış kanaatinin uyanması sonucunu doğurmuştur. Mimari açıdan ise Meriye'de bulunan kale, Sarakusta'daki Caʻferiye Sarayı ve bu sarayın taht odasının yanındaki küçük cami özellikle dikkat çekicidir. Caʻferiyye Sarayı bütün özellikleriyle mülûkü't-tavâif devri mimarisini temsil eden, fazla değişikliğe uğramamış bir kalesaraydır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 66 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîḫ, Kahire 1348, VII, 284-294; VIII, 154; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1950, s. 106 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 185 vd.; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 144-241; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 155 vd.; A. Prieto y Vives, Los Reyes de Taifas, Madrid 1926; G. C. Miles, Coins of the Spanish Mulūk al-Tawāif, New York 1954; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 77-123, 177-179, 207-240, 343-344, 422 vd.; J. M. Lacarra, "Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1102)", Homenaje a Jaime Vicens Vives (ed. J. Maluquer de Motes), Barcelona 1965, I, 255-277; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1970; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 50-68; R. Pastor de Togneri, Del Islam al Cristianismo, Madrid 1975; Ahmed Bedr, Târîḫu'l-Endelüs, Dımaşk 1983, s. 42-193; R. Arié, España musulmana, Barcelona 1984, III, 26-31; Receb

M. Abdülhalîm, el-ʿAlâḳāt beyne’l-Endelüsi’l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Naṣrâniyye fî Benî Ümeyye ve mülûki’ṭ-ṭavâʾif, Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-İslâmiyye), s. 270-404; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985; a.mlf., “Mulūk al-Ṭawāʾif”, EI² (İng.), VII, 552-554; Abdülazîz Atîk, el-Edebü’l-ʿArabî fi’l-Endelüs, Beyrut 1986, tür.yer.; Muhammed b. Abbûd, Cevânib mine’l-vâḳıʿi’l-Endelüsî fi’l-ḳarni’l-ḫâmisi’l-hicrî, Tıtvân 1987; a.mlf., “Economic Trends in al-Andalus during the Period of Ta’ifah States, Fifth-Eleventh Century”, IS, XXX/1-2 (1991), s. 213-240; Historia general de España y América, Madrid 1988, III, 241-301; P. Guichard, “Los nuevos musulmanes”, Historia de España, Barcelona 1989, III, 439-500; Cronica anonima de los Reyes de Taifas (nşr. F. Maillo Salgado), Madrid 1991; M. C. Hernández, El Islam de al-Andalus, Madrid 1992, s. 142-149; M. J. Viguera Molins, Los Reinos de taifas y las invasiones magrebíes, Madrid 1992; Mahmûd Ali Mekkî, “The Political History of al-Andalus”, The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, I, 3-87; a.mlf., “et-Teşeyyuʿ fi’l-Endelüs”, Revista del Institituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid, II, Madrid 1954, s. 93-149; İhsan Abbas, Târîḫu’l-edebi’l-Endelüsî, Amman 1997, tür.yer.; Hamd b. Sâlih es-Suheybânî, “ʿAṣrü’l-izdihâri’l-ʿilmî fi’l-Endelüs”, Buḥûs̱ü nedveti’l-Endelüs, İskenderiye, ts., s. 185-203; M. D. Dunlop, “Ibn ‘Idârî’s Account of the Party Kings”, Transactions, XVI, Hertford 1957, s. 19-28; M. Grau Monserrat, “Contribución al estudio cultural del vale del Ebro en el siglo XI y principios del XII”, Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona (1957-58), XXVII, Barcelona 1958, s. 227-272; Huseyn Monés, “Consideraciones sobre época de los reyes de taifas”, al-Andalus, XXXI, Madrid 1966, s. 305-328; J. P. Powers, “Medieval Spain 1031-1250”, Classical Folia, XXXI, Worcester 1977, s. 3-15.

Mehmet Özdemir

MÜMÂSELET

(المماثلة)

İki varlığın birbirine benzemesi anlamında terim.

Sözlükte “benzemek; benzetmek” mânalarındaki müsûl kökünden türeyen mümâselet terim olarak “aynı türe dahil bulunan ve mahiyetleri ortak olan iki varlığın bütün yönleriyle birbirine benzemesi” demektir. Mümâselet yaratılmışlara özgü bir nitelik olup zâtında ve sıfatlarında ortağı ve benzeri bulunmayan Allah için söz konusu değildir.

Kur’ân-ı Kerîm’de mümâselet kelimesi geçmemekle birlikte yaratıklarla Allah’ın zâtı arasında benzerliğin imkânsızlığı “misl” kelimesiyle ifade edilmiş (eş-Şûrâ 42/11), ayrıca yaratma (halk) sıfatında da benzerinin bulunmadığı “teşâbüh” kavramı kullanılarak belirtilmiştir (er-Ra‘d 13/16). Kur’an’da çok yerde tekrar edilen vâhid, ayrıca İhlâs sûresinde yer alan ahad ve küfüv kelimeleriyle Allah ile yaratıklar arasında hiçbir yönden benzerliğin bulunmadığı bildirilmiş, bunun yanında şerik (ortak) ve nid (rakip anlamında benzer) kelimeleriyle benzerlik reddedilmiştir.

Kelâm literatüründe mümâselet yerine bazan eş anlamlısı olan “müşâbehet” kavramı kullanılmış ve her ikisine “Allah’ın yaratıklara, yaratıkların da Allah’a benzemesi” anlamı verilmiştir (Şehristânî, s. 128). Bu kavramların ortaya çıkışı ilâhî sıfatlar meselesiyle yakından ilgilidir. Allah ile yaratıkları arasında benzerliğe yol açacağı endişesiyle O’na âlim, kādir, şey, mevcud gibi isim ve sıfatların nisbet edilemeyeceğini ileri süren ve tenzihte aşırı giden gruplara karşı kelâmcıların ilâhî sıfatları ispat etmeleri sonucunda mümâselet kavramı ortaya çıkmıştır (Seyfeddin el-Âmidî, s. 197; Teftâzânî, II, 68). Ayrıca teşbih görüşünü reddetmek için de bu kavramın kullanıldığı kabul edilir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 31-32). Ebü’l-Muîn en-Nesefî, “Allah vardır fakat diğer varlıklar gibi değil, Allah diridir fakat diğer diriler gibi değil” sözleriyle bir sıfatın Allah’a nisbet edilmesiyle yaratıklara nisbet edilmesi arasında fark bulunduğu gerçeğine ilk defa Ebû Hanîfe’nin dikkat çektiğini nakleder (Tebṣıratü’l-edille, I, 149). Mâtürîdî, mümâselet

kavramını kullanmamakla birlikte Allah’a isim ve sıfat atfetmenin yaratıklara benzemesini gerektirmediğini belirtmiştir. Ona göre Allah’a isim ve sıfat nisbet etmek zorunludur, zira O’nun hakkında isimleri ve sıfatları dışında bir yolla bilgi sahibi olmak mümkün değildir (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 45-46). Fahreddin er-Râzî, Kur’an’da benzerliğin ilâhî sıfatlar bakımından değil zat yönünden nefyedildiğini belirterek Allah’a nisbet edilen sıfat adlarından bazılarının insana atfedilmesinin iki varlık alanı arasında herhangi bir benzerliği gerektirmeyeceğini vurgulamıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 150).

Kelâm literatüründe bu husustaki tartışmaların merkezinde mümâseletin tanımı ve iki varlık arasında benzerliğin ne şekilde gerçekleşeceği meselesi yer alır.

Konuyla ilgili olarak ortaya çıkan farklı görüşler şöylece özetlenebilir: 1. Biri diğerinin yerine geçebilen ve aynı fonksiyonu icra eden iki varlık birbirinin benzeridir. Eş‘ariyye’ye mensup âlimler bu görüştedir. Bu telakkiyi isabetsiz bulan âlimlere göre ise iki varlığın birbirine benzemesi için hiçbir yönden aralarında farklılığın bulunmaması gerekir; meselâ siyah ve beyaz örneğinde olduğu gibi birbirinin yerine geçebildiği halde aralarında bir yönden farklılık bulunan iki varlık benzer olamaz. 2. En özel niteliklerde ortak olan iki varlık benzerdir. Mu‘tezile kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî bunu zâtî sıfatlarda ortak olmak şeklinde ifade etmiştir. 3. İki varlık arasında benzerlik sübûtî sıfatlarda ortaklıkla gerçekleşir. Bu sebeple Allah’a sübûtî değil ancak selbî sıfatlar nisbet edilebilir. Meselâ, “Allah vardır” değil, “Allah yok değildir” denmelidir. Bâtıniyye bu görüştedir. Bu telakki varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategorinin mevcut olmasını gerektirdiği için kelâmcılarca reddedilmiştir. 4. İki varlık arasındaki benzerlik isimler, kavramlar, ifade ve anlatımlarla değil zat ve sıfatları bakımından aynı mahiyete sahip olmakla gerçekleşir. Meselâ, “İnsan vardır ve âlimdir”, “Allah da vardır ve âlimdir” önermelerinden yola çıkarak Allah ile insan arasında benzerliğin bulunduğu ileri sürülemez. Zira insan yaratılması sonucu var olan bir varlıktır. Allah ise yaratıcıya muhtaç olmayan bir varlıktır; insan öğrenerek ve bilgi üreterek bilen bir varlıktır, Allah ise öğrenmeye ve bilgi üretmeye ihtiyaç duymadan zâtı gereği bilen varlıktır. Buna göre var olmak ve bilmekle nitelenmek insanın Allah’a benzemesini gerektirmez. Mümâselet bir cins

ismi olup dört türü içine alır. Bunlar müşâbehet, mudâhât, müşâkelet ve müsâvâttır. Müşâbehet, iki “zat”ın renk vb. arazları kabul etmesi gibi keyfiyetin bir şeklini gösteren benzerliğe dairdir. Mudâhât iki kardeşin aynı babaya nisbet edilmesi gibi nisbet veya izâfet yönünden benzerlikle ilgilidir. Müşâkelet elbisenin pamuk veya keten olması gibi iki cevherin öz yönünden benzerliğine dairdir. Müsâvât ise iki şeyin miktar ve hacim yönünden benzer olmasıyla alâkalıdır. Mümâselet bu türlerin hepsini içine alır ve her bir tür hakkında kullanılabilir. Allah’ın bir benzeri ve dengi yoktur; çünkü cevher ve arazlardan oluşan maddî ve yaratılmış varlıklar türünden değildir. Mâtürîdiyye’ye mensup kelâmcılar bu görüştedir (Nesefî, I, 142-155).

Sonuç olarak âlimler mümâselete “iki varlığın aynı mahiyeti taşıması ve mahiyeti oluşturan unsurlarda ortak olması” anlamını vermişler, bu anlayıştan hareketle yaratıkların Allah’a, Allah’ın da yaratıklara benzemesinin imkânsız bulunduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Zira Allah’tan başka her şey mevcudiyetini türüne ait temel unsurlara sahip olmakla kazandığı ve benzeşme bununla teşekkül ettiği halde zât-ı ilâhiyye için tür ve mahiyet söz konusu değildir. Bu sebeple mümâselet Allah hakkında muhal olan ve ondan nefyedilmesi gereken bir kavramdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mşl”, “şbh”, “şrk”, “ndd”, “kfv” md.leri; et-Taʿrîfât, “mşl” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1451-1452; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 207-214, 518-521; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 45-46; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 217-232; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Selamé), I, 142-155; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 128-129; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 31-32; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 150; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, II, 23-24; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s.

197-198; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 68; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXV, 19; Metin Yurdagür, Allah’ın Sıfatları, İstanbul 1984, s. 161-163.

Metin Yurdagür

MÜMEYYİZ

(bk. TEMYİZ).

MÜMİN

(bk. İMAN).

MÜ’MİN

(المؤمن)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân, emânet) kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen mü’min kelimesi “inanıp tasdik eden; başkalarının güvenli olmasını sağlayan, vaadine güvenilen” mânalarına gelir. Kelimenin esmâ-i hüsnâdan biri olarak içerdiği mâna da bu çerçevededir.

Mü’min on beşten fazla ilâhî ismin geçtiği Haşr sûresinin son âyetlerinde yer alır (59/23). Ayrıca “emn” kökü üç âyette “korku ve endişeden emin kılmak” anlamında ilâhî fiil olarak zikredilmiştir (el-Bakara 2/125; el-En‘âm 6/82; en-Nûr 24/55). Mü’min ismi İbn Mâce ve Tirmizî tarafından rivayet edilmiş (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82), ayrıca Hz. Peygamber, Allah’ın kendisini yeryüzünde güvenilen bir kişi kıldığı yolundaki ifadesi sırasında “emîn” kavramını zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmiştir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 6; Müslim, “Zekât”, 143-144).

Âlimler mü’min isminin mânasını “emân” köküne veya “îmân” masdarına dayandırmaktadır. Mü’min, birinci anlayışa göre “başkalarını korku ve endişeden emin kılan, onların güvenli olmalarını sağlayan” demektir ve bu, dünya hayatında olduğu gibi âhiret hayatı için de söz konusudur. Bir âyette ifade edildiği üzere insanın sahip olduğu nimetler sayılamayacak kadar çoktur (İbrâhîm 14/34). Nimetlerin kıymeti genellikle elden çıktıktan sonra anlaşılır. Bunların başında yaşama sevincinin geldiğini söylemek mümkündür. Allah, hâlıḳ isminin tecellisi olarak hayatı yarattığı gibi mü’min isminin tecellisiyle hayatın idamesini de sağlar. Gazzâlî insan hayatından örnekler vermek suretiyle bu hususu açıklığa kavuşturmaya çalışır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 74-75). Mü’min ismi, “Allah dostları” demek olan müminlerin (Âl-i İmrân 3/68) âhiret hayatındaki güvencesinin sağlanması anlamını da içermektedir.

Mü'min iman kavramına dayandırıldığı takdirde onaylayan konumunu alır. Buna göre kelime "kullarının imanını ve samimiyetini tasdik eden, onların sıdkını onaylayan, ayrıca mûcize vermek suretiyle peygamberlerin doğruluğunu ispat eden" mânalarına gelir. Âlimlerin çoğu onaylayıcı muhteva taşıyan mü'minin şu anlamına da dikkat çeker: Âl-i İmrân sûresinde (3/18) bizzat Allah'ın kendisinden başka tanrının bulunmadığına şehâdet etmesi şeklindeki beyanından hareketle O'nun da bir mü'min ve muvahhid olduğunu söylemek mümkündür. Bu da ilm-i ilâhînin tevhid ilkesine taalluk etmesi şeklinde yorumlanabilir; bu açıdan Allah kendisini tasdik etmektedir.

Gazzâlî, kulun mü'min isminden alabileceği nasibin herkesin kendinden emin olması konumunda bulunmaya çalışması olduğunu söyler. Allah'ın kulları içinde mü'min ismine en çok lâyık olan kişi insanların ebedî azaptan kurtulmasına vesile olan kimsedir, bu ise peygamberlerin ve âlimlerin yaptığı iştir (a.g.e., s. 75-76).

Mü'min ismi, "Allah'ın kendi birliğine şehadet etmesi" anlamında zâtî, diğer kullanılışlarında ise fiilî sıfatlar grubu içinde yer alır ve "iyilik eden, vaadini yerine getiren" mânasındaki ber, "kâinatın bütün

işlerini gözetip yöneten" anlamındaki müheymin isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "emn" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "emn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "emn" md.; Buhârî, "Enbiyâʾ", 6; Müslim, "Zekât", 143-144; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 31-32; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 52; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 221-223; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk

1404/1984, s. 45-46; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 51-52; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâ ͗ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 178a-b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-tezkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 29-30; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 74-76; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 92a-93a.

Bekir Topaloğlu

MÜ’MİN

(مؤمن)

Hakîm Muhammed Mü’min Han (1800-1851)

Urdu edebiyatında gazelleriyle tanınan şair.

1215 (1800) yılında Delhi’de doğdu. Kendisine Mü’min ismi Şah Veliyyullah’ın oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî tarafından verilmiş ve ailesinin kendisine Habîbullah adını koymasına rağmen yine de Mü’min adıyla şöhret bulmuştur. Ailesi Bâbürlüler’in son dönemlerinde Keşmir’den Delhi’ye gelmiş, dedesi Hekîm Nâmdâr Han ve kardeşi Kâmdâr Han saray hekimliği yapmışlardı. II. Şah Âlem zamanında (1759-1806) dedesine ve kardeşine hizmetlerinden dolayı Nârnûl pergenesine bağlı Bulâha bölgesi câgîr olarak tahsis edilmiş, ancak İngilizler’in Cehcer (Chachar) valiliğini Feyztâlib Han’a vermeleri üzerine Feyztâlib Han, Hekîm Nâmdâr Han’ın câgîrini zaptetmiş, bunun karşılığında ona yıllık bir maaş bağlamıştı. Bu maaş dedesinin ölümünden sonra babasına, ondan da Mü’min’e intikal etmiştir.

Mü’min, babası Gulâm Nebî Han tarafından Rahmâniyye Medresesi’ne gönderildi. Burada Şah Abdülkādir ed-Dihlevî’nin nezaretinde dinî ilimleri tahsil etti. Arapça’yı öğrendikten sonra babasından ve amcaları Gulâm Haydar ile Gulâm Hasan’dan tıp, riyâziye, remil, nücûm, mûsiki ve santranç ilimlerini öğrendi. Özellikle nücûm ilminde maharet sahibi olup yıl başında takvime bakarak bütün yıl boyunca yıldızların hareketini tesbit ettiği ve bunları hâfızasında tuttuğu, kendisine remille ilgili bir şey sorulduğunda zîce bakmadan cevap verdiği nakledilmektedir. Genç yaşta şiir söylemeye başlayan Mü’min, şiirlerini bir süre dönemin üstatlarından Şah Nasîr’e götürerek tashih ettirdi. Hayatının büyük kısmını Delhi’de geçirdi; Râmpûr, Sahsâvan, Cihangirâbâd ve Sehârenpûr’a seyahat etti. Pencap’ta müslümanlara zulmeden Sihler’e karşı Seyyid Ahmed-i Birelvî önderliğinde yürütülen cihad hareketini destekleyen Mü’min, 1818-1819 yılları arasında Birelvî’ye biat etti ve bu harekete desteğini ifade etmek için

bir mesnevi kaleme aldı. Mü'min 1834 yılından itibaren ölümüne kadar inzivaya çekildi. Geçirdiği bir kazadan beş ay sonra 1267 Ramazanında (Temmuz 1851) vefat etti ve Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Medhpûre'deki (Delhi) hazîresinin dışına defnedildi.

Urfî-i Şîrâzî, Nazîrî ve Kelîm-i Kâşânî ile başlayıp Bîdil ile zirveye ulaşan, ancak artık yıkılmaya yüz tutmuş olan sebk-i Hindî'nin bir temsilcisi olan Mü'min, klasik tarzın hemen bütün nazım şekillerinde şiir yazmakla birlikte özellikle gazel türünü benimseyerek bunda kendisine has bir tarz geliştirmiş, çağdaşı ve rakibi Gālib Mirza Esedullah gibi kendinden önceki şairleri taklitten kaçınmış ve yeni mazmunlar kullanıp şiire farklı bir muhteva kazandırmaya gayret göstermiştir. Gālib'in şiirlerindeki konu çeşitliliğinin aksine Mü'min'in gazellerindeki ana tema mecazi aşktır. Şair ince hayalleri, ifadesinin güzelliği ve dile hâkimiyeti sebebiyle oluşturduğu yeni üslûpta Farsça kelime ve terkiplere yer vermiş, ancak aşırılığa kaçmayarak kelimelerin tekrarıyla şiirlerine bir güzellik katmıştır. Mü'min'in kullandığı bir diğer nazım türü kasidedir. Bu alanda gazeldeki başarısına ulaşamamışsa da Urdu edebiyatında kasideciliğin diğer büyük temsilcileri olan Sevdâ-yı Dihlevî ve Muhammed İbrâhim Zevk'ten sonra önde gelen bir kaside şairi olmuştur.

Eserleri. 1. Dîvân-ı Urdu. Talebesi Şifte tarafından 1843 yılında tertip edilen divanında gazel, kaside, rubâî, kıta, müstezad, musammat, terciibend, terkibibend, mesnevi ve ferdler bulunmaktadır. Ziyâ Ahmed Bedâyûnî'nin düzenlediği Dîvân-ı Mü᾽min (Allahâbâd 1934) ve Ḳaṣâ᾽id-i Mü᾽min'den (Leknev 1925) başka Külliyyât'ı önce Mevlevî Kerîmüddin Dihlî (Delhi 1262/1846), daha sonra İbâdet Birelvî (Karaçi-Lahor 1955) tarafından yayımlanmıştır. 2. Dîvân-ı Fârsî. Altı kaside, 115 gazel, seksen beş kıta, 171 rubâînin yer aldığı eser Hekîm Ahsenullah Han'ın isteği üzerine tertip edilerek Delhi'de basılmıştır (1271/1855). 3. İnşâ-yi Mü᾽min Ḫân. Mektup, takriz ve dîbâcelerini ihtiva etmektedir (nşr. Hekîm Ahsenullah Han, Delhi 1271/1855). Kaynaklarda adı geçen eserleri arasında Cân-ı ʿArûż, Şerḥ-i Sedîdî ve Nefîsî ile Ḫavâṣṣ-ı Pân bulunmaktadır. Mü'min'in basılmamış mektup ve gazellerinin yer aldığı bir yazma Alvar Riyâseti Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mü’min, Külliyyât-i Müʾmin (nşr. Kalb Ali Han Fâik), Lahor 1964; T. G. Bailey, A History of Urdu Literature, Lahore, ts., s. 72; M. Mustafa Han Şîfte, Gülşen-i Bîḫâr (nşr. Kalb Ali Han Fâik), Lahor 1973, s. 537-568; Zahîr Ahmed Sadîkī, Müʾmin kî Ḳaṣîde Nigârî: Urdû Ḳasîde Nigârî (nşr. Ümm-i Hânî Eşref), Aligarh 1982, s. 249-275; Seyyid M. Akīl Rizvî, Urdû Mes̱nevî kâ İrtiḳā, Leknev 1983, s. 155-158; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 238-241; Mahmûd Birelvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 149-150; M. Camîl Ahmed, Urdû Şâʿirî par Eyk Naẓar, Karaçi 1985, s. 175-191; Ferzâne Seyyid, Nuḳūş-i Edeb, Lahor 1986, s. 107-114; Sirâcülislâm, Tez̠kire ve Tebṣıra, Karaçi 1989, s. 95-101; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor 1991, s. 342-344; M. Hüseyin Tesbîhî, Müʾminnâme, İslâmâbâd 1993; Râm Bâbû Seksîne, Târîḫ-i Edeb-i Urdû (trc. Mirzâ M. Askerî), Karaçi 1995, s. 271-274; Halil Toker, Hindistan’da Farsça ve Urduca Şiir ve II. Bahadır Şah Devri Şairleri (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 169-178; J. A. Haywood, “Muʾmin”, EI² (İng.), VII, 555-556; Vahîd Kureyşî, “Müʾmin”, UDMİ, XXI, 835-837.

Halil Toker

MÜ’MİN SÛRESİ

(سورة المؤمن)

Kur’ân-ı Kerîm’in kırkıncı sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Seksen beş âyettir. Sûre Firavun’un ailesine mensup olan mümin bir kişiden bahsedildiği için bu adı almıştır. Mukattaa harflerinden “hâ mîm”lerle başlayıp ardarda devam eden yedi sûrenin ilkidir. Üçüncü âyetinde Allah’ı niteleyen iki kavramdan hareketle Gāfir ve Tavl sûresi olarak da adlandırılır. Fâsılası ب، د، ر، ع، ق، ل، م، ن harfleridir.

Mü’min sûresinin temel konusunun İslâm’a karşı direnmeyip ona samimiyetle bağlanmaya davet etmekten ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Sûrede bunun için insanlara bahşedilen imkân ve nimetler, âhirette iyilerle kötülerin karşılaşacağı hayat tarzı, insanlık tarihinde imanla küfür arasındaki mücadele vb. konular ibret amacıyla zikredilir. Sûrenin ilk üç âyetinde

Allah’ın mutlak kudret ve ilim sahibi, günahları bağışlayan, tövbeleri kabul eden, kötüleri şiddetle cezalandıran, iyilere lutuf ve ihsanda bulunan tek ilâh olduğu ve herkesin mutlaka O’nun huzuruna çıkıp hesap vereceği ifade edilir. Bundan sonraki muhtevayı iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Birinci bölümde, Hz. Nûh’un kavmi ve ardından gelen diğer inkârcı grupların dünya ve âhiretteki âkıbetlerinden söz edildikten sonra azap haberi veren âyetlerin yanında ilâhî rahmet ve cennetten bahsedilmiş, kâfir ve zalimlerin hesap gününde ve cehennemdeki durumlarına temas edilmiştir (âyet 5-22). Daha sonra Mûsâ-Firavun mücadelesine yer verilmiş, bu arada Firavun ailesinden olup imanını gizlemiş olan bir müminin aklıselime ve temiz fıtrata hitap eden konuşmaları aktarılmış, fakat Firavun ve hânedanının bunların hiçbirini benimsemediği için kötü âkıbete uğratıldığı ve akşam sabah ateşe arzedilmek suretiyle cezalandırıldığı bildirilmiştir (âyet 23-46). Ardından cehennem ehlinden olup dünya hayatında başkalarının etkisi altında kalanlarla onları etkileyip felâkete sürükleyen

gruplar arasında âhirette ortaya çıkacak tartışmalara temas edilmiş ve her iki tarafın azaplarının bir gün bile hafifletilmeyeceği belirtilmiştir (âyet 47-50).

Sûrenin ikinci bölümü Cenâb-ı Hakk'ın peygamberlere ve onlara iman edenlere dünya hayatında zafer vereceğini, ebediyet âleminde de kendilerini mutlu kılacağını, zalimlere ise lânet edileceğini ve onlar için kötü bir mekân hazırlanacağını ifade eden âyetlerle başlar; Allah'ın âyetlerine karşı direnenlerin hayal ürünü bir kibre kapıldıkları anlatılır (âyet 51-61). İlâhî nimetlerden olmak üzere insanlara tabiat içinde verilen üstün konum ve lutfedilen imkânların bir kısmına temas edilir. Ardından yine ilâhî âyetlere karşı gelenlerin cehennemdeki acıklı durumları anlatılır (âyet 62-76). Daha sonra geçmiş peygamberlerin hak dine davet ettikleri çeşitli kavimlerin kendi bilgilerine güvenerek onları alaya aldıkları bildirilir. Ancak bu kavimler, çok güçlü oldukları halde Allah'ın tertip ettiği dünyevî ceza ile karşılaşıp son nefesleri yaklaşınca iman ettiklerini söylemişlerse de bu iman onlara hiçbir fayda sağlamamış ve helâk olmaktan kurtulamamışlardır (âyet 77-85).

Mü'min sûresinde insanlar dine davet edilirken iki noktanın öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri, Allah'ın âyetlerine karşı mücadeleye girişenlerin servet ve iktidar sahibi, kibirli, zorba ve şımarık kimseler olduğunun bildirilmesidir. İkincisi Hz. Peygamber ve müminlerden her durumda sabır göstermeleri, Allah'tan af dilemeleri, içten gelen duygularla O'na dua etmeleri, Allah'a teslim olmaları, dünyada elde edilebilecek zafer ve muvaffakiyeti Allah'a bırakmalarının istenmesidir. Birinci nokta inkârcı zalimlerin ruhî portresinin tesbiti, ikincisi de inanmış zümrenin davet ve irşad görevinde bağlı kalacağı ilkelerin bilinmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Âyetü'l-kürsî ve Mü'min sûresinin ilk üç âyetini sabahleyin okuyan kimse akşama kadar, akşam okuyan kimse sabaha kadar korunmuş olur" (Şevkânî, IV, 480). Mü'min sûresi üzerine yapılmış çalışmalar arasında Hâdim müftüsü Abdullah Hâdimî'nin Tefsîru sûreti'l-Mü᾿min (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 544, vr. 125-128) ve Mustafa Abdüsselâm Mahmûd'un elMededü'l-vâfir fî tefsîri Ġâfir (Kahire

1988) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, IV, 479-480; Elmalılı, Hak Dini, V, 4141.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜMİNE HATUN KÜLLİYESİ

Nahcıvan'da XII. yüzyılın sonlarında inşa edilmiş kümbet ve camiden oluşan külliye.

Taçkapısı ve camisi günümüze ulaşmayan külliye, XIX. yüzyılın sonunda çekilen fotoğraflardan anlaşıldığına göre kümbetle önündeki çifte minareli taçkapı ve yakınındaki cuma camisinden ibaret olup İldenizliler saray manzumesinin bir parçasını meydana getirmekteydi.

Kümbet. Kapısının üstünde yer alan iki kitâbeye göre Azerbaycan Atabegi Şemseddin İldeniz'in eşi Mümine Hatun için oğulları tarafından 582 (1186) yılında Mimar Acemî b. Ebû Bekir'e inşa ettirilmiştir. Atabeg Nusretüddin Cihan Pehlivan Muhammed'in yapımını başlattığı eser onun Zilhicce 581'de (Mart 1186) ölümüyle Muzafferüddin Kızılarslan Osman zamanında tamamlanmış olmalıdır.

Taş bir kaide üzerine tuğladan yapılmış 25 m. yüksekliğindeki kümbet dıştan ongen, içten silindirik planlıdır. Altında cenazeliği bulunan yapının konik ya da ongen olduğu tahmin edilen piramit külâhı yıkılmış ve içteki kubbesi ortaya çıkmıştır. Bütün cephelerinde çok çeşitli süslemeler yer alan kümbetin her kenarına, kasnak seviyesine kadar iç içe geometrik çerçevelerle kuşatılmış üç sıra mukarnaslı kavsara ve kitâbeyle sonlanan, içleri farklı geometrik süslemelerle kaplı uzun nişler yerleştirilmiştir. Nişleri en dıştan ters "U" şeklinde dolaşan çerçevede dörtlü düğümlerle oluşan yuvarlak madalyonlar ve dörtgenler bulunur. Çerçevenin içinde kıvrık dal, palmet ve rûmî süslemeli zemin üzerinde kûfî yazı kuşağı dolaşmaktadır. Bir kademe daha inen ince çerçevelerde meandır dizileri, altıgenlerin kesişmesiyle ortaya çıkan dörtlü düğümler, kaydırılarak yerleştirilmiş altıgenler, ortalarda birbirine bağlanmış yıldız formları kullanılmıştır. Cephe düzenlerinde bu bordürlerden hemen sonra dikdörtgen bir çerçevede âyetlerin yazılı olduğu kûfî kitâbeler yer alırken mukarnaslı kavsaraların her iki yanındaki üçgen bölümlerde altı köşeli yıldız ve altıgenlerin birbirine bağlandığı kompozisyonlarla dolgulanmıştır. Üç sıralı mukarnas kavsaralar iki yanda zar başlıklı geometrik desenli iki ince uzun sütunçeye

oturmuş, hücrelerinde ise geometrik kompozisyonlar kullanılmıştır.

Yapının doğusuna yerleştirilen dikdörtgen açıklıklı kapısı dışında bütün cepheleri aynı düzendedir. Kapının iki yanında geometrik süslemeli çerçeveler devam ederken kapı üzerindeki yüksek sivri kemerli nişin içi geometrik desenler ve mozaik çini ile doldurulmuştur. Kemerin üzerindeki iki kitâbeden alttakinde mimarın adı yer almakta, üsttekinde ise yapının bitiş tarihi bulunmaktadır. Aynı cephede mukarnas kavsaranın hemen altına küçük dikdörtgen bir pencere açılmıştır. Cephelerin bitiminde yapıyı çepeçevre saran kûfî kuşak altta ve üstte bir dizi tuğlayla sınırlanmıştır. Yüzeyden biraz kabarık harfler ve aralarına yerleştirilen dörtlü düğümlerle yonca yaprakları fîrûze renkli çinilerle oluşmuştur. Kitâbe kuşağının üzerinde üç sıra mukarnas dizisi yer almaktadır. Kümbetin diğer bir özelliği de cephelerdeki kompozisyonlar içinde fîrûze-açık mavi renklerde bütün yüzeylere yayılan sırlı tuğla kullanılmış olmasıdır. Tuğla örgülü sivri kubbenin iç yüzünde üç adet olduğu tahmin edilen rozetlerden biri yüzeyden taşkın olarak yerleştirilmiş olup üzeri bitkisel ve geometrik motiflerle süslenmiştir. Cenazeliğe yapının doğusunda açıkta başlayan bir dehlizden inilmektedir. Ongen planlı bu bölümün ortasındaki ongen pâyeden çıkan kaval silmeler, alt yapının tonozunu ve tuğlanın değişik dizilişleriyle duvarlarını sararak yıldız şeklinde bir görüntü oluşturmaktadır. Eski fotoğraflardan, kümbeti çevrelediği tahmin edilen bir duvarın taçkapıya bağlandığı anlaşılmaktadır. Yıkılmış olan dikdörtgen çerçeve içinde yüksek sivri kemerli taçkapının iki tarafında birer silindirik minare yer almaktaydı.

Cami. Nahcıvan'daki cuma camilerinin bilinen ilk örneği olan mâbed, kümbetin çok yakınında aynı tarihlerde muhtemelen Atabeg Nusretüddin Cihan Pehlivan Muhammed zamanında (1175-1186) inşa ettirilmiştir. Seyahatnâmelerdeki çizimlerine göre mihrap duvarına paralel iki nefi bulunan yapının mihrap önünde bu iki nefi kesen büyük bir kubbesi vardı. Önünde eyvanlı girişi olan caminin yan duvarlarında sivri kemerli ikişer pencere açılmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

E. Jacobsthal, Mittelalterliche Backsteinbauten zu Nachtschewan im Araxesthale, Berlin 1899, s. 13, rs. 3; A. Alaskerzade, “Yusuf bin Kuseyr ve Mümine Hatun Türbelerinin Kitabeleri”, A. Bakihanov Adına Tarih Enstitüsünün Eserleri, Bakü 1947, I, 76-91; Gulam Ali Hatem, İran’da Büyük Selçuklu Türbeleri (doktora tezi, 1974), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 109; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 341-342; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan’da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 67-78; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 121-136; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 19-20; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 20-22; Turgay Yazar, “Nahçivan’da Türk Mimarisi”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 174-184; Rayihe B. Amenzade, “XI-XVII. Yüzyıllarda Azerbaycan’da Abidevi Yapıların Özellikleri”, a.e., VIII, 166-173; Hakkı Önkal, “Türk Türbe Mimarisinde Cenazelik Katının Gelişmesi”, TK, XXVI/307 (1988), s. 732-738; Yusuf Çetin, “Nahçıvan Mümine Hatun Kümbeti”, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, sy. 11, Erzurum 2003, s. 17-24; V. Minorsky, “Nahçıvan”, İA, IX, 34-35.

Ayşe Denknalbant

MÜ’MİNÎLER

(bk. MUVAHHİDLER).

MÜ’MİNÛN SÛRESİ

(سورة المؤمنون)

Kur’ân-ı Kerîm’in yirmi üçüncü sûresi.

Mekke döneminin sonlarında nâzil olmuştur. Yüz on sekiz âyettir. Sûre ismini, “İnananlar mutlaka kurtuluşa erecektir” meâlindeki ilâhî beyanla başlayıp müminlerin (mü’minûn) vasıflarını anlatan giriş kısmından almıştır. Fâsılası dört âyette م, diğerlerinde ن harfidir.

Mü’minûn sûresinin muhtevasını bir girişle üç bölüm halinde ele almak mümkündür. Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli âyetlerde ebedî hayattaki mutluluğun son noktası (felâh) Allah’ın rızâsına ulaşıp O’nun cemâlini müşahede etme şeklinde belirtilmekte (et-Tevbe 9/72; Yûnus 10/26; el-Kıyâme 75/22-23), sûrenin girişinde sözü edilen mutluluğun mekânını teşkil eden cennete vurgu yapılmaktadır. Sûrenin ilk âyetlerinde cennete gireceklerin vasıfları namaz ve zekât ibadetlerini yerine getirmek, emanete riayet etmek, faydasız söz ve davranışlardan sakınmak ve iffetlerini korumak diye ifade edilmiştir (âyet 1-11). Ardından duyu yoluyla algılama ve akılla istidlâlde bulunma imkânına sahip kılınan insanın yaratıcının varlığı, O’nun bütün evreni yaratıp yönettiği gerçeğine ulaşabilmesi için bazı örnekler sıralanır. Bunlar beşer türünün spermadan üretilip en güzel biçime getirilmesi, dünyanın da içinde yer aldığı mükemmel kozmik sistem vb. hususlardır (âyet 12-22).

Birinci bölümde, Hz. Nûh’tan başlamak üzere peygamberler tarihi boyunca devam eden hak-bâtıl mücadelesi anlatılmaktadır. Peygamberler, insan için onur kırıcı bir davranış olan puta tapmaktan vazgeçmeleri ve tevhid inancını benimsemeleri yolundaki tebliğlerini muhataplarına ulaştırmışlar, dünyadaki bütün fiil ve hareketlerin ölümden sonraki ebedî hayatta hesabının verileceğini söylemişlerdir. Ancak gerçeğe karşı direnişte ısrar eden ve genellikle malî güç ve iktidar sahibi olan kimseler peygamberleri yalanlamış, onların üstünlük ve hâkimiyet peşinde koşan insanlar olduklarını, Allah’ın elçi göndermesi halinde bunun insan değil melek

olmasının gerektiğini belirtmişler ve eski yanlış davranışlarını sürdürmüşlerdir. Allah da bu kavimleri helâk etmiştir (âyet 23-44). Daha sonra Hz. Mûsâ ile Firavun mücadelesine kısaca temas edilerek kibirli Firavun ve hânedanının helâk edildiği belirtilmiş, ardından özel bir yaratılışa sahip kılınan Hz. Îsâ zikredilmiştir. Bütün peygamberlerin temel ilkeleri ortak olan ilâhî mesajları insanlara ilettikleri, toplumların ise farklı inanç ve ideolojilere bölündükleri ve her grubun kendisini haklı gördüğü ifade edilmiştir (âyet 45-53).

Sûrenin ikinci bölümünde Hz. Peygamber döneminde mevcut inkârcılar konu edilmiştir. Bu âyetlerde genellikle mal ve evlât sahibi olan inkârcıların gaflet içinde

bulundukları, gurura kapıldıkları, âkıbetlerini düşünmedikleri, fiil ve hareketlerinden sorumlu tutulacakları âhiret hayatına inanmadıkları belirtilmektedir. Halbuki yaratıcının sayısız nimetlerinden faydalanan inkârcılar, gerçeği kendilerine haber veren ve hiçbir menfaat beklemeyen Allah elçilerinin uyarılarına sürekli muhatap olmaktadır. Ayrıca ataları gibi kendileri de zaman zaman sıkıntılara mâruz bırakılmakta, sızlanmaları sonucu musibetleri kaldırılmakta, fakat yine de eski tutum ve davranışlarını sürdürmektedirler (âyet 54-92). Daha sonra Hz. Peygamber'e ve kıyamete kadar gelecek İslâm davetçilerine hitap edilerek zalim inkârcılara gelebilecek dünyevî cezalardan, şeytanların kışkırtma ve müdahalelerinden Allah'a sığınmaları emredilmekte, kötülüğü iyilikle bertaraf etmek için çaba sarfetmeleri istenmektedir (âyet 93-98).

Üçüncü bölüm âhiret hayatına ayrılmış olup burada inkârcıların âhirette karşılaşacakları azap anlatılmaktadır. İnkârcıların suçlarını itiraf edip cehennemden çıkarılmayı talep edecekleri, fakat dünyada müminlere karşı onur kırıcı davranışlarının cezasının benzer şekilde kendilerine uygulanacağı belirtilmektedir. Sûrenin son âyetlerinde tevhid inancına tekrar dikkat çekilmekte ve sûre Resûlullah'a tavsiye edilen şu dua ile sona ermektedir: "Rabbim, affet, merhamet et! Sen merhamet edenlerin en hayırlısısın" (âyet 99-118).

Nübüvvetin Mekke'de geçen ilk on üç yılının son zamanlarında nâzil olduğu bilinen Mü'minûn sûresinde Hz. Peygamber ile ashabının dinî

hayatlarını sürdürmelerine izin vermeyen, onları hicret etmeye mecbur eden müşriklere tekrar uyarıda bulunulduğu görülmektedir. Bununla birlikte Resûlullah'a ve dolayısıyla davet ve irşad görevini yerine getirecek kimselere tebliğ sırasında muhataplarına sert davranmamaları tavsiye edilmekte, başarılı olabilmek için öncelikle kendi dinî hayatlarını iyileştirmeleri gerektiği bildirilmektedir.

Hz. Ömer'den nakledildiğine göre Resûl-i Ekrem, "Bana öyle on âyet nâzil oldu ki onların icabını yerine getiren kimse mutlaka cennete girer" dedikten sonra Mü'minûn sûresinin ilk âyetlerini okumuştur (Kurtubî, XII, 102; sûrenin faziletiyle ilgili diğer rivayetler için bk. a.g.e., XII, 102-103; Şevkânî, III, 473). Ebüssuûd Efendi Tefsîru sûreti'l-Müʾminîn (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1026/4) ve Mustafa b. Ebû Saîd el-Hâdimî Risâle fî ḳad efleḥa'l-müʾminûn adıyla birer risâle kaleme almışlardır (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1842).

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1410/1990, s. 258-260; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 102-103; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 473; N. Robinson, "The Structure and Interpretation of Sūrat al-Mu'minūn", Journal of Qur'anic Studies, II/1, London 2000, s. 89-106.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜ’MİNÜTTÂK

(bk. ŞEYTÂNÜTTÂK).

MÜMİNZÂDE AHMED HASÎB

(bk. AHMED HASÎB EFENDİ).

MÜMÎT

(المميت)

Muhyînin mukabili olarak kullanılan Allah’ın isimlerinden biri

(bk. MUHYÎ).

MÜMKİN

(الممكن)

Varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan veya konu ile yüklem arasındaki ilişkisi zorunlu bulunmayan anlamında kelâm ve mantık terimi

(bk. HÜKÜM).

MÜMTÂZ

(ممتاز)

Berhûrdâr b. Mahmûd Türkmân Ferâhî (XI./XVII. yüzyıl)

İranlı münşî ve şair.

Türkmen asıllı olup bugün Afganistan sınırları içinde kalan Ferâh'ta doğdu. Şiirlerinde kullandığı Mümtâz mahlasıyla tanınmıştır. Hayatı hakkındaki bilgiler Maḥbûbü'l-ḳulûb adlı eserinde verdikleriyle sınırlıdır. Kendi anlattığına göre eğitimini doğduğu yerde aldı ve kısa bir süre sonra şiir yazmaya başladı. Ardından gittiği Merv'de iki yıl Arslan Han'ın hizmetinde bulundu, buradan İsfahan'a geçerek Hasan Kulı Han Şamlû'nun münşîliğini yaptı. Bu şehirde dostlarından birinin teklifi üzerine meclislerde anlatılan hikâyeleri bir mecmuada toplamaya başladı. Önce Raʿnâ ve Zîbâ diye adlandırdığı bu mecmuaya zamanla sayıları 400'ü bulan kıssaları da ekledi ve buna Maḥfel-i Ârâ adını verdi. Memleketi Ferâh'a dönen Mümtâz bir süre Herat ve Meşhed'de ikamet etti. Daha sonra gittiği Ulkay-Dürûn'da Safevî Şahı I. Abbas'ın 1035 (1626) yılında tayin ettiği Vali Menûçihr b. Karcikây'a üç yıl münşîlik yaptı. Çevredeki bir kabilenin şehre yönelik saldırısı sırasında bütün eşyası yağmalanıp yazdığı eser kaybolunca Herat'a döndü. Burada çalışmasını yeniden kaleme almaya karar vererek "Şemse ve Kahkaha" adlı hikâyeyi yazıp Vali Safî Kulı Şamlû'ya ithaf etti. Ancak Herat'ta çıkan karışıklıklar yüzünden Habûşân'a geçti. Hatırında kalanlara yeni hikâyeler ekleyip eserini telif etmeye başladı. Maḥbûbü'l-ḳulûb adını verdiği bu çalışma bir önsöz, beş bab (tevazu, hüsn-i hulk, teslim, musâhabe ve sehâvet) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Ağır bir dille yazılan eser, üçüncü bölümdeki hikâyelerden birinin ismi olan Şemse ve Ḳahḳaha olarak da tanınmıştır. Kitabın hâtimesinde yer alan ve daha sade bir üslûpla yazılan "Raʿnâ ve Zîbâ" adlı bölüm halk arasında çok tutulmuş ve ayrı olarak da basılmıştır (Bombay 1304). Eserin tamamı daha sonra yayımlanmıştır (Tahran 1322 hş.). Son neşri Dâsitânhâ-yı Maḥbûbü'l-ḳulûb ismiyle Ali Rızâ Zekâvetî tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1373 hş.).

Mümtâz’ın mezarının Ferâh civarında bulunan Yezde köyünde olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mümtâz, Maḥbûbü’l-ḳulûb: Şemse ve Ḳahḳaha, Tahran 1336 hş.; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 776-777; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1802-1805; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 362; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 452; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1390/1970, XIV, 225; Ethe, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 236-237; M. Ali Taberî, Zübdetü’l-âs̱âr, Tahran 1372, s. 370; Ahmed-i Münzevî, Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1374 hş., I, 469-470; M. Enûşe, “Berḫûrdâr Türkmân”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., III, 164-165; E. Berthels, “Mumtāz”, EI² (İng.), VII, 557; Ali Mîr Ensârî, “Berḫûrdâr Ferâhî”, DMBİ, XI, 681-682.

Mehmet Atalay

MÜMTAZ MAHAL

(ö. 1041/1631)

Bâbürlü Hükümdarı I. Şah Cihan’ın, adına Tac Mahal’i yaptırdığı hanımı Ercümend Bânû Begüm’ün unvanı

(bk. TAC MAHAL).

MÜMTEHİNE SÛRESİ

(سورة الممتحنة)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmışıncı sûresi.

Medine devrinde Hudeybiye Antlaşması ile Mekke’nin fethi arasındaki dönemde nâzil olmuştur. On üç âyet olup fâsılası د، ر، ل، م، ن harfleridir. Adını 10. âyette geçen “fe’mtehinûhünne” (onları imtihan edin) ibaresinden alır. Bu emir, Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra Mekke’den kaçarak müslümanlara sığınan mümin kadınların niyetlerinin anlaşılması amacına yöneliktir. Sûre Mümtehane, İmtihân ve Meveddet olarak da anılır. Mümtehine (imtihan eden) şeklindeki adlandırma sûrenin kendisini nitelerken Mümtehane (imtihan edilen kadın) ilgili âyetin indirilmesine sebep olan hanım sahâbîlere işaret eder. Meveddet (sevgi) adı ise bu kelimenin yer aldığı 1 ve 7. âyetlerle bağlantılıdır.

Mümtehine sûresinin temel konusunu Câhiliye devrinde aynı toplumu oluşturan insanlardan müslüman olanların olmayanlarla münasebetleri oluşturur. İki taraf arasındaki bazı gizli dostluklar ilâhî beyanın müdahalesine zemin hazırlamıştır. Hz. Peygamber seferlerinin hangi cepheye yönelik olacağını genellikle gizli tutardı. Medine döneminin son yıllarında, daha önce Mekkeliler’le yaptığı Hudeybiye Antlaşması’nın içerdiği şartların Mekkeliler’ce ihlâl edilmesi üzerine Mekke’yi fethetme zamanının yaklaştığını düşünüyordu. Bu düşüncesini söylediği sınırlı kişilerden biri olan Hâtıb b. Ebû Beltea Mekke’deki akrabalarının zarar görmemesi için onları haberdar etmeye teşebbüs etmiş, fakat duruma vâkıf olan Resûl-i Ekrem bu haberleşmeyi engellemişti. Sûrenin büyük kısmı bu münasebetle nâzil olmuştur (İbnü’l-Cevzî, VIII, 230-231).

Sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde ele almak mümkündür. Birinci bölümde müslümanlardan, İslâm’a karşı direnen, Allah’ın ve müslümanların düşmanları haline gelen, onları dinleri sebebiyle yurtlarından çıkaran, kendilerini tekrar ele geçirdikleri takdirde onları küfre döndürmeye gayret gösterecek olan Mekke müşriklerini dost edinmemeleri

ve müslüman toplumun sırlarından onları haberdar etmemeleri istenmektedir. Bu bölümde yakın akraba ve aile fertlerine olan sevginin inananları düşmanla iş birliği yapmaya sevketmemesi gerektiği dile getirilmekte ve buna babasının hak dini benimsemesi için büyük gayret sarfeden Hz. İbrâhim ile ona iman edenler örnek gösterilmektedir. Bununla birlikte iki toplum arasında iman-küfür mücadelesi zemininde sürdürülen münasebetlerin Mekke'nin fethiyle yeni bir döneme gireceğine dair işaretler görülmektedir. Nitekim sûrenin yedinci âyetinde iki düşman toplum arasında Allah'ın dostluk hisleri yaratmasının uzak olmadığı ifade edilmekte, ardından da müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyenlere iyilik yapmanın yasaklanmadığı belirtilmektedir (âyet 1-9).

Sûrenin ikinci bölümünde, Medine toplumunun siyasî varlığının kabul edildiği Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Mekke'den gelip Medine'ye sığınan ve müslüman olduğunu söyleyen kadınlarla müslümanların nezdinde bulunan veya Mekke'ye kaçan kâfir kadınlara uygulanacak işlemler yer alır. Bu hususta inanç özgürlüğü esas alındığından müslüman olduğunu söyleyen hanımların samimiyetleri denendikten sonra Mekke'ye iade edilmemesi, küfrü tercih edenlerin de geri istenmemesi emredilmiştir (âyet 10-11).

Sûrenin iki âyetten oluşan üçüncü bölümünün Mekke'nin fethi sırasında nâzil olduğu kaydedilir (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VI, 636). Bu da 7. âyette vaad edilen sevgi ve barış döneminin başlangıcıdır. 1. âyette Resûlullah'a peygamber ve devlet başkanı olarak biat etmek isteyen yeni müslüman olmuş kadınların biat şartlarına yer verilmekte ve Resûl-i Ekrem'den onlar için Allah'tan af dilemesi istenmektedir. Bu şartlar Allah'a ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuğunu düşürmek suretiyle öldürmemek, başkasından edinilen çocuğu kendi kocasına nisbet etmemek ve iyi işlerin gerçekleştirilmesinde Resûlullah'a karşı gelmemekten ibarettir. Sûre, Allah'ın gazap ettiği insanlarla dostluk kurmamaları konusunda müminleri tekrar uyaran bir âyetle sona ermektedir.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak bazı tefsir kaynaklarında yer alan, "Mümtehine sûresini okuyan kimse için kıyamet gününde mümin erkek ve kadınlar şefaatçi olur" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 96)

sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, II, 723).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVIII, 2-54; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1410/1990, s. 354-357; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 96; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VIII, 230-231; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 636; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 723; Nihad M. Çetin, "Mümtahine", İA, VIII, 799.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜMTENİ‘

(الممتنع)

Yokluğu zâtının gereği olan veya konunun özü itibariyle yokluğunu gerektiren anlamında kelâm ve mantık terimi

(bk. HÜKÜM).

MÜNÂBEZE

(المنابذة)

Câhiliye dönemine ait bir satım şekli.

Sözlükte “atmak” anlamındaki nebz kökünden türeyen münâbeze (nibâz), tarafların kıyemî bir malı incelemeden birbirlerine atmalarıyla gerçekleşen bir satım şeklinin adıdır. Hz. Peygamber’in münâbezeyi yasakladığı sahih hadislerle sabit olduğundan fakihler bu işlemin geçersizliğinde ittifak etmiştir. Fakat bunun anlamı ve yasaklanma gerekçesi hakkında hadis ve fıkıh eserlerinde farklı açıklamalar yer almaktadır. Bazı hadis rivayetlerinde münâbeze, taraflardan birinin veya her ikisinin alacağı malı incelemeden kendisine ait elbise veya kumaşı karşı tarafa atmasıyla gerçekleşen bir satım şekli olarak tasvir edilmektedir. Bu satışın taş atma yoluyla gerçekleştiği ve bu yönüyle “bey‘u’l-hasât”a benzediği de söylenir. Buna göre atılan taş hangi elbise veya kumaş topuna isabet ederse o belirlenmiş olur veya taraflardan birinin elindeki taş yere düştüğünde akdin fiilen gerçekleştiği kabul edilir. Ancak bey‘u’l-hasâtın münâbezeden farklı bir satış olduğu görüşü daha güçlüdür.

Satın alınacak malı inceleme imkânı vermeden gerçekleşmesine bakarak münâbezenin, akid meclisinde hazır bulunmayan malın nitelikleri söylenip satılması ile (bey‘u’l-gāib) karıştırılmaması gerekir. Zira onda müşteri, malı beğenmediği veya mal tanımlandığı şekilde çıkmadığı takdirde akdi feshetme hakkına sahiptir. Halbuki münâbezede böyle bir imkân yoktur.

Buhârî, “garar”dan söz eden bölümden hemen sonra mülâmeseye, ardından münâbezeye yer vererek dolaylı biçimde, Ebû Dâvûd konuyu “garar” bölümünde ele alarak doğrudan münâbezenin gararla bağlantısına dikkat çekmiştir. Bazı hadis rivayetlerinde münâbezenin, tarafların top halindeki kumaşı ve elbiseleri miktar ve evsafını bilmeden birbirlerine atmaları şeklindeki tasviri yasağın cehaletle de ilgili olduğunu düşündürmektedir. Nitekim bu yaklaşım farklı ifadelerle de olsa hemen bütün mezhepler tarafından benimsenmiştir.

Mülâmese gibi münâbeze de fıkıh eserlerinin “büyû‘” bölümünde ya “mahallü’l-akd” ya da “el-büyûu’l-fâside, el-büyû‘ el-menhiyyü anhâ” gibi başlıklar altında işlenir. Münâbezenin hangi özelliğinden dolayı yasaklamaya konu olduğunu araştıran fıkıh âlimleri, bunun görünürde karşılıklı iradeye dayansa da gerçek rızayı yansıtmadığını, ayrıca mağduriyetleri giderecek görme ve ayıp muhayyerliklerini ortadan kaldırdığını ve tarafların sonuca sırf gururları uğruna sahip çıktıklarını tesbit etmiştir.

Aslında münâbezede taraflar akdin atma fiiliyle kesinleşeceği üzerinde önceden anlaşmışlardır. Fakat akid konusu malın müşteri tarafından incelenmesine izin verilmemekte, yapılan satış trampa şeklinde ise malın incelenmesine müsaade edilmemesi karşılıklı olmaktadır. İki taraf da talip olduğu malın ne olduğunu bilmekteyse de nasıl olduğunu yeterince bilmemektedir. Dolayısıyla kişi akid kesinleşmedikçe nasıl bir mal aldığını öğrenme imkânına kavuşamamaktadır. Atma veya atışma fiiliyle akid kesinleştikten sonra artık herkes şansına razı olacaktır. Bir başka anlatımla taraflar münâbeze yapmakla gerçekte kumar oynamaktadır. Sonuç olarak münâbezenin Resûl-i Ekrem’in açıklık ve rıza ilkesiyle bağdaşmayan, haksız kazanca veya taraflar arasında çekişmeye yol açan bazı eski akid türlerini tasfiye ederek âdil bir pazar oluşturma hedefi kapsamında yasakladığı satım şekillerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 76, “Libâs”, 17; Müsned, III, 6, 95; Buhârî, “Büyûʿ”, 63, “Libâs”, 20; Müslim, “Büyûʿ”, 1-3; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 24; Tirmizî, “Büyûʿ”, 69; Nesâî, “Büyûʿ”, 25-26; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhavî), II, 268; III, 127-131; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. M. M. Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız), Kahire 1420/2000, III, 975; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 228-229; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 228-229; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 389; Sıddîk M. Emîn

ed-Darîr, el-Ġarar ve es̱eruh fi'l-ʿuḳūd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Beyrut 1410/1990, 129-136; "Beyʿu'l-münâbez̠e", Mv.F, IX, 142-143.

Celâl Yeniçeri

MÜNÂCÂT

(مناجاة)

Klasik Şark edebiyatlarında konusu Allah’a yakarış olan manzumelerle bunların bestelenmiş şekillerine verilen ad.

Sözlükte “fısıldamak” anlamındaki necv kökünden türeyen münâcât “fısıldaşmak ve bir sırrı paylaşmak” demektir; genellikle “yalvarmak, yakarmak, dua ve tazarruda bulunmak” mânasında kullanılır. Edebiyat terimi olarak daha çok Allah’a yakarış maksadıyla yazılmış manzum ve mensur eserleri ifade eder. Türk dinî mûsikisinde aynı konu etrafında yazılmış, ramazan ayı boyunca sabah ezanından önce minarede temcîdlerle birlikte okunan manzumelere de münâcât adı verilmiştir.

İslâm kitap telif geleneğine göre bir sanatkâr eserine Allah’a hamd (hamdele) ve Resûlullah’a salâtü selâm ile (salvele) başlar. Mürettep divanlar, mesneviler ve diğer manzum eserlerde hamdele ve salvelenin yerini tevhid, münâcât, na‘t ve mi‘râciyye gibi dinî muhtevalı şiirler alır. Bu sıralanış esas itibariyle sanatkârın sahip olduğu dinî kültürü edebiyata yansıtması, Allah, peygamber ve insan arasındaki toplum kabullerinin edebî anlamdaki ifadesidir.

Münâcâtlarda umumiyetle kaside biçimi kullanılmış olmakla beraber gazel,

mesnevi, kıta, rubâî, terkibibend ve terciibend gibi nazım şekilleriyle yazılmış örnekler de vardır. Bunlara mensur münâcâtlarla tekke-tasavvuf erbabının aynı muhtevadaki ilâhilerini eklemek mümkündür. Aruzun daha çok hezec ve remel bahirlerine ait vezinlerinin görüldüğü münâcâtların kısa vezin kalıpları yanında musammat gibi gazel ve kasidelerin yazılmasına uygun, ortadan bölünebilen simetrik vezinler kullanılması, tekke şairlerinin yazdıkları ilâhilerde ise sekizli hece ölçüsünün tercih edilmesi bunların bestelenmek üzere yazıldığını düşündürmektedir.

Kulun her türlü sanat endişesini bir tarafa bırakarak doğrudan ve

samimiyetle Allah'a yönelmesinin bir gereği olarak münâcâtlarda duygulu ve rikkatli bir üslûp ortaya çıkmıştır. Allah'a sığınma ve her şeyi O'ndan isteme duygusuyla hemen her şair bu türde eser vermiş, bu sebeple müstakil münâcât mecmuaları tertip edilecek kadar çok şiir yazılmıştır. Divan ve mesnevilerinde münâcât bulunmayan nâdir bazı şairler de ya müteferrik beyitlerde konuya temas etmiş yahut mensur eserlerinde bu eksikliği telâfi yoluna gitmişlerdir. Ayrıca bazı edebî eserlerde tevhid ve münâcât her iki şiirin Allah'a yönelimi ifade etmesi dolayısıyla iç içe bulunabilmektedir. Türk edebiyatında ortaya çıkan ilk mahsullerle Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'sinde bu durum açıkça görülmektedir.

Münâcâtlarda yer alan hissiyat belirgin ve müşterek olmasına rağmen şairlerin mizaç, meşrep ve tahsil durumlarından kaynaklanan bir çeşitlilik de göze çarpar. Ayrıca münâcâtları dinî ve tasavvufî esaslara göre yazılanlar diye iki kısma ayırmak mümkündür. Dinî örneklere dönemin medrese kültürünün yansıdığı ve zaman zaman tefekkürün hikmete dönüştüğü, bazan bunların didaktik bir hal aldığı görülür. Tekke-tasavvuf erbabının münâcâtlarında ise daha coşkulu bir ruh halinin sonsuzluğa kanat açışını sezmek mümkündür. Bektaşîlik, Hurûfîlik gibi tarikatların özel terminolojisini içeren münâcâtlar da mevcuttur.

Esas itibariyle münâcâtlar günahkârlık ve pişmanlık duygularının dile getirildiği şiirlerdir. Günahkâr bir kulun Allah'ın inâyetinden başka sığınabileceği yer olmadığından münâcâtlarda Allah'ın bağışlayıcılığını ifade eden rahîm, rahmân, gaffâr, muîn, settâr, kerîm gibi isim ve sıfatlarından sıkça söz edilir. O'nun mağfiret sahibi oluşuna dair âyet ve hadisler telmih veya iktibas yoluyla zikredilerek af için bir dayanak aranır. Hz. Peygamber'in ümmetine şefaat edeceğinden hareketle Allah'ın günahkâr kullarını habibinin hürmetine bağışlaması istenir.

Kaside nazım şekliyle yazılan münâcâtlarda nesib, tegazzül ve fahriye gibi bölümler yer almayabilir. Bunun yerine şiirin baş tarafında Allah'ın selbî ve sübûtî sıfatlarından bahsedilir. Ardından bu sıfatların evrendeki tecellilerine dikkat çekilir. Peygamberlerin hayatlarına ve gösterdikleri mûcizelere atıflar yapılır. Mûcize gösterme gücü olan ve vahiyle desteklenen peygamberlerin büyüklüğüne ve küfürle mücadelelerine işaret edildikten sonra Allah karşısında güçsüzlüklerinden söz edilip sıradan insanların

konumu belirlenir ve yakarışa zemin oluşturulur. Daha sonra şair, ruhunda korku ile ümidin (havf ve recâ) çarpışmasından doğan bir heyecanla şiirine devam eder ki münâcâtlarda lirizmi doğuran en önemli duygu budur.

Divanlarda olduğu gibi mesnevi türündeki müstakil eserlerin baş tarafında da münâcâtlar bulunur. Ayrıca mesnevilerin olay örgüsüyle bağlantılı olarak hadiselerin akışı arasında metnin içine yerleştirilmiş ve çok defa kahramanların ağzından yazılmış münâcâtlara rastlanır. Kaside dışındaki diğer nazım şekilleriyle yazılan münâcâtlarda ise doğrudan konuya girildiği görülür.

İslâm edebiyatında münâcât türünün ilk örnekleri İslâmiyet'ten sonraki Arap edebiyatında ortaya çıkmış, Hz. Peygamber'in bazı duaları özellikle tasavvuf çevrelerinde yazılan münâcâtlara ilham kaynağı olmuştur. Nakşibendî geleneği bu çizgiyi Hz. Ebû Bekir'e kadar ulaştırır. Hemen her tasavvuf büyüğünden nakledilen münâcâtlar hizb ve evrâd mecmualarında yer alır. Hz. Ali'nin münâcâtı Arap edebiyatında türün ilk örneklerinden kabul edilir. Ali Zeynelâbidîn'e nisbet edilen on beş münâcât da Şiî çevrelerinde meşhurdur. Arap edebiyatındaki münâcâtların en belirgin vasfı, sanat endişesinin ikinci planda kalmasıdır. Fars edebiyatında münâcât tasavvufî remiz ve istiarelerle zenginleşerek devam etmiştir. Bu edebiyatta "niyâyiş" adıyla da bilinen münâcât edebî bir tür olarak uzun bir geçmişe sahiptir. Mensur ve manzum münâcâtlar arasında Hâce Abdullah-ı Herevî'nin münâcâtı tasavvufî Fars edebiyatında kaleme alınan ilk önemli şiirdir. Bunun yanında hemen her şairin şiirleri içinde, bilhassa mesnevi, methiye ve fetihnâmelerde, divan ve külliyatların mukaddimelerinde çeşitli adlarla münâcât örnekleri yer almıştır. Nizâmî-i Gencevî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Abdurrahman-ı Câmî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bu şairler arasında sayılabilir. Müstakil eserler içinde Şeyh Bahâeddin Zekeriyyâ Mültânî'nin Münâcât-i Pîr-i Destgîr'i, Molla Abdüllatîf Abdâlî'nin Münâcâtnâme'si, Celâleddin Hüseyin Buharî'nin Münâcât-ı Cihâniyân-i Cihângeşt'i, Nasîrüddin Mahmûd Evdehî'nin Münâcâtnâme-i Çerâġ'ı ve Hâfız Muhammed Berhûrdâr'ın Münâcât-ı Şevhâyî'si anılabilir. Ayrıca özel adlarla yazılan münâcâtlar vardır. Nizâmî-i Gencevî ve Abdurrahman-ı Câmî gibi şairler Türk şairlerinin de örnek kabul ettiği en güzel Farsça münâcâtları yazmışlardır.

Münâcât Türkler'in İslâmlaşma sürecinde Türk edebiyatına da aksetmiştir. İslâmî Türk edebiyatının en eski mahsullerinden

sayılan Kutadgu Bilig'de müstakil münâcât bulunmamakla birlikte eserin başında yer alan tevhidde münâcât niteliği taşıyan beyitler mevcuttur. Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde yer alan altıncı hikmet aynı zamanda bir münâcâttır. Anadolu sahasında Ahmed Fakih ve Sultan Veled gibi şairler tarafından yazılan ilk münâcâtlar tasannu ve tekellüften uzak bir üslûpla kaleme alınmış samimi örneklerdir. Divan edebiyatı geleneği içerisinde hemen her şair münâcât yazmıştır. En güzel münâcâtları Ahmed-i Dâî, Şeyhî, Ali Şîr Nevâî, Adlî, Fuzûlî, Muhibbî, Bahtî, Azmîzâde Hâletî, Nef'î, İsmetî, Nâilî, Necîb, Esrar Dede, Nevres gibi şairler ortaya koymuştur. Türk edebiyatının mutasavvıf şairleri arasında münâcât yazma eğilimi divan şairlerine göre daha fazladır. Yûnus Emre, Dede Ömer Rûşenî, Eşrefoğlu Rûmî, Kemal Ümmî, Seyyid Nizamoğlu, Niyâzî-i Mısrî, Sezâî-yi Gülşenî, Kuddûsî ve Ahmet Remzi Akyürek gibi mutasavvıflar lirik münâcâtları ilk akla gelenlerdir. Türk dinî mûsikisinde önemli yeri olan temcîd ve münâcâtların güftelerinin pek çoğu bu şairlerin eserlerinden alınmıştır. Âşık edebiyatında da görülen münâcât türünün en velûd şairi Sivaslı Sûzî'dir.

Türk edebiyatının Batı etkisinde yenileşmesiyle birlikte münâcât yazma geleneği farklı bir şekilde devam etmiştir. Tanzimat sonrasında münâcât yazan şairlerde teslimiyetin ve tevekkülün yerini şahsî şüpheler alır. Millî felâket zamanlarında kaleme alınan ve millî meseleleri ön plana çıkaran münâcâtlarda gelenekten ilham alınmakla beraber -Şinâsi, Ziyâ Paşa ve Mehmed Âkif (Ersoy) gibi şairlerde görüldüğü gibi-bazan yalvarma ve taleplerin taşkın bir şekilde seslendirildiği, sonra da bu ifadelerden duyulan pişmanlığın dile getirildiği görülmektedir. Modern Türk edebiyatında münâcât yazma geleneği çağdaş şiir anlayışı ile yenilenerek devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıhâḥ, “necâ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “necâ” md.; Kāmûs Tercümesi, III, 934-935; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, II, 291-292; Ansari, Cris du coeur: Munājāt, Paris 1988, tür.yer.; Ahmed Yesevî: Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1991, s. 82; Fuzûlî, Leylâ ve Mecnun (haz. Muhammed Nur Doğan), İstanbul 1996, s. 386, 420-422; İsmail Habib [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 147-148; Abdüssettâr Mahfûz, Münâcât: Min duʿâʾi’r-Resûl ve’ṣ-ṣaḥâbe ve’ṣ-ṣâliḥîn, Kahire 1991, tür.yer.; Cemal Kurnaz, Münâcât Antolojisi, Ankara 1992, s. 1-15; İskender Pala, Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 300; Abdülhakim Koçin, Divan Şiirinde Münacaat (doktora tezi, 2002), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Civân, “Niyâyişnâme”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 1396-1398; Agâh Sırrı Levend, “Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, TDAY Belleten (1972), s. 35-80; Rıdvan Canım, “Divan Edebiyatında Tevhid, Na‘t ve Münâcaatlar”, İslâmî Edebiyat, II/4, İstanbul 1990, s. 9-11, 59; C. E. Bosworth, “Munāḏjāt”, EI² (İng.), VII, 557; Öztuna, BTMA, II, 88; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19033-19034.

Muhsin Macit

MÜNÂFESE

(المنافسة)

Başkasının sahip olduğu bir nimetin benzerini elde etmek için çaba gösterme ve olumlu bir rekabet içine girme anlamında ahlâk terimi

(bk. GIPTA; HASET).

MÜNAFIK

(منافق)

Küfrünü gizleyerek kendini mümin gösteren veya imanla küfür arasında bocalayan kimse anlamında terim.

Sözlükte “(tarla faresi) yuvasına girmek; (bir kimse) olduğundan başka türlü görünmek” anlamındaki nifâk masdarından türemiş bir sıfat olan münâfık kelimesi “inanmadığı halde kendisini mümin gösteren” kimse demektir. Kelimenin, “tarla faresinin bir tehlike anında kaçmasını sağlamak üzere yuvası için hazırladığı birden fazla çıkış noktasının birinden girip diğerinden çıkması” biçimindeki kök mânasından hareketle münafık, “dinin bir kapısından girip diğerinden kaçan çifte şahsiyetli kimse” olarak da tanımlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nfḳ” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “nfḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nfḳ” md.). Bazı Batılı araştırmacılar, münafığın “kararsız olmak” mânasında Habeşçe nafaka kelimesinden alındığını ileri sürmüşlerse de (EI2 [İng.], VII, 562) bunun için Kur’ân-ı Kerîm’deki anlam benzerliği dışında herhangi bir delil gösterilememiştir. Münafık kelimesi Câhiliye döneminde mevcut olmakla birlikte terim mânasında kullanıldığı bilinmemektedir.

Nifak kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de kök halinde üç, çekimli fiil olarak iki ve münafık şeklinde yirmi yedi âyette geçmekte olup beş yerde münafık erkeklerin yanında münafık kadınlar da zikredilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nfḳ” md.). Ayrıca Kur’an, diğer birçok âyette müminler ve kâfirlerden başka üç temel inanç grubundan biri olarak münafıklardan da bahsetmektedir. Münâfikūn adlı müstakil bir sûre de mevcuttur. Bu âyetlerde münafıkların itikadî durumları, psikolojik yapıları ve ahlâkî bozuklukları, toplumsal hayattaki yerleri, Hz. Peygamber’e ve müminlere karşı tutumları, âhiretteki konumları ayrıntılı biçimde anlatılır.

Kur’an terminolojisinde münafık kelimesi iki farklı tipteki insan için kullanılır. İlki halis münafıklar olup bunlar, “Aslında inanmadıkları halde Allah’a ve âhiret gününe iman ettik” derler (el-Bakara 2/8). İkincisi zihin

karışıklığı, ruh bozukluğu veya irade zayıflığı yüzünden imanla küfür arasında gidip gelen, şüphe içinde bocalayan (en-Nisâ 4/137, 143; krş. et-Tevbe 9/44-45), imandan çok küfre yakın olan (Âl-i İmrân 3/167) çifte şahsiyetli insanlardır. Bazı âyetlerde “münafıklar” ve “kalplerinde hastalık bulunanlar” diye ikili ifade tarzının yer alması da bu farklılığı göstermektedir (el-Enfâl 8/49; el-Ahzâb 33/12). Halis münafıklar müminlerle karşılaştıklarında inandıklarını belirtirler, ancak asıl taraftarlarıyla baş başa kaldıkları zaman müminlerle alay ettiklerini söylerler (el-Bakara 2/14). Diğerleri ise Resûl-i Ekrem’e inandıklarını sanmakla birlikte önemli işlerde din dışı otoritelere gitmeyi tercih etmekte, fakat başlarına bir felâket gelince Hz. Peygamber’e başvurmakta (en-Nisâ 4/60-62), böylece hak dine olan bağlılıkları dünyevî menfaatlerine göre değişmektedir (el-Hac 22/11).

Münafıklar hakkındaki bu ayırım göz önünde bulundurulduğu takdirde nifak hareketinin Medine’de başladığı yolundaki yaygın kanaatin halis münafık tipiyle sınırlandırılmasının gerektiği anlaşılır. Zira “şüphe içinde bocalama” mânasındaki nifakın Mekke döneminde de bulunduğu söylenebilir. Bu durumda Mekkî âyetlerde münafıklardan bahsedilmesinin sebebi açıklığa kavuşmuş olur (meselâ bk. el-Ankebût 29/10-11; el-Müddessir 74/31). Ancak sistemli bir hareket olarak nifak, güçlü ve hızlı kültür değişimlerinin gerçekleştiği toplumlarda görüldüğü gibi yeni bir yapılanmaya gidildiği Medine devrinde yeni oluşuma tam uyum sağlayamayan insanlar arasında ortaya çıkmıştır. Bazı âyetlerde belirtildiği üzere münafıklar başlangıçta İslâm’ı benimsemişlerse de sonradan tekrar küfre dönmüşlerdir (meselâ bk. et-Tevbe 9/66, 74); bu sebeple iradeleri doğrultusunda kalpleri mühürlenmiştir (et-Tevbe 9/87; el-Münâfikūn 63/3).

Bunlara ayrı bir isim verilmesi sadece dünyadaki toplumsal statüleriyle ilgili bir niteleme olup âhirette kâfirlerle birlikte kötü bir âkıbete mâruz kalacaklardır (en-Nisâ 4/140; et-Tevbe 9/68).

Çeşitli âyetlerde münafıkların psikolojik durumunun toplumsal hayata yansıyan görünüm ve etkilerine temas edilmekte, meselâ dış görünüşlerinin aksine onların her şeyden korktukları, özellikle savaştan endişe duydukları belirtilmektedir (et-Tevbe 9/56-57; Muhammed 47/20-21; el-Haşr 59/11-13; el-Münâfikūn 63/4). Yine onların cimri, yalancı ve kibirli oldukları (et-

Tevbe 9/67; el-Münâfikūn 63/1, 5), gösterişe önem verdikleri, maddî menfaat için namaz kıldıkları, gerçekte ise dua ve ibadet hayatında isteksiz davrandıkları (en-Nisâ 4/142), ekini ve nesli (ekonomiyi ve kültürel hayatını) bozmaya uğraştıkları (el-Bakara 2/205), kötülüğü yaygınlaştırıp iyiliğe engel olmaya çalıştıkları (et-Tevbe 9/67), Allah'ı ve müminleri alaya aldıkları (et-Tevbe 9/65, 79), müslümanlara yardım edilmesini engellemeye gayret ettikleri (el-Münâfikūn 63/7), müminlere karşı kin besledikleri (Âl-i İmrân 3/119), kötü haberler yaydıkları (el-Ahzâb 33/57-60), günah, düşmanlık ve Hz. Peygamber'e isyan konusunda gizli faaliyetler yürüttükleri (el-Mücâdile 58/8; krş. en-Nisâ 4/108) ifade edilmektedir.

Medine döneminde yapılan savaşlarda ve diğer bazı olaylarda ortaya koydukları olumsuz tutum sebebiyle bazı kişilerin münafık olduğuna hükmedilmişti. Ancak bunların bir kısmının yakınları Müslümanlığı benimsemişti. Hz. Peygamber, toplumsal birliği sağlamak ve İslâm'a sempati duyan gönülleri incitmemek düşüncesiyle münafıkların cenaze namazını kılmak, onlar için dua etmek istemişse de nâzil olan âyetlerle bundan menedilmiş ve onlar için birçok defa dilese bile asla bağışlanmayacakları bildirilmiştir (et-Tevbe 9/80, 84; krş. Taberî, VI, 434, 439-440).

Nifak kavramı hadislerde de geniş biçimde yer almış, Resûl-i Ekrem'in münafıklarla ilişkisi ve onlar hakkındaki değerlendirmeleri hadis kitaplarında çeşitli başlıklar altında anlatılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "nfḳ" md.). Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî bu konudaki rivayetleri Ṣıfatü'l-münâfıḳ adlı eserinde bir araya getirmiştir (aş. bk.). Resûlullah'ın münafıklar hakkında vahiy yoluyla kısmen de olsa bilgilendirilmesine (et-Tevbe 9/101; Muhammed 47/29-30) ve onlara karşı tedbirli davranmasına rağmen bazı sebeplerle münafıklar için ayrı bir statü belirlemediği bilinmektedir. Bu uygulama ile İslâmî müsamaha ve sabrın enginliği gösterilmekte, ayrıca iman etmeleri ihtimali göz önüne alınmakta ve neticede açıkça İslâm düşmanlığı yapmaları da engellenmiş olmaktaydı (Elmalılı, I, 240-241). Bununla birlikte Hz. Peygamber münafıkları şahsen değil tip olarak tanımlıyordu. Bir hadiste imanla küfür arasında kalan münafık iki sürünün ortasında durup nereye katılacağını bilemeyen koyuna benzetilmiştir (Müsned, II, 88; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfıḳīn", 17). Diğer bir hadiste ise münafık bir nehir kenarına gelen üç kişiye ait bir temsille tasvir

edilmiştir. Buna göre mümin suya atlar ve karşıya geçer, ardından münafık atlar, mümine yetişmek üzere olduğu sırada bir yandan kâfirin, diğer yandan müminin, “Bu tarafa gel!” çağrıları ile ikisi arasında bocalarken kuvvetli bir su dalgasıyla boğulur (Taberî, IV, 334; İbn Kesîr, II, 325).

Münafığın alâmetleri hakkında bilgi veren rivayetler de mevcuttur ve bunların genellikle ahlâkla ilgili olduğu görülmektedir. Meselâ bir hadiste münafıklık alâmetleri yalan söylemek, sözünde durmamak ve emanete hıyanet etmek şeklinde özetlenmiştir (Buhârî, “Îmân”, 24; Müslim, “Îmân”, 107-108). Diğer bir rivayette bunlara anlaşmazlığa düştüğünde haksızlığa sapma unsuru da eklenmiştir (Buhârî, “Îmân”, 24, “Meẓâlim”, 17), Müslim’in naklettiği hadisin devamında, “Böyle bir kimse oruç tutup namaz kılsa ve müslüman olduğunu zannetse de durumu değişmez” denilmiştir (“Îmân”, 109-110). Bir başka hadiste hayânın ve az konuşmanın imanın iki tecellisi, çirkin sözün ve gereğinden fazla konuşmanın ise nifakın iki alâmeti olduğu belirtilmiş (Müsned, V, 269; Tirmizî, “Birr”, 80), münafıklarda iç açıcı bir görünüm ve dinî kavrayışın bir arada bulunamayacağı beyan edilmiştir (Tirmizî, “ʿİlim”, 19). Abdullah b. Amr b. Âs’ın rivayet ettiği, “Ümmetin münafıklarının çoğu Kur’an okuyucularıdır” meâlindeki hadis (Müsned, II, 175) âlimler tarafından, “Kur’an’ı kasten yanlış yorumlayanlar, Asr-ı saâdet’teki münafıklarda görüldüğü gibi inanarak değil kınanmaktan korktukları veya gösteriş için okuyanlar” şeklinde açıklanmıştır (a.g.e. [Arnaût], XI, 209-211).

Sahâbîlerin zaman zaman kendilerinde nifak olup olmadığı hususunda endişeye kapıldıkları (Buhârî, “Îmân”, 36), meselâ Hz. Peygamber’e kâtiplik yapan Hanzale b. Rebî‘in onun yanında iken hissettiği huzur ve mutluluğu sohbetinden ayrıldıktan sonra hissedemediği, bunun bir nifak işareti olmasından korktuğu ve durumu Resûl-i Ekrem’e sorduğu, onun da bu halin nifak alâmeti olmadığı cevabını verdiği nakledilmektedir (Müslim, “Tevbe”, 12; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 59). Bu tür rivayetlerde yer alan nifak kavramı genellikle itikadî bozukluğa değil amelî eksikliğe işaret etmektedir. Nitekim bazı İslâm âlimleri nifakı itikadî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmış (İbn Hacer, I, 111; II, 47), bazıları da büyük ve küçük nifaktan söz etmiştir. İbn Hacer, bu konudaki farklı görüşleri belirttikten sonra hadiste geçen nifakın amelî nifak olduğu şeklinde yorum yapan Kurtubî’nin telakkisini benimsediğini söylemiştir (Fetḥu’l-bârî, I, 113).

Kelâm ilminde nifak konusu büyük günah (kebîre) meselesinin ortaya çıkmasına paralel olarak gündeme gelmiştir. İmanın tarifi, amelin imandan bir cüz olup olmadığı, dolayısıyla mürtekib-i kebîrenin dünyevî ve uhrevî durumu gibi konuların tartışıldığı sırada nifak zaman zaman imanla küfür yanında üçüncü bir kavram olarak dile getirilmiştir. Ancak münafığın bu konumunun sadece dünya ile sınırlı kalacağı, âhirette ise nifak üzere ölen herkesin kâfirlerle aynı muameleye tâbi tutulacağı hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır.

Hasan-ı Basrî, büyük günah işleyenlerin münafık olduğunu ileri sürenlerin ilki gibi görünmekle birlikte onun daha sonra bu fikrinden döndüğü nakledilir (Nesefî, II, 778; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 80). Ancak Hasan-ı Basrî'nin Mürciîler'e karşı çıkarak samimi mümin bilincine ulaşamayan herkese "mürâi" anlamında münafık dediği bir gerçektir. Ona göre münafık dünya işlerine düşkün olan ve ilâhî cezadan korkmayan, dolayısıyla imanı ciddiye almayan kişidir (Izutsu, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, s. 69). Kendisinden nakledilen, "Müminlerden başkası Allah'tan korkmaz, münafıklardan başkası da kendini emniyette hissetmez" sözü bu düşünceyi yansıtır (Buhârî, "Îmân", 36). Nitekim Tirmizî, Hasan-ı Basrî'nin nifakı tekzîbî ve amelî olmak üzere ikiye ayırdığını bildirmektedir ("Îmân", 14).

Kalbin ameli olmadan imanın tamamlanmayacağını düşünen ve davranışları onun zorunlu sonuçları olarak gören İbn Teymiyye, büyük günah işlemek suretiyle samimi imanla bağdaşmayan davranışlar ortaya koyan kişiye mümin değil Hucurât sûresindeki âyetten hareketle (49/14)

müslüman demekte ve imanın artıp eksileceğini kabul ettiğinden müslüman ismi verdiği kişide nifak unsurlarının bulunabileceğini belirtmektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de sözü edilen münafıklar iki çeşit olup birincisi kalbinde küfrü gizlediği halde zâhirde mümin olduğunu söyleyen kişidir. Bunun halis münafık olduğu hususunda İslâm âlimleri ittifak etmiştir. İkincisi kalbinde hem iman hem nifak unsurlarını bulunduran kimsedir. Nitekim, "O gün onlar imandan çok küfre yakındılar" âyetiyle (Âl-i İmrân 3/167) nifak alâmetlerinden bahseden hadisler bunun delilidir. Bunlara, "cennet vaad edilen mümin" denmemekle birlikte cehennemde ebedî kalmayacakları umulmaktadır, çünkü hadislerde de belirtildiği gibi kalbinde

hardal tanesi kadar iman bulunan kimse cehennemden çıkacaktır (Kitâbü'l-Îmân, s. 172, 188, 217-218, 236-237, 269).

Mâtürîdî, büyük günah işleyen kişinin durumunu tartışırken Allah'ın mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç inanç mensubu belirlediğini söylemekte ve münafıkların müminlerle kâfirler arasında bocalayan kimseler olduğunu kaydederek bu sınıflandırma dışında yeni bir taksimat yapılamayacağına dikkat çekmektedir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 566). Bu açıklamaları ile Mâtürîdî münafıklara küfrün dışında farklı bir statü tanımış gibi görünse de Kur'an'da müminlerin iman edip şüpheye düşmeyenler (el-Hucurât 49/15), münafıkların ise tereddüt içinde bulunanlar (en-Nisâ 4/143) şeklinde nitelendirildiği ve imanın şüphe karışmamış bir tasdik olarak kabul edildiği dikkate alınırsa onun da münafıkları kâfir konumunda gördüğü anlaşılır.

Nifakla ilgili modern çalışmalarda konunun farklı yönleri göz önüne alınarak değişik sınıflandırmalar yapılmıştır. Bir tasnifte itikaddaki nifak halis ve tereddütlü nifak diye isimlendirilirken ameldeki nifak "nifak benzeri tutum" (şibhü'n-nifâk) olarak nitelendirilmiştir (Yıldız, s. 78-90). Diğer bir çalışmada ise halis ve tereddütlü nifak aslî ve ârızî şeklinde ikiye ayrılmıştır (Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, I, 57-58). Öte yandan nifakın siyasî, iktisadî ve sosyal alanlarda kendini gösterdiğini ortaya koyan, casusları ve bazı gizli teşkilâtları münafık olarak değerlendiren araştırmacılar da vardır (Abdülhalim Hifnî, s. 100-149, 229).

Öyle anlaşılıyor ki naslarda münafıklarla ilgili olarak kullanılan üslûp ve ifadelerin farklılık taşıması âlimlerin de farklı tahliller yapmasına zemin hazırlamıştır. Aslında konu hem psikolojik hem sosyolojik açıdan karmaşık ve çok yönlüdür. Asr-ı saâdet'te eski inançların terkedilip İslâmiyet'in benimsenmesi herkes için aynı kolaylıkta gerçekleşmemiştir. Sonraki asırlarda İslâmiyet'i miras yoluyla devralanların içinde de kendilerini rahat hissedemeyenler olmuş ve tereddüt gösterenler bulunmuştur. Hızlı ve güçlü kültür değişimlerine mâruz kalanlardan bazıları nefsânî arzularına yenik düşerek nifak hastalığına yakalanabilirler. Hz. Peygamber'in nifak hususunda hoşgörülü davrandığı bilinmektedir. Zira nifak içine düşenlerden bir kısmının yakınları müslüman olduğu gibi bazı münafıkların daha sonra samimi müslüman olma ihtimali de mevcuttu. Bu durum İslâm tarihinin her

döneminde söz konusudur.

İslâm mezheplerinin münafıklar hakkındaki hükümlerinin -imanı dille ikrardan ibaret sayan Kerrâmiyye hariç- birbiriyle uyuştuğu görülür. Mezhepler, iman-amel ilişkisine bakışlarından dolayı adlandırmada mümin ve fâsık kelimelerini kullanmışlarsa da kalben iman etmediği halde zâhiren mümin görünen kişinin münafık olduğu ve kendisine dünyada müslüman muamelesi yapılmakla birlikte âhirette ebediyen cehennemde kalacağı hükmünde birleşmişlerdir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 81; Alper, s. 55).

Kur'ân-ı Kerîm'in özellikle Medine döneminde nâzil olan âyetlerinde nifak hareketine ve münafıklara fazlaca temas edildiği bilinmektedir. Bu âyetlerin yorumlanması sırasında çeşitli tefsir kitaplarında konu hem İslâm tarihi açısından hem sistematik yönden ele alınmıştır. Müslim'in Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn" adıyla bir bölüm mevcut olup seksen üç hadis içermektedir. Kütüb-i Sitte'de yer alan "îmân" bölümlerinin çoğunda münafığın alâmetlerine ayrılan bablar bulunmaktadır. Wensinck'in el-Muʿcem'inde yaklaşık yedi sütunluk bir hacim içinde nifakla ilgili rivayetlere işaret edilmekte (VI, 515, 523-527), aynı müellifin Miftâḥu künûzi's-sünne'sinde konunun kaynakları iki sütun halinde gösterilmektedir (s. 481). Münafıklar hakkında bilinen en eski çalışma Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî'nin Ṣıfatü'l-münâfıḳ adlı eseridir. Çeşitli baskıları bulunan kitap ayrıca Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî'nin şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Tanta 1408/1988). Kaynaklar Zeynüddin Abdurrahman b. Hibetullah el-Mısrî'ye ait Ṣıfatü'l-münâfıḳ adlı bir kitaptan da bahsetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1079).

Modern dönemde konuyu müstakil olarak inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunların içinde -bibliyografyada gösterilenlerden başka- İbrâhim Ali Sâlim'in en-Nifâḳ ve'l-münâfiḳūn fî ʿahdi Resûlillâh (Kahire 1948); Muhammed Cemîl Gāzî'nin el-Münâfiḳūn (Cidde 1393/1972); Atıyye Atîk Abdullah ez-Zehrânî'nin en-Nifâḳ ve'z-zendeḳa es̱eruhumâ fî muvâceheti'd-daʿveti'l-İslâmiyye (yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyetü'ş-şerîa, 1399); Ahmed Sâdıkī Erdistânî'nin İslâm ve münâfikīn (Tahran 1360); Hasan Abdülganî'nin el-Münâfiḳūn ve Şaʿbü'n-nifâḳ (Küveyt 1401/1981); Abdülhakîm el-Beyyûmî'nin en-Nifâḳ ve'l-münâfiḳūn min hilâli'l-Ḳurʾân (doktora tezi, 1981, Câmiatü'l-Ezher

Külliyetü Usûli'd-dîn); Muhammed Abdülmün'im el-Birrî'nin el-Münâfiḳūn ve mevḳıfuhum mine'd-daʿveti'l-İslâmiyye (doktora tezi, 1982, Câmiatü'l-Ezher Külliyetü Usûlüddîn); Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân'ın en-Nifâḳ ve ḫaṭaruhû ʿale'l-ʿaḳīde (yüksek lisans tezi, 1401, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyetü Usûlüddîn); Ebü'l-Hasan Benî Sadr'ın Nifâḳ der Ḳurʾân (Tahran 1359); Abdurrahman b. Muhammed ed-Düsrî'nin en-Nifâḳ: Âs̱âruhû ve mefâhimuh (Riyad 1404/1984); Sadık Kılıç'ın Kur'an'a Göre Nifak (İstanbul 1982); Fikret Karaman'ın Münafıklığın İtikadî Boyutu ve İslâmî Tebliğe Etkisi (Elazığ 1996); Hamdi İşcan'ın Kur'ân'a Göre Münafıkların Özellikleri (İstanbul 2003) ve Hasan Kurt'un İslâm İnancına Göre Nifak ve Münafık (İstanbul 2004) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nfḳ" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "nfḳ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "nfḳ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1422-1423; Tâcü'l-ʿarûs, "nfḳ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "nfḳ" md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi's-sünne, Kahire 1353/1934, s. 481; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nfḳ" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳaṣrü'ṣ-ṣalât", 84; Müsned, I, 84, 95, 128; II, 88, 175, 424, 466, 472, 531; III, 17, 185, 191, 247, 292; IV, 338; V, 57, 269; VI, 292; a.e. (Arnaût), XI, 209-211; Buhârî, "Edeb", 52, "Ez̠ân", 34, "Fiten", 21, "Îmân", 24, 36, "Cizye", 17, "Meẓâlim", 17, "Mevâḳīt", 20; Müslim, "Îmân", 14, 106, 107-108, 109-110, "Mesâcid", 195, 252, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 17, "Tevbe", 12; İbn Mâce, "Mesâcid", 18; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 5, 47; Tirmizî, "Birr", 80, "Îmân", 14, 25, "ʿİlim", 19, "Ḳıyâmet", 59, "Ṣalât", 6; Nesâî, "Cihâd", 2, "Îmâme", 45, "Îmân", 20, "İstiʿâz̠e", 21, "Mevâḳīt", 9; Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî,

Ṣıfatü'l-münâfıḳ (nşr. Bedîr el-Bedr), Küveyt 1405/1985, s. 43-82; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/1999, I, 150, 151, 162; IV, 333-335; VI, 434, 439-440; XII, 100-102; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 566, 602-604; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 770, 778; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil

Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 179-180; II, 167-170; VI, 124; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2000, s. 80-81; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1421/2000, II, 53, 70-71; XI, 67-68; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 47; İbn Teymiyye, Kitâbü'l-Îmân (nşr. İsâmüddin es-Sabâbitî), Kahire 1993, s. 172, 188, 217-218, 236-237, 269 vd.; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Hânî el-Hâc), Kahire, ts., I, 62-74; II, 322-325; VIII, 100-104; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 111, 113; II, 47; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1079; Elmalılı, Hak Dini, I, 227, 235, 236, 240-241; IV, 2558; VII, 4997; T. Izutsu, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul 1984, s. 67-74; a.mlf., Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 238-244; Abdülfettâh Lâşîn, Luġatü'l-münâfıḳīn fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, I-II; Abdülhalîm Hifnî, Üslûbü'l-Ḳurʾân fî keşfi'n-nifâḳ, Kahire 1990, s. 16-17, 42-43, 61, 63, 100-149, 229; M. Abdülhâdî el-Mısrî, Ḥaḳīḳatü'l-îmân ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Kahire 1411/1991, s. 121-140; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ẓâhiretü'n-nifâḳ ve ḫabâʾiṯü'l-münâfıḳīn fi't-târîḫ, Dımaşk 1414/1993, I, 57-58, 72-73, 85-106; II, 631, 686; Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1993, s. 292-294; Ahmet Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, Ankara 1994, s. 1-24, 78-90, 202-217; M. İzzet Derveze, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı (trc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1995, III, 75-114; Adnan Demircan, Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar, Konya 1996, s. 11-23, 29, 31, 40; Abdullah Yıldız, Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münafıklar, İstanbul 2000, s. 19-184; Hülya Alper, Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı, İstanbul 2002, s. 55, 60, 145; Abdurrahman Küçük, "Münâfıklık ve Dönmelik Üzerine Bir Araştırma", AÜİFD, XXIX (1987), s. 358-359; A. Brockett, "al-Munāfiḳūn", EI² (İng.), VII, 562; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", DİA, XII, 204; Mehmet Ali Sönmez, "Firyâbî, Ca'fer b. Muhammed", a.e., XIII, 146.

Hülya Alper

Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar.

İslâm tarihinde nifak hareketlerinin ortaya çıkışı, müslümanların organize bir topluluk ve siyasî bir güç olarak belirmeye başladığı Medine devrine rastlar. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra, kendisine inanmayan ve İslâmiyet'e meyilleri olmayan bir kısım Medineliler ile Medine civarındaki bedevîlerden ileri gelen bazı kimseler siyasî ve maddî sebeplerden dolayı İslâm'a zâhiren girmekte kendileri için yarar görmüşlerdir; özellikle bunların bir kısmı bulunduğu muhitte gözden düşmemek amacıyla bu yolu seçmiştir.

Bedir zaferiyle birlikte Evs ve Hazrec kabileleri içinde mütereddit davrananlar hemen müslüman oldular. Bunlardan, Medine halkına başkan olmak üzere iken İslâmiyet'in şehre gelmesiyle siyasî nüfuzunu yitiren Abdullah b. Übey b. Selûl eski itibarını korumak maksadıyla bir grup oluşturdu ve Hz. Peygamber'e karşı gizli bir muhalefet cephesi kurarak çeşitli nifak taktikleri uygulamaya başladı. Bu arada bir yandan hıristiyan liderlerinden akrabası Ebû Âmir er-Râhib'in desteğini sağlarken bir yandan da gizlice Kureyş müşrikleri ve Medine yahudileriyle dostluk anlaşmaları yaptı. Abdullah b. Übey, Uhud ve Hendek savaşları sırasında ilk defa Kureyş müşrikleri ve Ebû Âmir ile olan ilişkilerini açığa vurdu ve Benî Kurayza ile Benî Nadîr'i Resûl-i Ekrem'e karşı savaşa teşvik etti. Oluşturduğu münafıklar grubunu yahudi ve müşriklerle aynı ittifak içinde toplamaya çaba gösterdi. Fakat Mekkeli müşrikler Hudeybiye Antlaşması ile kısmen ve Mekke'nin fethinden sonra tamamen onun ittifakından çıktılar. Öte yandan Medine'de ortak eyleme girdiği yahudilerin şehirden sürülmesiyle oradaki beraberlik de sona erdi. Bu durumda sadece Mekke fethinin ardından Tâif'e kaçan ve daha sonra Suriye'ye giden Ebû Âmir onunla irtibatını kesmeyerek hıristiyanları Hz. Peygamber'e karşı kışkırtmaya çalışmak suretiyle kendisine yardım etmeyi sürdürdü.

Abdullah b. Übey, Benî Mustalik̦ (Müreysî') Gazvesi sırasında ensar ve muhacirleri birbirine düşürmeyi denedi; dönüşte de Medine'de kargaşa çıkarmak için İfk Hadisesi'ni tezgâhladı. Nifakın zirveye çıktığı en kritik günlerde münafıkların üs olarak kullandığı nifak merkezini mescid hüviyetine büründürerek faaliyetlerine meşruiyet kazandırmak istedi (bk. MESCİD-i DIRÂR). Tebük Seferi'nde gövde gösterisi yapmak amacıyla Zübâb tepesi tarafında Hz. Peygamber'in ordugâhından ayrı bir ordugâh kurdu. Bir taraftan savaşa gitmeyenlerin başını çekerken diğer taraftan bazı

münafıkların orduya katılmasını sağlayarak nifak hareketlerini tahrik etti ve bunun sonucunda Tebük dönüşünde Resûl-i Ekrem’e suikast girişiminde bulunuldu (bk. TEBÜK GAZVESİ).

Abdullah b. Übeyy’in planladığı nifak olayları karşısında insanların iki gruba ayrıldığı anlaşılmaktadır. Birinci grup, Câhiliye duygusundan henüz kurtulamayan ve İbn Übeyy’in kötü niyetinden haberi olmaksızın siyasî propagandalara aldanarak ona katılanlar, ikincisi de kalben ve fiilen nifak üzere bulunanlardır. Bu dönemde itikadî nifakı kanıtlanmış kişilerin nisbeten az olduğu görülmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonuna doğru ortaya çıkan fitnelere Asr-ı saâdet’ten kalan münafıkların değil daha sonra İslâm’a giren yahudilerin tesir etmesi Asr-ı saâdet’teki münafıkların sayıca azlığının bir delili sayılabilir. Hz. Peygamber, münafıklara karşı uyguladığı metotla nifak hareketlerini kökünden kurutmaya çalışmış, sayılarını ve etkilerini çok aza indirmiştir. Kurduğu otorite ile nifakın eyleme dönüşmesine pek fırsat vermemiş, çıkan nifak hareketlerini de kısa sürede önlemiştir. Onun Kur’ân-ı Kerîm’in münafık tanımlamasına giren insanları bu sıfatla damgalamadığı, hiç kimseye münafık diye hitap etmediği ve bunu müminlere de yasakladığı görülmektedir. Çok defa münafıklara sadece mânevî müeyyide uygulamış, onların hukukuna riayet ederek kendilerine düşman muamelesi yapmamıştır. Ayrıca nifak problemini İslâm toplumunun bir iç meselesi olarak değerlendirmiş, siyasî mahiyette başlayan nifakın itikadî hüviyete bürünmemesi için âzami gayret gösterip münafıkların kendi aralarında giderek kuvvet kazanmasını önlemiştir. Bu arada Resûl-i Ekrem’in belirli konularda münafıklara izin vermesini ve suçlarını affetmesini sadece hoşgörüsüne bağlamamak, bunda özellikle İbn Übeyy’in çevresinde bulunan kişilerin nifaktan uzaklaştırılması siyasetinin yatmakta olduğunu kabul etmek gerekir.

Münafıkların faaliyetleri, barış zamanı ensar ve muhacirler içinde kavga çıkartarak İslâm toplumunu birbirine düşürmek, Hz. Peygamber’e gelen vahiyleri küçümseyip yeni müslümanlar arasında tereddüt uyandırmak, onun şahsını ve aile fertlerini cemiyet içinde lekeleyerek yıpratmak şeklinde yoğunlaşırken savaş zamanı müslümanların cesaretini kırmak, düşmana avantaj sağlayıcı yollara başvurmak, Resûlullah’a karşı kötü fiiller tertiplemek ve İslâm ordusunu içten çökertmeye çalışmak şeklinde sıralanabilir. Bu gayretler karşısında Hz. Peygamber önce dış desteklerini

keserek onları yalnızlığa itmiş ve ashap arasında kurduğu kardeşlik, tevhid ve birlik şuuruyla iç huzuru ve güvenliği sağlamıştır. Böylece Resûl-i Ekrem'in

vefatına yakın dönemde münafıklar etkilerini tamamen kaybetmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

DCR, s. 341-342; Buhârî, "Menâḳıb", 1, "Edeb", 52, "Ahḳâm", 27; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfıḳīn", s. 16; Tirmizî, "Îmân", 14; İbn Hişâm, es-Sire2, IV, 124; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 343; Belâzürî, Ensâb, I, 274-283; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, IV, 324; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 68 vd.; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 195; VII, 212; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 47, 48; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4997; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm (trc. Ahmed Serdaroğlu), Ankara 1976, s. 94; Abdülfettâh el-Kādî, Esbâbü'n-nüzûl ʿani'ṣ-ṣaḥâbe ve'l-müfessirîn, Kahire, ts., s. 12; M. Lokmân el-A'zamî en-Nedvî, Müctemaʿu'l-Medîneti'l-münevvere fî ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1989, s. 427-470; H. Ahmet Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, Ankara 1994; Adnan Demircan, Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar, Konya 1996; Nihat Hatipoğlu, Peygamberimiz Döneminde Müşrik ve Münafık Liderler, Ankara 1999, s. 83-106; Abdullah Yıldız, Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları, İstanbul 2000.

H. Ahmet Sezikli

MÜNÂFİKŪN SÛRESİ

(سورة المنافقون)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış üçüncü sûresi.

Medine döneminde nâzil olmuştur. Münafıklardan bahsedildiği için sûre Münâfikūn diye adlandırılmıştır. On bir âyet olup fâsılası ن harfidir. Sûrenin münafıklar hakkında nâzil olan ilk sekiz âyetinin nüzûl sebebine dair çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte İbn Kesîr’in tercihine göre (Tefsîr, VII, 18) 5 veya 6 (626-627) yılında vuku bulan Benî Mustalik̦ Gazvesi sırasında cereyan eden şu olay üzerine indirilmiştir: Ensardan bir kişiyle bir muhacir arasında su kuyusu yüzünden çıkan tartışmada münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl ensar tarafını tutmuş, muhacirlerin kendilerini rahatsız ettiğini ileri sürmüş ve Medine’ye dönüşlerinde güçlü olan ensarın zayıf muhacirleri şehirden çıkaracağını söylemiştir. Durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber kendisini çağırtarak işin mahiyetini sorunca Abdullah olayı inkâr etmiştir. Sûrenin ilk âyetleri nâzil olup yalancılığı ortaya çıktığında kendisine Resûlullah’tan özür dilemesi tavsiye edilmişse de gururu yüzünden yanına gitmemiştir (İbnü’l-Cevzî, VIII, 271-272; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 17-23).

Münâfikūn sûresinin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Münafıkların dış görünümü ile ruhî portrelerine temas eden birinci bölümde bildirildiğine göre onlar yeri geldikçe yemin ederek müslüman olduklarını söyler, görünüşleri ve konuşmalarıyla ilgi çekerler. Ancak içlerinden ya hiç inanmamış veya Mekke’de iman ettikleri Hz. Peygamber Medine’ye gelip menfaat ve otoritelerini ortadan kaldıracak âdil bir düzen kurunca tekrar küfre dönmüş ve müslümanları içten içe İslâm dininden uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Aslında onlar hainlikleri yüzünden her bağırışı kendi aleyhlerine sanan korkaklardır. Bu bölümde ayrıca Abdullah b. Übeyy’in yukarıdaki sözlerine atıfta bulunulmuş ve bu çifte şahsiyetli kimselerin sakınılması gereken müslüman düşmanı oldukları ifade edilmiştir (âyet 1-8).

Sûrenin ikinci bölümünde müminler, insan fıtratında önemli bir yer işgal eden mal hırsı ve evlât sevgisinin kendilerini Allah yolundan alıkoymaması hususunda uyarılmış, ardından, durdurulması ve ertelenmesi mümkün olmayan ölüm gelip çatmadan önce Allah'ın verdiği imkânlardan kamu yararına harcama yapmaları (infak) istenmiştir (âyet 9-11).

Hızlı ve kapsamlı kültür değişmeleri, sosyal hayatı büyük çapta etkileyen siyasî hareketlerin gerçekleştiği dönemlerde zayıf karakterli kişilerde nifak denen çifte şahsiyet psikolojisinin oluşması tarihte ve günümüzde gözlemlenen bir husustur. Münâfikūn sûresi, Asr-ı saâdet'ten itibaren İslâm tarihinde müslüman toplumların önemli bir problemini teşkil eden nifakın teşhisi konusuna ışık tutmaktadır. Bazı tefsir kaynaklarında, "Münâfikūn sûresini okuyan kimse nifaktan uzak kalır" meâlinde nakledilen hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 112; Beyzâvî, IV, 282) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 723).

Münâfikūn sûresiyle ilgili olarak Hasan Ferid Gülpâyigânî'nin Tefsîr-i Sûre-i Mübâreke-i Cumuʿa ve Tefsîr-i Sûre-i Kerîme-i Münâfiḳūn isimli bir çalışması vardır (Tahran 1985). Ahmet Vefa Temel, Münâfikûn Sûresi Tefsîri ve Tasvir Ettiği Münâfık Karakteri adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1410/1990, s. 361-362; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 112; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VIII, 271-278; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 282; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 17-23; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 723.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜNAKAŞA

(bk. CEDEL).

MÜNÂSEBÂTÜ’l-ÂYÂT ve’s-SÜVER

(مناسبات الآيات والسور)

Âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisi ve bunu inceleyen bilim dalı.

Sözlükte “iki şey arasındaki ilişki” anlamına gelen münâsebetin çoğulu ile âyet ve sûre kelimelerinin çoğulundan oluşan münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver terkibinde münasebet yerine aynı anlamda tenâsüb de kullanılmaktadır. Tefsir ilminde bu disipline “el-münâsebe beyne’l-âyât, et-tenâsüb beyne’l-âyât ve’s-süver, tenâsübü’l-ây ve’s-süver, münâsebâtü’l-Kur’ân” da denilmektedir. Kur'an'ın, âyet ve sûreleriyle bir bütün olduğu düşüncesinin işlendiği nazmü’l-Kur'ân konusunun münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver ile yakın ilgisi vardır (bk. NAZMÜ’l-KUR’ÂN). Hamîdüddin Ferâhî’ye göre nazm münasebeti de içine alan geniş bir mahiyet arzeder. Münâsebât ve tenâsüb kelimeleri âyetler ve sûreler arasında icmal-tafsil, umumîlik-hususîlik, aklîlik-hissîlik vb. alâka çeşitlerinden biriyle veya sebep-müsebbeb, illet-mâlûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mâna

irtibatını göstermek üzere kullanılmakta olup (Zerkeşî, I, 131) bu husus Kur’ân-ı Kerîm’in günümüzdeki tertibiyle yakından ilgilidir. Âyetler ve sûreler arasındaki ilişkiler konusu mevcut mushaf tertibinin tevkīfî olduğu görüşü esas alınarak incelenmektedir. Diğer taraftan, Kur’an’ın âyet ve sûrelerinin nüzûl sebeplerini araştıran esbâb-ı nüzûl çalışmaları Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetlere dayandığı halde âyetler ve sûreler arasındaki ilişkilere dair bilgilerin akla dayandığı belirtilmektedir. Çünkü münâsebâtü’l-âyât ve’s-süvere dair görüşler oldukça geç bir dönemde (IV./X. yüzyıl) ortaya çıkmış ve bu yöndeki açıklamalar daha çok dirâyet tefsirlerinde yer almıştır.

Âyetler ve sûreler arasında sistematik ilişkiler bulunduğunu savunan görüş, Kur’an’ın lafzı gibi tertibinin de mu‘ciz olduğunu göstermeyi hedeflediği için münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver konusu i‘câzü’l-Kur’ân ilmiyle de

ilgilidir ve onun alt disiplini kabul edilmiştir. Bu ilişkiyi kanıtlamak için tefsir yazan çağdaş müfessirlerden Emîn Ahsen Islâhî Kur'an'ın mevcut tertibine aşırı vurgu yapar ve bu tertibin vahye dayalı olduğunu ileri sürer. Âyetler ve sûreler arasında anlam ilişkilerinin bulunduğu yönündeki düşünce ilk defa Bağdat'ta İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî (ö. 324/936) tarafından ifade edilmiş, daha sonra bu yöndeki fikirler taraftar toplamaya ve Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile tefsirlerde görünmeye başlanmıştır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kur'ân-ı Kerîm'de âyetler arasındaki irtibatın son derece sağlam olduğunu, lafızlarının dizilişi ve mânalarının bütünlüğü itibariyle Kur'an'ın âdeta bir tek kelime gibi uyum taşıdığını ifade etmiştir (Zerkeşî, I, 132). Âyetler ve sûreler arasında ilişkiler bulunduğu fikri daha çok Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Burhâneddin el-Bikāî'nin tefsirlerinde Kur'an'ı anlamanın bir yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bikāî, Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver adlı tefsirinde bütün sûreler ve âyetler arasında mânaya dayalı irtibatlar kurduğu gibi âyetleri oluşturan cümleler, hatta kelimeler arasında da münasebetler bulunduğunu göstermeye çalışmıştır (Kara, s. 238-280). Müfessirler, eğer arka arkaya gelen âyetler veya sûreler arasında açık bir ilişki varsa, biri diğerini anlam bakımından tamamlıyor ve ikinci âyet birinci için tekit, tefsir, itiraz vb. durumda bulunuyorsa buradaki münasebet vechini göstermeye gerek duymamışlar, genellikle, ilk bakışta birbiriyle ilgisi yokmuş gibi görünen âyet grupları ve sûreler arasında varlığını düşündükleri ilişkileri ortaya çıkarmaya gayret etmişlerdir. Bunu yaparken de öncelikle her sûrenin ana temasını tesbit edip ardından onu destekleyen yan faktörleri bulma ve bu faktörleri asıl maksada yakınlık veya uzaklık yönünden derecelendirme yoluna gitmişlerdir.

Âyetler arasında bulunabileceği düşünülen başlıca münasebet çeşitleri şunlardır: a) Tanzîr. İki benzer hususun arka arkaya zikredilmesi (el-Bakara 2/149-150; el-Enfâl 8/74-75). b) Mudâdde. İki zıt hususun peş peşe gelmesi (el-Bakara 2/3-5, 6, 24-25; en-Nisâ 4/56-57, 151-152). c) İstitrât. Bir konudan bahsedilirken başka bir konuya temas edilip yeniden asıl konuya dönülmesi (en-Nisâ 4/171-172; el-A'râf 7/19-22, 26, 157-158; en-Nahl 16/48-49). d) Tehallus. Kelâm sahibinin, konusunu bir münasebetle bırakarak başka bir konuya geçmesi (el-Meâric 70/1-4; Âl-i İmrân 3/33-34; el-A'râf 7/156; el-Kehf 18/98-99; bir münasebet bulunmadan geçiş yapılırsa buna "iktidâb" denir). e) İntikal. Okuyucunun dikkatini çekmek için "hâzâ" (bu, şu) ifadesiyle geçiş yapılması (İntikale Sâd sûresinin 49 ve

55. âyetlerinde rastlanır). f) Hüsn-i matlab. Bir girişten sonra asıl gayenin belirtilmesi (el-Fâtiha 1/4-5; eş-Şuarâ 26/77-83). g) İhtirâs. Kelâmda asıl kastedilen mânanın aksini vehmettiren bir unsurun bulunması sebebiyle yanlış anlaşılma ihtimalini gidermek için kelâmın ortasına veya sonuna başka bir sözün eklenmesi (el-Mâide 5/54; en-Neml 27/18; el-Feth 48/29). Öte yandan bir âyetin içindeki münasebet, âyetin ifadeleri arasındaki münasebet ve âyetin başı ile sonu arasındaki münasebet olarak ele alınmıştır (Yılmaz, s. 124-140).

Sûreler arasındaki münasebetin âyetler arasındaki münasebete göre çok defa gizli kaldığı (Subhî es-Sâlih, s. 151), bununla birlikte dikkatli bir inceleme ile bu ilişkiyi ortaya çıkarmanın mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Sûreler arasındaki münasebet şekilleri de şöylece sıralanabilir: a) Sûrenin konusu ile ismi arasında münasebet. Meselâ Bakara sûresinin 67-74. âyetlerinde adıyla ilgili konu ele alınmaktadır. b) Sûrenin baş tarafı ile sonu arasında münasebet (el-Bakara 2/3-5 ile 285; Âl-i İmrân 3/3-4 ile 194). c) Bir sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyeti yahut ilk sûrenin sonundaki bazı âyetlerle müteakip sûrenin baş tarafındaki bazı âyetler arasındaki münasebet (el-Mâide 5/120 ile el-En‘âm 6/1 ve el-En‘âm 6/159, 164 ile el-A‘râf 7/6-7; ayrıca bk. HAVÂTİMÜ’s-SÜVER).

Birbirini takip eden sûreler arasında bulunduğu ileri sürülen başlıca münasebet yönleri de şunlardır: a) İcmal-tafsil ilişkisi. Önceki sûrede kısaca temas edilen konuların arkasından gelen sûrede geniş bir şekilde ele alınması. Meselâ Fâtiha sûresinde insanlar rablerinden kendilerini doğru yola iletmesini istemişlerdir; buna nasıl ulaşılacağı, ne gibi ameller yapılması gerektiği de Bakara sûresinde geniş olarak ele alınmıştır. b) Tetimme. Önceki sûrede anlatılan konuya müteakip sûrede devam edilmesi, konunun ikinci sûre ile tamamlanması. Bakara sûresinde ele alınan iman, ibadet ve muâmelât gibi hususlara Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide sûrelerinde devam edilmiştir. c) Sebep-müsebbeb ilişkisi. Önceki sûrenin sonra gelen sûre için sebep durumunda olması. Meselâ Fîl sûresinde, Kâbe’yi yıkmak için filleriyle Mekke üzerine yürüyen Ebrehe’nin ordusunun nasıl helâk edildiği anlatılmakta, ardından gelen Kureyş sûresinde de bunun Kureyşliler’in Beytullah’a olan ülfetini sağlamlaştırmak için yapıldığına işaret edilmektedir. d) Umum-husus ilişkisi. İlk sûrede genel hatlarıyla ele alınan bir konunun ikinci sûrede özel olarak işlenmesidir. Meselâ Felâk

sûresinde (113/1-2), “Yarattığı şeylerin şerrinden sabahın rabbine sığınırım de!” buyurulduktan sonra Nâs sûresinde (114/4-6) Allah’ın yarattığı şeylerden olup insanların kalplerine vesvese sokan cin ve insan şeytanının şerrinden söz edilmiştir. e) Mukabele. Sonra gelen sûrenin öncekinde yer alan konuların mukabili durumunda olması. Mâûn sûresinde zikredilen Mekke müşriklerinin başlıca özelliklerine ve kötü davranışlarına mukabil Kevser sûresinde Hz. Peygamber’in ve dolayısıyla müminlerin yapmaları gereken olumlu davranışlar yer almıştır. f) Benzerlik-zıtlık ilişkisi. Birbirini takip eden sûrelerin benzer veya zıt konuları ihtiva etmesidir (Cum’a-Münâfikūn, Kâfirûn-Nasr, Leheb-İhlâs gibi).

Her sûrenin mânası itibariyle tek başına ayrı bir fonksiyonu olduğu gibi kendisinden önce veya sonra gelen sûrelere göre başka fonksiyonları da bulunabilmektedir. Meselâ Hümeze sûresinin tek başına bir konusu olmakla birlikte sûre ayrıca bir önceki Asr sûresinde belirtilen hüsranın sebebini göstermekte, sonraki sûrede anlatılan fil olayında Kâbe’ye saldıranların helâk edilmesi, Hümeze sûresinde vuku

bulacağı haber verilen “hutame” için bir delil veya işaret teşkil etmektedir. Islâhî, mushafta peş peşe gelen sûrelerin birbiriyle ilişkisini zevciyet prensibine benzetir ve birbirini tamamlayan bu sûrelerin ortak bir ana konusunun olduğunu ifade eder (Birışık, s. 71-74).

Münâsebâtü’l-âyât ve’s-süveri tefsir ilminin bir dalı sayanların yanında bu görüşe karşı çıkan ve böyle bir disiplinin gereksizliğini ileri süren tefsir âlimleri de olmuştur. İzzeddin İbn Abdüsselâm, yirmi üç yıl gibi uzun bir zaman diliminde farklı konularda, farklı sebeplerden dolayı inen âyet ve sûreler arasında irtibat kurulamayacağı görüşündedir. Aynı görüş Şevkânî tarafından da ileri sürülmüştür. Şevkânî, bu tür münasebetleri gösterme hususunda en çok gayret sarfeden Bikāî’nin çalışmaları başta olmak üzere bu yöndeki gayretleri boşuna zaman harcama, ortaya atılan görüşleri de “Allah’ın kitabıyla ilgili konularda yasaklanmış olan re’y” olarak değerlendirir. Ona göre uzun vahiy sürecinde ortaya çıkan hadiseler çok farklı ve birbiriyle ilgisiz olduğundan bunlarla bağlantılı olarak inen âyetler ve sûreler de birbirinden bağımsızdır ve bu hitap tarzı Arap geleneğine de uygundur.

Sûreler arasındaki münasebetlerle ilgili ilk müstakil eser İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî’ye ait el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳurʾân’dır (nşr. Muhammed Şa‘bânî, Küveyt 1404/1984). Bikāî’nin Naẓmü’d-dürer fî tenâsübi’l-ây ve’s-süver, Delâletü’l-burhâni’l-ḳavîm ʿalâ tenâsübi âyi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 77) ve Meṣâʿidü’n-naẓar li’l-işrâf ʿalâ maḳāṣıdi’s-süver (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 96) adlı eserleri, Süyûtî’nin Tenâsüḳu’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1406/1986) ve Merâṣıdü’l-meṭâliʿ fî tenâsübi’l-maḳāṭıʿ ve’l-meṭâliʿi (Süleymaniye Ktp., nr. 1030/16, 17), bu konuda telif edilmiş başlıca eserlerdir. Âlûsî’nin Rûḥu’l-meʿânî’sinde de bu konuya geniş yer verilmiştir. Son dönemlerde yapılan çalışmalar ise şöylece sıralanabilir: Hamîdüddin Ferâhî, Tefsîru niẓâmi’l-Ḳurʾân ve teʾvîlü’l-furḳāni bi’l-furḳān, Delâʾilü’n-niẓâm; Muhammed Abdullah Dirâz, en-Nebeʾü’l-ʿaẓîm (Kahire 1376/1957); Bedîüzzaman Said Nursi, İşârâtü’l-iʿcâz fî maẓânni’l-îcâz (Köln, ts.); Muhammed Mahmûd Hicâzî, el-Vaḥdetü’l-mevżûʿiyye fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 1390/1970); Abdülmüteâl es-Saîdî, en-Naẓmü’l-fennî fi’l-Ḳurʾân (Kahire, ts.); Emîn Ahsen Islâhî, Tedebbür-i Ḳurʾân (I-IX, Lahor 1993); Necati Kara, Burhânuddin İbrâhim b. ‘Omer el-Bikâ‘î ve Tefsîrindeki Metodu (bk. bibl.); Mehmet Faik Yılmaz, Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet (bk. bibl.; diğer çalışmalar için ayrıca bk. Yılmaz, s. 40-116).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 302, 432-433; Buhârî, “Tefsîr”, 2/29; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1397/1977, II, 74; İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-İşâre ile’l-îcâz fî baʿżı envâʿi’l-mecâz, İstanbul 1313/1895, s. 221; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut, ts., I, 225; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 131 vd.; Bikāî, Naẓmü’d-dürer, Kahire 1413/1992, I, 7, 18-55; XXII, 424-425; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 77-79; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut 1408/1987, I, 71, 339; XXX, 313; Hamîdüddin Ferâhî, Resâʾilü’l-İmâm el-Ferâhî fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, A‘zamgarh 1411/1991, s. 86-87; Elmalılı, Hak Dini, I, 682; IX, 6179; M. Mahmûd Hicâzî, el-Vaḥdetü’l-mevżûʿiyye fi’l-

Ḳur᾿âni'l-Kerîm, Kahire 1350/1970, s. 9-12; Subhî es-Sâlih, Mebâḥiṯ fî ʿulûmi'l-Ḳur᾿ân, Beyrut 1401/1981, s. 151; Emîn Ahsen Islâhî, Mebâdi-i Tedebbür-i Ḳur᾿ân, Lahor 1991, s. 200-207; Necati Kara, Burhânuddin İbrâhim b. ‘Omer el-Bikâ‘î ve Tefsîrindeki Metodu, Van 1994, s. 238-280; Mehmet Faik Yılmaz, Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı (trc. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 198 vd.; Abdülhamit Birışık, “Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 11, İstanbul 2001, s. 71-75.

Mehmet Faik Yılmaz

MÜNÂSEBE

(المناسبة)

Olayla hüküm arasındaki uygunluk, mâkul denge; hükmün illetini belirlemek için başvurulan bir metot anlamında fıkıh usulü terimi

(bk. MASLAHAT).

MÜNÂSEHA

(المناسخة)

Bir mirasın paylaşılmasından önce vefat eden mirasçının payının kendi vârislerine intikalinin hesaplanması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “nakletmek, değiştirmek, gidermek” anlamındaki nesh kökünden türeyen münâseha kelimesi İslâm miras hukukunda mirasın paylaşılmasından önce mirasçılardan bir veya birkaçının vefatı halinde onlara düşen payların kendi vârislerine intikalinin hesaplanmasını ifade eder. Genellikle her münâseha meselesi içinde birkaç mesele birleşmiş olarak bulunur. Münâseha işlemi yapılırken, ölen mirasçılara vefat tarihi sıralamasına göre önce kendi hisselerine düşen payları ayrılır. Münâsehayı teşkil eden her bir mesele ayrı ayrı çözüldükten sonra meselelerin birbirine karşı oranlarının değişmemesi için denkleştirme işlemleri yapılır. Neticede bulunan tek payda üzerinden vârisler hisselerini alır. Sürekli biçimde meydana gelen bu değişme sebebiyle işleme münâseha adı verilmiştir.

Münâseha işleminde bazan sonradan ölen mirasçının mirasçıları ilk ölenin mirasçıları ile aynı kişiler olabilir ve alacakları pay oranları da önceki meselenin oranı ile aynı olabilir. Bu durumda meseleyi iki kademeli olarak çözmeye gerek kalmaz ve tek işlemle problem çözülür. Meselâ vefat eden bir kişinin mirasçı olarak iki oğlu ile iki kızının kalması ve tereke paylaştırılmadan önce kızlardan biri vefat edip kardeşlerinden başka kimseyi mirasçı bırakmaması durumunda ölen babanın ve kız kardeşin mirasçıları aynı şahıslar ve pay oranları da her iki meselede aynı olduğundan problem tek bir işlemle çözülür. Ölen babanın mirası beş pay itibar edilerek bundan ikisini bir oğul, ikisini diğer oğul, birini de kız alır.

Eğer ikinci ölenin mirasçıları birinci ölenin de mirasçıları olduğu halde ikinci meselede pay oranları değişiyorsa veya ikinci ölenin mirasçıları arasına ilk ölenin mirasçılarına ilâve olarak başka mirasçılar da katılmışsa ya da ikinci meselede mirasçıların tamamı farklı kimselerse ölenlerin her birinin meseleleri ayrı ayrı kurulur. Bu durumda daha sonra ölen mirasçının

önceki meseledeki payı ile kendi mirasçılarının toplam payları denk gelirse işlem bitmiş olur, farklılık olması halinde paylar eşitlenir.

İlk ölen kişinin malları taksim edilmeden mirasçılardan ölenlerin birden fazla olması durumunda münâseha işlemi üç veya daha çok meselenin birleştirilmesiyle halledilir. Önce ilk ölene ait mesele, ardından vefat tarihleri sırasına göre ölen mirasçılara ait meseleler çözülür. Her mesele ayrı ayrı halledildikten sonra bir üstteki mesele ile birleştirilir. Münâsehada mirasçılar arasında ikiden fazla ölen varsa ölen her bir mirasçı için vefat tarihi sırasına göre ayrı bir mesele kurulur ve her mesele yapılacak denkleştirme sebebiyle üst taraftaki meselelerle bütünleştirilir.

Münâseha işleminde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de ölen mirasçının hissesini kendi mirasçılarına taksim etmeye başlamadan önce kendisi gibi ilk ölen kişinin mirasçılarından olup da kendisinden önce ölen birine ayrıca mirasçı olup olmadığını kontrol etmektir. Eğer kendisinden önce ölen mirasçılara mirasçı olmuşsa onlardan payına düşeni de ilk payına eklemek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, Şerḥu'l-Ferâʾiżi's-Sirâciyye, İstanbul 1322, s. 97-103; Mahmud Esad Seydişehrî, Ferâidü'l-ferâiz, İstanbul 1301, s. 285-294; Bilmen, Kamus2, V, 381-385; Ali Himmet Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (nşr. İrfan Yücel), Ankara 1985, s. 133-139; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VIII, 433-439; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1986, I, 430-434; Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 180-191; "Münâseẖa", Mv.F, XXXIX, 63-68.

Davut Yaylalı

MÜNÂVELE

(المناولة)

Hadis alma yollarından biri.

Sözlükte “vermek” anlamına gelen münâvele kelimesi, hadis terimi olarak “hocanın kendi rivayetlerini içeren nüshayı rivayet etmesi için öğrencisine vermesi veya o nüshanın kendine ait olduğunu onaylaması” demektir. Münâvelenin icâzetli ve icâzetsiz olmak üzere iki türü vardır. İcâzetli münâvele başlıca şu şekillerde olur: a) Hoca, rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri içeren bir nüshanın aslını veya asıl nüsha ile karşılaştırılmış bir kopyasını öğrencisinde kalmak veya yazıp iade etmek üzere verirken, “Bunlar benim falan kişi ya da kişilerden olan rivayetlerimdir, onları rivayet et” veya, “Bunları benden rivayet etmene icâzet verdim” gibi bir ifade kullanır. Hatîb el-Bağdâdî bunu icâzet türlerinin en üstünü kabul eder ve birçok muhaddisin böyle bir icâzeti semâ mertebesinde gördüğünü söyler (el-Kifâye, s. 466). b) Öğrenci, hocasının rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri ihtiva eden asıl nüshasını veya onunla karşılaştırılmış kopyasını hocaya teslim eder. Hoca bunu dikkatli bir şekilde inceler ve yukarıda geçtiği şekilde öğrencisinin onları rivayetine izin verir. Bazı muhaddisler bu yönteme “arz” adını vermişlerdir. İbnü’s-Salâh, “arzu’l-münâvele” dediği bu yöntemin hocaya rivayetlerini okuyarak kontrol ettirmek şeklindeki “arzu’l-kırâe” ile karıştırılmaması gerektiğini söyler. İlk usul âlimlerinin çoğu arzu’l-münâveleyi semâ mertebesinde kabul etmiştir (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 256-257). Hâkim en-Nîsâbûrî kendi devrinde bu yöntemin kötüye kullanıldığını, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Büveytî, Müzenî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Yahyâ b. Yahyâ ve İmam Mâlik’in arzı semâdan aşağı mertebede gördüklerini, kendisinin de onlara katıldığını söyler. c) Hoca öğrencisine istinsah etmesi için verdiği kitabı onun rivayet etmesine izin vermekle beraber öğrencisinden geri alır. Eğer öğrenci, daha sonraki bir zamanda hocasının kendisine verdiği nüsha ile karşılaştırılmış bir kopyasını güvenilir bir şekilde elde ederse ondan rivayette bulunması câizdir. Fakat bu kopya hocanın nüshasının aynı olmadığı için bu yöntem de anılan yöntemlerden

aşağı mertebededir. d) Öğrencinin hocaya bir nüsha vererek ondaki hadislerin hocanın rivayeti olduğunu söylemesi ve bu nüshayı kendisine münâvele yoluyla vermesini ve rivayetine müsaade etmesini istemesidir. Hoca da nüshayı incelemeden rivayetine izin verir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh bu yöntemin câiz olmadığını söylerler.

İcâzetsiz münâvele (münâvele mücerrede) hocanın talebeye sadece bir nüsha verip, "Bunlar benim rivayetlerimdir" demesi, ancak bunun rivayetine icâzet verip vermediğini söylememesidir. Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî bunun câiz olduğunu belirtmekte, hatta Râmhürmüzî, hocanın bunları rivayet etmemesini söylese bile öğrencinin rivayet edebileceğini belirtmektedir (el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl, s. 451). İbnü's-Salâh icâzetsiz münâveleyi câiz görenleri ve görmeyenleri zikretmektedir (Muḳaddime, s. 84-85). Münâvele yöntemiyle alınan rivayetleri naklederken hangi lafızların kullanılacağı tartışılmıştır. İcâzetli münâveleyi semâ mertebesinde kabul edenler onun semâda olduğu gibi "hadde-senâ, ahberenâ, enbeenâ" gibi tabirlerle rivayet edilebileceğini ileri sürer. İmam Mâlik ve İbn Şihâb ez-Zührî bunlardandır. İbnü's-Salâh, âlimlerin büyük çoğunluğu gibi kendisinin de icâzetsiz münâveleyi semâa yakın bir derecede görmediğini ve bir rivayetin münâvele yoluyla alındığını gösteren lafızlar kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Münâvele için özel bazı lafızlara yer veren hadisçiler olmuşsa da bu konuda standart bir kullanım sağlanamamış, bir rivayetin münâvele yoluyla alındığını açıkça gösteren ifadeler kullanılmasının daha doğru olacağı kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 435-458; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1398/1977, s. 256-261; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 466-476; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 82-83; İbnü's-Salâh, Muḳaddime, Beyrut 1398/1978, s. 79-85; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali

Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 284, 318; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 44-45; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1370/1951, s. 123; Rifʿat Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 205-212; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 282-286.

Salahattin Polat

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdürraûf

(محمّد عبد الرؤف المناوي)

Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (ö. 1031/1622)

Hadis âlimi, fakih ve sûfî.

952’de (1545) Kahire’de doğdu. Büyük dedesi Şehâbeddin Ahmed, VII. (XIII.) yüzyılda Tunus’taki Haddâde köyünden Mısır’daki Münyetü Benî Hasîb’e gelip yerleştiği için Haddâdî ve Münâvî (Münevî), ayrıca Kāhirî ve Şâfiî nisbeleriyle anılmıştır. Babası, dedesi ve büyük dedeleri de tanınmış âlimlerden olan Münâvî küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ve hadis, fıkıh, nahiv gibi ilimlere dair bazı metinleri ezberledi. Başta Arap diline dair ilimleri okuduğu babası ve en çok faydalandığı hocası Şemseddin er-Remlî olmak üzere Muhammed b. Sâlim et-Tablâvî, Muhammed b. Ali el-Bekrî ve Nûreddin İbn Gānim gibi âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf okudu. Kendisinden oğulları Tâceddin Muhammed ve Zeynelâbidîn ile Süleyman el-Bâbilî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî ve Üchûrî faydalandı. Müctehid hâfızların sonuncusu kabul edilen Münâvî hadiste ve “zamanın Şâfiîsi” diye anılacak kadar fıkıhta söz sahibi olduğundan mezhebinin tercihlerine aykırı da olsa daha sahih gördüğü hadisleri belirtmekten geri kalmadı. Tasavvuf terbiyesini Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa‘rânî’den aldı ve Halvetiyye, Bayramiyye, Şâzeliyye, Nakşibendiyye tarikatlarına intisap etti. Şâfiî nâibliğiyle görevlendirilen Münâvî bu görevi bırakarak evine

kapandı ve telifle meşgul oldu. Uzun süre kaldığı uzletten çıktıktan sonra Sâlihiyye Medresesi’nde hocalık yapmaya başladı. Münâvî 23 Safer 1031’de (7 Ocak 1622) Kahire’de vefat etti ve bugün Zâviyetü’l-Münâvî diye bilinen yere defnedildi. Babası ve iki oğlu da orada medfundur. Düşmanlarından birinin Münâvî’yi zehirlediği, tedavi maksadıyla aldığı ilâçlar dolayısıyla çok zayıfladığı ve sonunda öldüğü zikredilmektedir (Muhibbî, II, 413). Oğullarından Zeynelâbidîn fıkıh, ferâiz ve hesap alanında iyi yetişmiş bir âlim, Halvetiyye tarikatına mensup bir zâhid olup

Münâvî’nin sağlığında vefat etmiştir (ö. 1026/1617). Babasının hayatına dair İʿlâmü’l-ḥâḍır ve’l-bâdî bi-tercemeti ʿAbdirraʾûf el-Münâvî el-Ḥaddâdî adlı bir eser kaleme alan (Ârif Hikmet Ktp., nr. 3758) diğer oğlu Tâceddin Muhammed de İbnü’l-Fârız’ın et-Tâʾiyyetü’l-kübrâ adlı kasidesini şerhetmiş, babası hayatının son yıllarında rahatsızlandığında eserlerinin telifine yardım etmiştir.

Eserleri. A) Hadis. 1. Feyżü’l-ḳadîr şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr. Süyûtî’ye ait eserin şerhleri arasında en çok kabul görenidir. Münâvî hadisleri genişçe şerhetmiş, bazı yerlerde hadislerin râvileri hakkında bilgi vermiş, ancak çok defa hadisin sıhhatine dair görüş belirtmemiştir. Eser Alkamî’nin el-Kevkebü’l-münîr fî şerḥi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr’i ile (Kahire 1329), ayrıca sayfaların üst tarafında el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’in metniyle birlikte altı cilt (Kahire 1356, 1357; Beyrut 1391/1972) ve Hamdî ed-Demirtaş Muhammed tarafından on üç cilt (Mekke-Riyad 1418/1998) halinde yayımlanmıştır. İbnü’s-Sıddîk Ebü’l-Feyz, bu kitaba el-Müdâvî li-ʿileli’l-Münâvî adıyla dört büyük cilt hacminde bir hâşiye yazarak Münâvî’nin hadisleri değerlendirirken yaptığı hataları göstermiştir (ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, neşredenin girişi, s. 17). 2. et-Teysîr bi-şerḥi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr. Fazla geniş bulduğu Feyżü’l-ḳadîr’i bu çalışmasında üçte bir nisbetinde ihtisar eden Münâvî bu defa hadislerin sıhhat derecesini titizlikle belirtmiştir. Eser iki cilt olarak yayımlanmıştır (Hindistan 1286 [taş baskısı]; → Dımaşk, ts. [el-Mektebü’l-İslâmî]; Bulak 1286; Kahire 1980; Riyad 1408/1988). Mustafa Muhammed Amâre kitabı Muḫtaṣaru Şerḥi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr adıyla ihtisar etmiştir (I-II, Kahire 1373). 3. el-Câmiʿu’l-ezher min ḥadîs̱i’n-nebiyyi’l-enver. Müellif bu eserinde 30.000 hadisi derlemiş, bunlardan Süyûtî’nin el-Câmiʿu’l-kebîr’inde bulunmayanları göstermiş ve hadislerin sıhhat derecesini belirtmiştir (I-III, Kahire 1400/1980). Abbas Ahmed Sakr ve Ahmed Abdülcevâd, el-Eḥâdîs̱ü’l-mevżûʿa mine’l-Câmiʿi’l-kebîr ve’l-Câmiʿi’l-ezher adlı çalışmalarında bu eserde 487 mevzû rivayet tesbit etmişlerdir (Beyrut 1409/1988, 1414/1994). Münâvî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’in zeyli üzerine Miftâḥu’s-saʿâde bi-şerḥi’z-ziyâde adıyla yarım kalmış bir şerh daha yazmıştır. 4. Künûzü’l-ḥaḳāʾiḳ min ḥadîs̱i ḫayri’l-ḫalâʾiḳ. 1026 (1617) yılında tamamladığı bu eserinde müellif kırk dört hadis kitabından seçtiği kısa metinli, bir kısmı zayıf ve mevzû (Abdülhay el-Kettânî, II, 561) 10.349 hadisi sahâbî râvisini de zikretmeden alfabetik olarak sıralamış ve bunların hangi hadis kitaplarında yer aldığını rumuzlarla göstermiştir (İstanbul 1285;

Bulak 1286; Kahire 1305, 1321, 1323, 1330 [el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in kenarında]; nşr. Mahmûd Muhammed ez-Zenârî [?], Beyrut-Kahire 1405/1985; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, I-II, Beyrut 1417/1996). Abdülganî en-Nablusî, Kenzü'l-ḥaḳḳi'l-mübîn fî eḥâdîs̱i seyyidi'l-mürselîn adlı çalışmasında eserdeki 3800 hadisi bir araya getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 417, Lâleli, nr. 629, Pertev Paşa, nr. 298). 5. el-Fetḥu's-semâvî bi(fî)-taḫrîci eḥâdîs̱i Tefsîri'l-Ḳāḍı'l-Beyżâvî. Münâvî bu eserinde tefsirde geçen, mükerrerleriyle birlikte 1051 merfû, mevkuf ve maktû rivayeti değerlendirmiş, bunları tahric ederken Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı üzerine Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin yaptığı tahriclerden, Tîbî ve İbnü'l-Irâkī'nin aynı esere dair hâşiyelerinden ve Süyûtî'nin Beyzâvî tefsirine yazdığı hâşiyeden büyük ölçüde faydalanmıştır. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefî'nin eser hakkında yaptığı yüksek lisans çalışması yayımlanmıştır (I-III, Riyad 1409). 6. el-İtḥâfâtü's-seniyye bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Haydarâbâd 1323; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1354/1935, nâşirin eser üzerindeki en-Nefeḥâtü's-selefiyye adlı şerhiyle birlikte, 1380/1961, 1393; Dımaşk-Beyrut 1403/1983; nşr. Muhammed Afîf Za'bî [?] Cidde 1403/1983, 1407/1987). Hasan Hüsnü Erdem, İlâhî Hadisler adlı kitabında (Ankara 1952) bu eseri esas almıştır. 7. el-Meṭâlibü'l-ʿaliyye fi'l-edʿiyeti'z-zehiyyeti'l-muḫteteme bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Haydarâbâd 1323). 8. İmʿânü (İsʿâfü)'ṭ-ṭullâb bi-şerḥi tertîbi'ş-Şihâb. Kudâî'nin Şihâbü'l-aḫbâr'ının şerhedildiği bu çalışmanın bir nüshası Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde (nr. 361/13/232), diğer bir nüshası da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Brockelmann, GAL Suppl., II, 417) bulunmaktadır. Münâvî'nin Refʿu'n-niḳāb ʿan Kitâbi'ş-Şihâb li'l-Ḳuḍâʿî adlı bir çalışması daha vardır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 225; Lâleli, nr. 453). 9. (el-Mecmûʿu)'l-Fâʾiḳ min (fî) ḥadîs̱i ḫâtimeti rusüli'l-ḫalâʾiḳ. Bu eserde de kısa hadisler derlenmiş ve sıhhat dereceleri gösterilmiştir. Escurial Library'den (Madrid) alınmış bir mikrofilmi de el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (Medine) kayıtlıdır (nr. 743). 10. Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱i'l-erbaʿîn (Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, nr. 2119, mikrofilm). Münâvî'nin, Nevevî'nin kırk hadisi üzerine yapılan en güzel şerhlerden biri olduğu söylenen (Abdülhay el-Kettânî, II, 562) Şerḥu'l-Erbaʿîni'n-Neveviyye'si ile Şerḥu'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye'si de (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 492) burada anılmalıdır. 11. el-Yevâḳīt ve'd-dürer şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker. İbn Hacer el-Askalânî'nin Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi

Nuḫbeti'l-fiker'inin hâşiyesidir. Eser üzerinde Hasan Muhammed Abacı doktora çalışması yapmış (1417/1997, Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye [Sudan]), eseri ayrıca Ebû Abdullah Rebî' b. Muhammed es-Suûdî (I-II, Riyad 1411/1991, 1413/1993) ve Murtazâ ez-Zeyn Ahmed (I-II, Riyad 1420/1999) yayımlamıştır. Münâvî'nin Nuḫbetü'l-fiker üzerinde Netîcetü'l-fiker adlı bir şerhi daha bulunmaktadır. 12. Buġyetü'ṭ-ṭâlibîn li-maʿrifeti ıṣṭılâḥi'l-muḥaddis̱în (Zehrü'n-naḍîr fi'ṣṭılâḥi'l-muḥaddis̱în) (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 257/6, vr. 157-187). 13. el-Edʿiyetü'l-mebrûre (meʾs̱ûre) bi'l-eḥâdîsi'l-meʾs̱ûre (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1451). 14. İsfârü'l-bedr ʿan (fażîleti) leyleti'l-ḳadr (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 239). 15. (Şerḥu) Fežâʾilü leyleti'n-nıṣf min şaʿbân (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 177; İÜ Ktp., AY, nr. 6403; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 4958). Münâvî, Ebü'l-Hasan el-Bekrî es-Sıddîkī'nin şâban ayının on beşinci gecesinin faziletine dair Nübẕe adlı eserini de şerhetmiştir (Ârif Hikmet Ktp., nr. 2016; Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye, nr. 1059, Hizânetü Rabat'tan fotokopi). 16. Mesânîdü'ṣ-ṣaḥâbe. Bir nüshası İbrâhim Bessâm'ın özel kütüphanesindedir (Fetḥu's-semâvî, neşredenin girişi, I, 46). 17. el-Eḥâdîs̱ü'l-münteḳāt mine'l-Mîzân ve'l-Lisân. Eserde Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl'i ile İbn Hacer el-Askalânî'nin Lisânü'l-Mîzân'ından derlenen rivayetler alfabetik olarak sıralanmış, mevzû, zayıf ve metrûk olanları belirtilmiştir. el-Münteḳā min Lisâni'l-Mîzân da muhtemelen aynı eserdir.

B) Fıkıh. 1. Fetḥu'r-raʾûfi'l-ḳādir li-ʿabdihî hâẕe'l-ʿâcizi'l-ḳāṣir. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin İslâm muhâkeme hukukuna dair ʿİmâdü'r-rıżâʾ bi-beyâni âdâbi'l-ḳażâʾ adlı eserinin şerhidir (nşr. Abdurrahman Abdullah Avaz Bekir, I-II, Cidde 1406/1986). 2. Teysîrü'l-vuḳūf ʿalâ ġavâmiżi aḥkâmi'l-vuḳūf. Vakıf konusunda geniş bir çalışma olan eser üzerinde Ahmed Abdülcebbâr eş-Şa'bî'nin yaptığı doktora çalışması yayımlanmıştır (I-II, Riyad 1418/1998). 3. İtḥâfü'n-nâsik bi-aḥkâmi'l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Musallâ Medresesi, nr. 1988). 4. İḥsânü't-taḳrîr bi-şerḥi't-Taḥrîr. İbnü'l-Hümâm'ın eseri üzerine olduğu anlaşılmaktadır (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, nr. 1046, Paris Bibliothèque Nationale'den mikrofilm). Münâvî ayrıca Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ını şerhetmeye başlamış, ancak çalışmasını tamamlayamamıştır. 5. en-Nuḳūd ve'l-mekâyîl ve'l-mevâzîn (nşr. Recâ Mahmûd es-Sâmerrâî, Bağdad 1981). 6. el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî beyâni'l-âdâbi's-sulṭâniyye (Ârif Hikmet Ktp.,

nr. 3826/80/900). 7. Ġāyetü'l-irşâd ilâ maʿrifeti aḥkâmi'l-ḥayevân ve'n-nebât ve'l-cemâd (Ârif Hikmet Ktp., nr. 2908/25/610).

C) Kelâm. 1. Şerḥ ʿalâ ḳaṣîdeti Bedʾi'l-emâlî. Ali b. Osman el-Ûşî'nin el-Emâlî'sinin şerhi olup nüshaları Ârif Hikmet Kütüphanesi (nr. 734/195/240) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Brockelmann, GAL Suppl., II, 417) bulunmaktadır. 2. Şerḥu'l-Mevâḳıf (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, nr. 2364, Ârif Hikmet Kütüphanesi'nden mikrofilm). 3. Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ mine'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 536, vr. 1-13). 4. el-Burhân fî delâlâti ḫalḳi'l-insân ve'l-ḥayevân ʿalâ vücûdi'ṣ-ṣâniʿi'r-raḥmân (Köprülü Ktp., Mehmed Paşa, nr. 715, vr. 57-82). Münâvî ayrıca Teftâzânî'nin ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'ye yazdığı Şerḥu'l-ʿAḳāʾid üzerine Ġāyetü'l-emânî adlı bir hâşiye, Burhâneddin İbn Ebû Şerîf'in Naẓmü'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefî'sine Şerḥu Naẓmi'l-ʿAḳāʾid'i yazmıştır. Onun bu konuda İʿlâmü'l-aʿlâm bi-uṣûli fenni'l-manṭıḳ ve'l-kelâm, Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ ve ḫavâṣṣuhâ adlı eserlerinin de bulunduğu zikredilmiştir (Brockelmann, GAL, II, 395).

D) Biyografi, Siyer, Şemâil. 1. el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti'ṣ-ṣûfiyye. 1011 (1602-1603) yılında tamamlanan esere kerametlere dair bir girişle başlanmış, Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in biyografileri verilmiş, sahâbeden müellifin zamanına kadar olan dönem on bir tabaka halinde ele alınmış, her tabaka alfabetik olarak sıralanmak suretiyle 898 sûfînin biyografisi anlatılmıştır. Eserin ilk iki cildini Mahmûd Hasan Rebîʻ neşretmiş (Kahire 1357/1938), tamamını ise Abdülhamîd Sâlih Hamdân yayımlamıştır (I-IV, Kahire, ts. [el-Mektebetü'l-Ezheriyye]). Kitap, René R. Khawam tarafından Mahomet mystique et les quatre premiers khalifes adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Paris 1987). 2. Tuḥfetü'l-aṣfiyâʾ bi-menâḳıbi'l-evliyâʾ. 216 biyografi ihtiva etmektedir (Kütahya Vahîd Paşa Ktp., nr. 366). 3. el-ʿUcâletü's-seniyye ʿalâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye. Zeynüddin el-Irâkī'nin Hz. Peygamber'in hayatını ve şemâilini 1000 beyitte anlattığı ed-Dürerü's-seniyye fî (naẓmi)'s-siyeri'zzekiyye (Naẓmü'd-düreri's-seniyye fi's-siyeri'zzekiyye) adlı kitabının şerhidir (nşr. İsmâil el-Ensârî, Riyad 1389/1969). Müellifin Elfiyyetü's-sîreti'n-nebeviyye üzerinde iki şerhi bulunmaktadır. Bunlardan el-Fütûḥâtü's-sübḥâniyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3272; Çorum İl Halk Ktp., nr. 1230) Abdülhay el-Kettânî'ye göre (Fihrisü'l-fehâris, II, 562)

hacimli olanın, Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî’ye göre ise (er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 409) muhtasarın adıdır. 4. Şerḥu’ş-şemâʾili’n-nebeviyye ve’l-ḫaṣâʾiṣi’l-Muḥammediyye. Münâvî bu çalışmasında, Tirmizî’nin Şemâʾilü’n-nebî’sine İsâmüddin el-İsferâyînî ve İbn Hacer el-Heytemî’nin yazdığı şerhleri bazı bilgiler ekleyerek ihtisar etmiştir (İstanbul 1290; Kahire 1317; nşr. Muhammed Râgıb el-Fettenî, I-II, Kahire 1318, Ali el-Kārî’nin Cemʿu’l-vesâʾil fî şerḥi’ş-Şemâʾil’i ile birlikte). 5. er-Ravżü’l-bâsim fî şemâʾili’l-Muṣṭafâ Ebi’l-Ḳāsım. Tirmizî’nin Şemâʾilü’n-nebî’sini geniş bilgiler ilâve etmek suretiyle ihtisar ettiği bir çalışmadır (Ârif Hikmet Ktp., nr. 929/96/242). 6. Şerḥu’l-Ḫaṣâʾiṣ. Münâvî, Süyûtî’nin el-Ḫaṣâʾiṣü’ṣ-ṣuġrâ olarak da bilinen Ünmûẕecü’l-lebîb fî ḫaṣâʾiṣi’l-ḥabîb adlı eserini üç defa şerhetmiş, birine Fetḥu’r-raʾûfi’l-mücîb bi-şerḥi’l-ḥaṣâʾiṣi’l-ḥabîb (Muhibbî, II, 414), daha hacimli olana Tavżîḥu Fetḥi’r-raʾûfi’l-mücîb (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 467, Mihrişah, nr. 64), üçüncü şerhine de el-ʿUcâletü’s-seniyye ʿale’l-Ḫaṣâʾiṣi’n-nebeviyye (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1118; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4405) adını vermiştir (Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 94). 7. İtḥâfü’s-sâʾil bimâ li-Fâṭımete mine’l-menâḳıb: Seyyidetü nisâʾi ehli’l-cenne Fâṭımetü’z-Zehrâʾ (nşr. Abdüllatîf Âşûr, Bulak 1407/1987). 8. Şerḥu’ş-Şifâʾ. Kādî İyâz’ın eserinin birinci babının şerhidir (Merkezü’l-Melik Faysal li’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, nr. 1957, Paris Bibliothèque Nationale’den mikrofilm). 9. İrġāmü evliyâʾi’ş-şeyṭân bi-ẕikri menâḳıbi evliyâʾi’r-raḥmân (eṭ-Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye) (Ârif Hikmet Ktp., nr. 3754/8/900). 10. Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Menâkıb, nr. 5609).

E) Ahlâk ve Tasavvuf. 1. ed-Dürrü’l-menḍûd fî ẕemmi’l-buḫl ve medḥi’l-cûd (nşr. Ebü’l-Fazl el-Huveynî, Tanta 1410/1990). 2. Teẕkiretü üli’l-elbâb bi-maʿrifeti’l-âdâb (el-Âdâb, Âdâbü’l-ekl ve’ş-şerâb ve’l-melbes ve’l-menâm ve ʿişreti’n-nisâʾ ve âdâbi terbiyyeti’l-evlâd ve’l-ḫuddâm). Nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 446), Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye (Brockelmann, GAL Suppl., II, 417) ve Mektebetü Câmiati Ümmi’l-kurâ el-Merkeziyye’de (nr. 4/125) bulunmaktadır. 3. Fetḥu’r-raʾûfi’l-cevâd bi-şerḥi Manẓûmeti İbni’l-ʿİmâd. Akfehsî’nin yemek yeme âdâbına dair manzumesinin şerhidir (Ârif Hikmet Ktp., nr. 1390/162/810; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 395; Suppl., II, 417). 4. ed-Dürerü’l-cevheriyye fî şerḥi’l-Ḥikemi’l-ʿAṭâʾiyye. Şâzeliyye şeyhlerinden İbn Atâullah el-İskenderî’nin hikmetli sözlerinin şerhidir

(Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1353, vr. 106-236; İÜ Ktp., AY, nr. 943). Münâvî, Müttakī el-Hindî'nin yine aynı eser hakkındaki bir çalışmasıyla muhtemelen en-Nehcü'l-etem fî tebvîbi'l-Ḥikem'le ilgili olarak Fetḥu'l-ḥakîmi'l-ḥikem fî tertîb ve şerḥi(bi-şerḥi tertîbi)'l-Ḥikem isimli bir eser yazmış, ayrıca Hâce Abdullah Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn adlı kitabını da şerhetmiştir.

F) Dil ve Edebiyat. 1. Şerḥu Ḫuṭbeti'l-Ḳāmûs (Adana İl Halk Ktp., nr. 1128). Müellifin Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'ine bir şerh yazdığı, dâl veya zâl harflerine kadar geldiği halde çalışmasını tamamlayamadığı belirtilmekte ve bu eserin Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde (nr. 2363, 2364) bulunduğu bilinmektedir. 2. ʿİmâdü'l-belâġa (Kitâbü'l-Ems̱âl). (Ârif Hikmet Ktp., nr. 2784/99/416). Münâvî ayrıca İḥkâmü'l-esâs fi'ḫtiṣâri'l-Esâs adlı eserinde Zemahşerî'nin Esâsü'l-belâġa'sını ihtisar ederek Cevherî'nin Ṣıḥâḥu'l-luġa'sı tarzında tertip etmiş, Süyûtî'nin eş-Şemʿatü'l-muḍîʾe fî ʿilmi'l-ʿArabiyye'si üzerine de el-Muḥâḍaratü'l-vefiyye adıyla bir çalışma yapmıştır.

G) Felsefe, Tıp. 1. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-ʿayniyye (Şerḥu Ḳaṣîdeti İbn Sînâ fî ḥaḳīḳati'n-nefsi'n-nâṭıḳa, Şerḥu Ḳaṣîdeti'n-Nefs).

İbn Sînâ'nın el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyyetü'r-rûḥiyye fi'n-nefs'inin şerhidir (Kahire 1318, Ḳaṣîdetü'n-Nefs adıyla). 2. et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf. Çeşitli ilimlere dair alfabetik terimler sözlüğü olup büyük ölçüde Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin et-Taʿrîfât'ına dayanmakta, onda bulunmayan daha pek çok tarifi de kapsamaktadır (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1410/1990). 3. en-Nüzhetü'z-zehiyye fî aḥkâmi'l-ḥammâmi'ş-şerʿiyye ve'ṭ-ṭıbbiyye. Üç bölümden meydana gelen eserde hamamla ilgili şiir ve hikâyelere de yer verilmiştir (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Kahire 1408/1987). Münâvî'nin bunlardan başka Buġyetü'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti uṣûli'ṭ-ṭıb ve'l-ʿilâc ve Kitâb fi't-teşrîḥ ve'r-rûḥ ve mâ bihî fesâdü'l-insân adlı eserleri zikredilmektedir. Onun akaid, usûl-i fıkıh, ferâiz, nahiv, teşrîh, tıp, hey'et, tecvid ve tasavvufla ilgili konuları bir araya getirdiği Kitâb Câmiʿ li-ʿaşreti ʿulûm, ayrıca eṣ-Ṣafve bi-menâḳıbi Âli beyti'n-nübüvve (Abdülhay el-Kettânî, II, 562) ve Kitâb fi't-tafżîl beyne'l-melek ve'l-insân gibi eserlerinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, el-Fetḥu’s-semâvî bi-taḫrîci eḥâdîs̱i Tefsîri’l-Ḳāḍî el-Beyżâvî (nşr. Ahmed Müctebâ b. Nezîr Âlim es-Selefî), Riyad 1409, neşredenin girişi, I, 17-48; a.mlf., el-Yevâḳīt ve’d-dürer fî şerḥi Nuḫbeti İbn Ḥacer (nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed), Riyad 1420/1999, neşredenin girişi, I, 59-68; a.mlf., Fetḥu’r-raʾûfi’l-ḳādir li-ʿabdihî hâẕe’l-ʿâcizi’l-ḳāṣır (nşr. Abdurrahman Abdullah Avaz Bekîr), Cidde 1406/1986, neşredenin girişi, I, 23-30; a.mlf., el-Kevâkib, neşredenin girişi, s. c-m; a.mlf., et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-8; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 71, 193, 408, 508, 560, 597, 617, 675, 705, 734, 747; II, 1190, 1714, 1923, 1936, 1942; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, II, 193-195, 412-416; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, IV, 1737-1738; Serkîs, Muʿcem, II, 1798-1799; Brockelmann, GAL, II, 393-395; Suppl., II, 417; Îżâḥu’l-meknûn, I, 510-511; Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk, ʿAlî b. Ebî Ṭâlib: İmâmü’l-ʿârifîn (nşr. Ahmed Muhammed Mürsî), Kahire 1389/1969, neşredenin girişi, s. 17; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 94; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 560-562; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 204; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 166-168; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 215, 294, 385, 387, 402, 405, 409, 412, 433, 440; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire, ts. (Dârü’l-i‘tisâm), s. 55-64; Cl. Gilliot, “Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1985 à 1987”, MIDEO, XX (1991), s. 375-376; A. Saleh Hamdan, “al-Munāwī”, EI^2 (Fr.), VII, 565-566.

M. Yaşar Kandemir

MÜNÂVÎ, Yahyâ b. Muhammed

(يحيى بن محمد المناوي)

Ebû Zekeriyyâ Şerefüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Haddâdî el-Münâvî el-Kāhirî (ö. 871/1467)

Şâfiî fakihi ve kādılkudâtı.

Zilhicce 798'de (Eylül 1396) Kahire'de doğdu. Aslen Tunuslu bir aileye mensuptur. Büyük dedesi Cemâleddin Muhammed, Tunus'un Haddâde köyünden göç ederek Orta Mısır'da Nil'in batı kıyısındaki Münyetü Benî Husayb'a gelmiş, daha sonra babası buradan ayrılıp Kahire'ye yerleşmiştir. Münâvî öğrenimine Kahire'de başladı. On yaşında hâfızlığını tamamladı; ayrıca fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve nahiv konularında bazı temel metinleri ezberledi. Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Şemseddin el-Garrâkî, Mecdüddin el-Birmâvî, Şemseddin eş-Şattanûfî, İmâdüddin İbn Şeref el-Makdisî, Nâsırüddin Muhammed b. Abdülvehhâb el-Bârinbârî ve İbnü'l-Hümâm'dan fıkıh, ferâiz, Arap edebiyatı, hesap, astronomi, mûsiki, mantık ve felsefe okudu. En çok faydalandığı hocası aynı zamanda eniştesi olan Veliyyüddin İbnü'l-Irâkī'dir. Ondan Arapça, fıkıh ve usul dersleri yanında imlâ meclislerinde kendisiyle birlikte bulunarak hadis aldı. 815 (1412) ve 822 (1419) yıllarında hacca gitti. Orada Nûreddin İbn Selâme, Şemseddin İbnü'l-Cezerî, Şerefeddin İbnü'l-Küveyk, Zeynüddin İbnü'n-Nakkāş gibi âlimlerden hadis dinledi, ayrıca birçoğundan icâzet aldı.

Tasavvufa da meyleden Münâvî, İbrâhim el-Edkâvî ve İbrâhim b. Ahmed et-Tabâtabaî'ye intisap ederek kendilerinden tasavvuf terbiyesi aldı. Zeynüddin el-Hâfî'nin sohbetlerine katıldı. Bu arada ilmî faaliyetlerini de sürdürdü. Ezher Camii'nde hocalık yaptı; başta fıkıh olmak üzere usul, Arap dili, tefsir, hadis ve tasavvuf dersleri verdi. Şemseddin es-Sehâvî, Süyûtî, Şehâbeddin Ahmed eş-Şa'râvî, Semhûdî, Bedreddin Muhammed el-Buhûtî, Burhâneddin İbn Zahîre onun talebelerinden bazılarıdır. Münâvî aracılığıyla tarikata intisap ettiğini belirten Sehâvî, hadis alanında fıkıhtaki gibi derin bilgi sahibi olmayan hocasının kendisinden el-Ḳavlü'l-bedî' adlı

eserini dinlediğini belirtir (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr, s. 462-463).

Hocası ve kayınpederi İbnü’l-Hümâm’ın takdirine mazhar olan Münâvî, onun desteğiyle Memlük Sultanı el-Melikü’z-Zâhir Çakmak tarafından 4 Rebîülâhir 852’de (7 Haziran 1448) Salâhiyye Medresesi yöneticiliği ve hocalığına, 22 Receb 853’te (10 Eylül 1449) Mısır Şâfiî kādılkudâtlığına getirildi. 28 Safer 857 (10 Mart 1453) tarihine kadar aralıksız sürdürdüğü bu görevlerinden el-Melikü’l-Eşref İnal tarafından uzaklaştırıldı. 24 Cemâziyelevvel 859’da (12 Mayıs 1455) müderrislik görevine iade edildi. 11 Şevval 865’te (20 Temmuz 1461) el-Melikü’z-Zâhir Hoşkadem tarafından getirildiği kādılkudâtlık görevini 20 Şevval veya 20 Zilkade 867 (8 Temmuz veya 6 Ağustos 1463) tarihine kadar sürdürdü. 8 Receb 868’de (17 Mart 1464) yeniden tayin edildiği aynı göreve 13 Cemâziyelâhir 870 (31 Ocak 1466) tarihine kadar devam etti. 12 Cemâziyelâhir 871’de (19 Ocak 1467) vefat etti ve İmam Şâfiî’nin türbesi civarında defnedildi. Süyûtî’nin ifadesine göre mezhepte müctehid sayılan Münâvî’nin Şâfiî mezhebinde mâruf olan görüşlere muhalif görüş ve tercihleri bulunmaktadır (Taḳrîrü’l-istinâd, s. 66). Zâhid, mütevazi ve cömert kişiliğiyle tanınan Münâvî’nin borca girerek fakirlere ve talebelere yardımda bulunduğu nakledilir.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari’l-Müzenî. Sehâvî, “Sıfatü’s-salât”a kadar yapılan şerhin altı cilt olduğunu söyler (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr, s. 446). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Behce. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin fıkha dair el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’inin Zeynüddin İbnü’l-Verdî tarafından el-Behcetü’l-verdiyye adıyla nazma çekilmiş şekline hocası İbnü’l-Irâkī’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 3. Ḥâşiye ʿale’r-Ravżi’l-ünüf. Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî’nin siyer kitabı için kaleme aldığı hâşiyedir. 4. Telḫîṣu Beẕli’l-mâʿûn. İbn Hacer el-Askalânî’nin tâun konusundaki hadisleri topladığı Beẕlü’l-mâʿûn fî fażli’ṭ-ṭâʿûn adlı eserinin özetidir. Tuḥfetü’r-râġıbîn fî beyâni emri’ṭ-ṭavâʿîn adını taşıyan bir nüshası Berlin Königlichen Bibliothek’te kayıtlıdır (nr. 6370). 5. el-Fetâvâ. Müellifin torunu Zeynelâbidîn el-Münâvî tarafından derlenen fetvaları ihtiva eder. Şemseddin es-Sehâvî, hocasının rivayet ettiği kırk hadisi el-İhtimâm bi-taḫrîci erbaʿîne ḥadîs̱en min merviyyi ceddinâ şeyḫi’l-İslâm adıyla tahrîc etmiş olup (a.g.e., s. 462) bir nüshası Berlin Königlichen Bibliothek’te

bulunmaktadır (nr. 1511).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 128; XV, 381, 424, 450, 459; XVI, 35, 286, 289, 292, 353; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 254-257; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh),

Kahire 1966, s. 440-467; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 445; a.mlf., Taḳrîrü'l-istinâd fî tefsîri'l-ictihâd (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 66; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 237, 259, 625-627, 918; II, 1635; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 278, 312; VIII, 34, 46, 50, 52, 116, 134; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 222; II, 598-599; Brockelmann, GAL, II, 93; Suppl., II, 84; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 528; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 167; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 227-228.

Muhsin Koçak

MÜNÂZARA

(المناظرة)

Gerçeğin ortaya çıkarılması için yapılan tartışmaların esaslarını inceleyen bilimin adı.

Sözlükte “bakmak, düşünmek” anlamındaki nazar kökünden türeyen ve “karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek” mânasına gelen münâzara kelimesi, terim olarak gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplini ifade eder. Kur’an’da münâzara kelimesi geçmemekle birlikte nazar kökünden türeyen bazı fiillerle düşünmenin temel bilgi kaynakları arasında yer aldığına dikkat çekilmiş, fikrî tartışma ise cedel kavramı ile ifade edilmiştir. Ayrıca tartışmaların en güzel şekilde yapılması istenmiştir. Muhatabın amacını hedefinden saptırmak, ileri sürmediği bir görüşü isnat edip onu mağlûp etmeye çalışmak, muarızın kişiliğini küçük düşürücü tavırlar takınmak, kesin delile dayanmadan cedele girişmek, gerçeğin ortaya çıkmasından sonra tartışmayı sürdürmek, hakkı bâtıl ve bâtılı hak diye göstermeye çabalamak gibi ilmî ve ahlâkî nitelikler taşımayan tartışmalar yerilmiştir. Yine Kur’an’da, gerçeği savunmak amacıyla yapılması emredilen en güzel tartışma için bazı şartlar öngörülmüştür. Tartışmayı uygun zeminde yapmak, kesin delile dayanmak, getirilen açık delili kabul edip tartışmayı bitirmek ve muhataba karşı nazik davranmak bu şartların başlıcalarını oluşturur. Kur’ân-ı Kerîm peygamberlerle kavimleri arasında geçen tartışmaları da aktarmaktadır. Bu tartışmalarda bir fikrin doğruluğunu kanıtlama veya yanlışlığını gösterme şeklindeki metotlar kullanılmıştır. Bir düşüncenin doğruluğunu ortaya koymak için gözlem ve deney, kıyas ve karşılaştırma yöntemlerinden faydalanılır. Düşüncenin yanlışlığını göstermek için de her şeyden önce iddiaya karşılık delil talep etme, iddianın doğruluğuna dair kanıt isteme, iddianın veya gereğinin gerçekle çeliştiğini gösterme, ihtimalleri göz önünde bulundurup tartışmaya açma, muarızı şüpheye düşürme, soru-cevap yoluyla ileri sürülen görüşü çürütme, kararlı bir tavır takınıp kesin bir ifade kullanma, muhatabın samimiyetsizliğini ve dolayısıyla haksızlığını ortaya koymak amacıyla sahte davranış içinde bulunan tarafa müştereken beddua

etme (bk. MÜBÂHELE), darbımesel ve kıssalar zikretme gibi yöntemlere başvurulur (Yavuz, s. 113-182).

Münâzara disiplini kelâm ve fıkıhta mezheplerin teşekkülüne bağlı olarak oluşmuştur. Farklı itikadî ve fıkhî mezhepleri benimseyen âlimler arasında erken dönemlerden itibaren çeşitli meclislerde ve özellikle Abbâsîler devrinde halifelerin saraylarında hem müslüman âlimler hem de müslüman âlimlerle yahudi, hıristiyan, Mecûsî, mülhid gibi değişik din ve akımlara mensup âlimler arasında ilmî tartışmalara girişilmiş (Şevkī Dayf, III, 457-459; Cemîl Saîd, V [1973], s. 187-204), bunlardan faydalı sonuçlara ulaşabilmek için tartışma âdâbı ile kurallarına ihtiyaç duyulmuş ve “ilmü âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara” (ilmü’l-münâzara) adıyla bir ilim dalı oluşmuştur. Bazı âlimlerin kullandığı “ilmü’l-cedel” tabiri ise rağbet görmemiştir. Muhtemelen, cedel kavramında sertlik ve muarızı mutlaka mağlûp etme gibi İslâm ahlâkıyla bağdaşmayan bir anlamın bulunmasına karşılık münâzaranın beraberce düşünmekle irtibatlı olması bu adın daha çok benimsenmesine vesile olmuştur. Zamanla medrese eğitiminde her öğrencinin bu alanda yazılan bir eseri okuması gelenek halini almıştır. İbn Haldûn’un belirttiğine göre cedel ve münâzara ilmini konu edinen eserler başlıca iki şekilde telif edilmiştir: Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî usulü ile Rükneddin el-Amîdî usulü. Pezdevî münâzaranın sadece Kur’an, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan dinî delillere dayanılarak yapılmasını esas alır ve dinî çerçeveyle sınırlı kalmasını ister. Amîdî ise tartışmada dinî, felsefî ve mantıkî konularda delil olarak kullanılabilecek her bilgiden yararlanmayı kabul eder. Bu ikinci yöntem, geniş ölçüde akıl yürütme ve her konuda delil getirmeye imkân tanıdığı için daha çok kabul görmüş, ancak mugalata ve safsata türü kıyasların da kullanılmasına yol açması sebebiyle eleştirilmiştir (Muḳaddime, III, 1068; münazara ilminin fıkha uyarlanışı için bk. HİLÂF).

Belirlenen ilkelere göre tartışmanın niteliği ve kuralları şöylece özetlenebilir: Bir konuyu tartışan iki kişiden iddia sahibine “muallil” (sebep bildiren ve cevaplayan kimse), diğerine de “sâil” (iddia sahibince öne sürülen fikirleri kontrol edip delile ihtiyaç hissettiren tezlere delil isteyen ve soru soran kimse) adı verilir. Tartışan kimse naklettiği bir görüşü kaynağına dayandırmaya mecburdur. Ancak naklettiği düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını ileri sürerse iddia sahibi olur ve tezini kanıtlamakla yükümlüdür. Zira apaçık ve zaruri şekilde bilinemeyen her iddianın

delillendirilmesi gerekir. Tartışmada kanıt olarak getirilen kıyasın şekil ve muhteva yönünden doğruluğu zorunludur. Eğer delil şekil bakımından yanlış olursa "mugalata" adını alır ve geçersiz sayılır.

Münâzara esnasında bazan sâilin, bazan da muallilin başvurduğu hükümlerle ilgili kurallar şunlardır: a) Engelleme (men'): Öne sürülen iddiaya delil isteyerek veya delilin öncüllerine itiraz ederek muârızı reddetmek. b) Delili bozma (nakz): Gösterilen delillerin öncüllerine itiraz etmeden yeni bir delille onu çürütmek. c) İddiaya karşı koyma (muâraza): Öne sürülen iddianın zıddının doğruluğunu kanıtlamak suretiyle doğrudan doğruya iddiayı çürütmek. Sâil, delili bozma veya iddiaya karşı koyma şıklarından biriyle hareket etmek istediği takdirde muallil konumuna gelir, muallil de sâilin yerini alır. Sözü edilen üç kuralın her birinde sâil ve muallilin çeşitli görevleri mevcut olup bunlar klasik münâzara kitaplarında sayılmaktadır (Yavuz, s. 21-31). Bir iddianın reddedilmesi onun yanlışlığını göstermekten çok iddiada kapalılık bulunduğuna işaret eder, delilin bozulması ise onun yanlışlığını gösterir. Bu sebeple mukabil bir delille bozulan delilin yanlışlığına hükmedilir. Ancak delilin yanlış olması ilgili iddianın yanlışlığını gerektirmez, sadece iddia o delille kanıtlanmamış sayılır ve başka bir delile ihtiyaç duyulur. İtirazların en zayıfı engelleme ise de gerçeğin ortaya çıkmasına daha çok katkıda bulunduğundan en yararlı itiraz sayılır (Taşköprizâde, Âdâbü'l-baḥs̱, s. 2-10; Ahmed Cevdet Paşa, s. 9-46).

Kavramlarla ilgili tartışma kuralları "tanım" ve "bölme" kısımlarında incelenir. "Bir kavramın karakteristik kapsamını belirleyen zihin işlemleri" demek olan tanıma ancak tanımın eksik olduğu ve yabancı unsurlar içerdiği iddiasıyla itiraz edilebilir. Bir bütünün parçalara bölünmesi halinde bölmenin tam olmadığı veya bölmeye dahil unsurların dışarıda bırakıldığı ileri sürülerek karşı çıkılabilir. Bölmeyi yapan kimse bunları cevaplandırmakla yükümlüdür

(Saçaklızâde, er-Risâletü'l-velediyye, s. 1-2; Gelenbevî, s. 7). Tartışma sonunda muallil başarılı olması halinde sâili ilzâm etmiş, sâil de başarılı olması durumunda muallili ifhâm etmiş sayılır.

Münâzara literatüründe üzerinde durulan konulardan biri de münâzara

âdâbıdır; bununla ilgili olarak bazı ilkeler belirlenmiştir. 1. Tartışırken sözü aşırı derece uzatmamalı, ancak amacın anlaşılmasına engel olacak şekilde kısa da tutmamalıdır. 2. Yan konulara girilmemeli ve hedef saptırılmamalıdır. 3. Tartışma esnasında gülme, hiddetlenme gibi olumsuz tavırlar gösterilmemelidir. 4. Muhataba konuşma fırsatı tanınmalıdır. 5. Münâzara kurallarını ve âdâbını bilmeyen, ayrıca alay eden ve böbürlenen kimselerle tartışmaya girişilmemelidir. 6. Muhataba karşı nazik ve saygılı bir tavır takınılmalıdır. 7. Muhatabın gerçeği ortaya çıkarmasına engel olunmamalıdır.

Münâzarayla cedelin aynı şey olduğunu kabul eden âlimler bulunduğu gibi (İbn Haldûn, III, 1068) bunları ayrı ayrı ilimler sayanlar da vardır. Münâzara gerçeğin ortaya çıkarılmasını amaç edinir, cedel ise doğru veya yanlış belli bir fikrin üstün gelmesini yahut geçersiz kılınmasını sağlamayı hedefler (Saçaklızâde, Tertîbü'l-ʿulûm, s. 142-143). Kur'an bu amaçla yapılan tartışmaları yasakladığından cedel adıyla ayrı bir ilim dalı gelişme göstermemiştir (bk. CEDEL).

Münâzara ilmi hakkında yazılan risâle ve kitapların başlıcaları şunlardır: Rükneddin el-Amîdî, el-İrşâd fî ʿilmi'l-ḫilâf ve'l-cedel; Ahmed b. Hibetullah el-Medâinî, Aḥkâmü'l-cedel ve'l-münâẓara (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69); Adudüddin el-Îcî, Âdâbü'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara; Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ıṣṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-münâẓara (Kahire 1955); Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Risâle fî âdâbi'l-baḥs̱ ve ṭuruḳı'l-münâẓara (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2661); Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Uṣûlü'l manṭıḳ ve'l-münâẓara (Kahire 1335); Taşköprizâde Ahmed Efendi, Âdâbü'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara (Kahire 1310); İsmâil Hakkı Bursevî, Şerh ʿalâ Âdâbi'l-baḥs̱ li-Ṭâşköprîzâde (İstanbul 1273); Saçaklızâde, er-Risâletü'l-Velediyye fî âdâbi'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara (İstanbul 1325); Ali Rızâ Ardahânî, Mi'yârü'l-münâzara (İstanbul 1307); Mustafa Sabri, ʿİlmü âdâbi'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara (Kahire 1912); Muhammed Cemâleddin İstanbûlî, Şerḥu'l-Manẓûmeti'ẓ-ẓâhire fî ḳavânîni'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara (İstanbul 1322); Şirvanlı Ahmed Hamdi, İlm-i Münâzara (İstanbul 1293), Hamd b. İbrâhim el-Osman, Uṣûlü'l-cedel ve'l-münâẓara fi'l-Kitâb ve's-Sünne (Küveyt 1422).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Münâẓara” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1652; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1068; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 41; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 303; II, 599; a.mlf., Âdâbü’l-baḥs̱ ve’l-münâẓara, İstanbul 1313, s. 1-10; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 38-39, 69, 579-580; Saçaklızâde, er-Risâletü’l-velediyye, İstanbul 1325, s. 1-2, 7-13, 64, 112; a.mlf., Tertîbü’l-ʿulûm (nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 141-143; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, I, 279-290; Gelenbevî, Risâletü’l-âdâb, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 1-9; Hasan Paşazâde, Fetḥu’l-vehhâb şerḥu Risâleti’l-âdâb, İstanbul, ts., s. 20-52; Ali Rıza Ardahanî, Mi‘yârü’l-münâzara, İstanbul 1307, s. 9-36; Ahmed Cevdet Paşa, Âdâb-ı Sedâd min ilmi’l-âdâb, İstanbul 1294, s. 5-8, 9-58; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, III, 457-459; Yusuf Şevki Yavuz, Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 5-32, 113-182; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ḍavâbiṭü’l-maʿrife, Dımaşk 1408/1988, s. 361-375, 451-454; Hüseyin Atay, “Kur’an’a Göre Münazara Metodu”, AÜİFD, XVII (1969), s. 259-275; Cemîl Saîd, “el-Münâẓara fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V, Bağdad 1973, s. 187-204.

Yusuf Şevki Yavuz

ARAP EDEBİYATI.

Arap dilinde münâzara yanında muhâvere, muâraza, mücâdele, müfâhare, münâfere ve mümârât gibi yakın anlamlı birçok kelime kullanılmaktadır. Bunlar “muhâvere” başlığı altında yer alan türlerdir. Aralarında bazı mâna farklarının bulunduğu bu kelimelerin çoğu Kur’an’da yer almaktadır. Arap edebiyatında “zıt veya farklı unsurların üstünlüklerinin karşılaştırıldığı edebî tür” şeklinde tanımlanan münâzaranın Câhiliye döneminde muhâvere, müfâhare ve münâfere olmak üzere nesir şeklinde üç çeşidi tesbit edilmiştir. İki veya daha fazla kişinin bir konuda dönüşümlü olarak görüşünü beyan ettiği konuşma türüne muhâvere adı verilmiştir. Bazan bu bir tarafın soru sorması, diğer tarafın cevap vermesi şeklinde gerçekleşirdi. Âmir b. Zarib

el-Advânî ile Humeme b. Râfi‘ ed-Devsî arasında Himyer kralının huzurunda yapılan münâzara buna örnek gösterilir (Abdullah Abdülcebbâr - M. Abdülmün‘im Hafâcî, s. 253-254). Temîm kabilesinin bilgesi Damre b. Damre el-Müaydî’nin Hîre Kralı Nu‘mân b. Münzir’le yaptığı muhâvere ve ona verdiği hikmet dolu cevap (a.g.e., s. 316-317), Utbe b. Rebîa ile kızı Hind arasında geçen ve Ebû Süfyân’la evliliğine dair olan muhâvere türün meşhur örnekleri içinde yer alır (a.g.e., s. 316).

Soy sop, kabile ve aşiret üstünlüğü, ahlâkî erdemlere sahip oluş, mal mülk, evlât ve akraba çokluğuyla övünme şeklinde daha çok kabile ileri gelenleri arasında cereyan eden muhâverelere müfâhare adı veriliyordu. Bunun en meşhur örneği, Sâsânî Hükümdarı Kisrâ Enûşirvân ile Hîre Kralı Nu‘mân b. Münzir arasında kisrânın sarayında yapılan muhâveredir. En üstün milletin Araplar olduğunu ileri sürerek münâzaraya başlayan Hîre Kralı Nu‘mân kisrânın sorularına ikna edici cevaplar vererek galip gelmiştir (Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, II, 1207). Nu‘mân’ın sarayında düzenlenen müfâharelerde yerleşmiş bazı geleneklerin varlığı (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 280-281, 285-286) onun bu konudaki başarısının sebeplerindendir.

Câhiliye devrinde daha çok Rebîa-Mudar, Bekir-Tağlib, Kays-Temîm ve Evs-Hazrec kabileleri arasında süren müfâhare geleneği, İslâm’ın öğretileriyle uyuşmadığı için Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde ehemmiyetini kaybetmişse de Emevîler devrinde Arap ırkına dayalı bir siyaset güdülmesinin etkisiyle yeniden alevlenmiştir. Kaynaklar, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın huzurunda kabilelerinin cömertlikleriyle ileri gelenlerinin çokluğu ve nitelikleri konusunda münâzaraların yapıldığını kaydetmektedir (a.g.e., I, 283-285, 287). Bu türde III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda birçok eser kaleme alınmıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 172, 209; Brockelmann, GAL, II, 390; Sezgin, I, 318; II, 61; ayrıca bk. FAHR).

Münâzaranın en zorlusu olan münâfere, mutlaka bir hakemin nezaretinde ve kaybeden tarafın kazanana ödeyeceği bir ödül ortaya konarak yapılırdı. Câhiliye devrinin yaygın geleneklerinden olan bu tarz münâzarada iki taraf ataları ile hasep neseplerinin çokluğu, şeref ve değerlerinin yüceliği konusunda söz düellosuna tutuşurdu. Soyluluğu ayakta tutan ve devamını sağlayan husus bir bakıma mal mülk olduğundan tartışmada servet çokluğu da ana konulardan birini teşkil eder. Tartışma kızıştığında iş ölülerin

sayılmasına kadar giderdi. Bu Câhiliye geleneğine Kehf (18/34) ve Tekâsür (102/1-2) sûrelerinde işaret edilmektedir. Münâferenin, "Ben insan (nefer) sayısı bakımından senden daha güçlüyüm" ifadesiyle başladığı için bu adla anılmış olması da muhtemeldir. Eşraftan ve zamanın bilgeleri arasından seçilen hakemler fitne çıkmasını önlemek için genellikle tarafların eşit olduğunu edebî ve etkili bir konuşma ile ilân ederlerdi

(Ali el-Cündî, s. 263-264). Ortaya konan ödüller 100, bazan da 1000'e kadar ulaşan deve, köle, câriye veya altın oluyordu (krş. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 289-307). Münâzara konusunda ilk yazılan eserlerin münâfere türünde olduğu, İbnü'n-Nedîm'in, adında "münâfere, münâferât" kelimeleri geçen ve ilk dönemlerde yazılmış olan bazı eserleri zikretmesinden anlaşılmaktadır (el-Fihrist, s. 93, 159, 161, 176, 188).

Muhâvere, müfâhare ve münâfere türündeki Câhiliye münâzaralarının karakteristik özelliği çoğunlukla hakemlerin huzurunda cereyan etmesi ve secilerle örülmüş etkileyici edebî bir dilin kullanılmasıdır. Buna karşılık İslâmî dönemde tamamen edebî bir tür niteliği taşıyan ve bir müellif tarafından gece ile gündüz, kılıç ile kalem gibi iki zıt veya farklı unsurun konuşturulması, kendi erdem ve üstünlüklerinin dile getirilmesi ve karşı tarafın delillerini çürüterek galip gelinmesi şeklinde gerçekleşen münazara çeşitleri de ortaya çıkmıştır. Bu türde çok defa hayalî bir kimse yahut zamanın halifesi, valisi veya âlimlerinden biri hakem olarak gösterilmiş, birçoğunda olay bir mahkemede geçiyormuş gibi kurgulanmıştır.

Başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere kelâm, fıkıh, mezhepler, tarih, felsefe ve mantık gibi alanlarda ilmî bir konunun tartışıldığı münâzaralar ayrı bir kategori oluşturarak İslâm ilimleri tarihinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu münâzaraların birçoğu halife saraylarında seçkin erkânın huzurunda gerçekleşiyordu. Arap dili ve edebiyatına dair ince meselelerin tartışıldığı en çetin münâzaralar, Hârûnürreşîd'in sarayında Emîn ile Me'mûn'un hocası ve yedi kurrâdan biri olan Kûfe dil mektebinin reisi Ali b. Hamza el-Kisâî ile Basra dil mektebinin reisi Sîbeveyhi arasında gerçekleşmiştir. "el-Mes'eletü'z-zünbûriyye" adı verilen münâzarada bir Arap atasözünde geçen bir kelimenin i'rabı tartışma konusu olmuş, hakemlik yapacak bir otorite bulunamayınca çölden getirilen bedevîlerin hakemliğine başvurulmuş, rivayete göre saray hocası Kisâî'nin küçük

düşürülmesi istenmediğinden bedevîlere telkin edilen cevap verdirilmiş, neticede Sîbeveyhi, mağlûp duruma düşürülmüştür. Bu haksızlığı hazmedemeyen Sîbeveyhi Arap ülkelerini terkederek asıl memleketi olan İran'a gitmiş ve genç yaşta kahrından ölmüştür. IV. (X.) yüzyılda cereyan eden bu tür münâzaraların en tanınmışlarından biri de elli dokuz yaşındaki Ebû Bekir el-Hârizmî ile yirmi dört yaşındaki Bedîüzzaman el-Hemedânî arasında geçmiştir. 382 (992) yılında Nîşâbur'da düzenlenen münâzarada her iki taraf din, dil, edebiyat, gramer, aruz ve mantık ilimlerinde gücünü göstermiş, sonuçta Bedîüzzaman galip ilân edilmiş, otoritesi ve itibarı sarsılan Hârizmî bir yıl sonra kederinden ölmüştür. Yine bu asırda Aristo mantığını savunan Mettâ b. Yûnus ile Arap nahiv mantığını savunan Ebû Saîd es-Sîrâfî arasında cereyan eden münâzara da meşhurdur. Hârûnnürreşîd'in veziri Yahyâ el-Bermekî'nin sarayında zamanın ileri gelen âlim ve edipleri arasında aşk ve sevgi konusunda düzenlenen münâzarada Eflâtun'un el-Meʾdübe (şölen, sempozyum) adlı eserinin tesiri görülmektedir.

Yazılı olarak veya ileriki dönemlerde görüldüğü gibi basın yoluyla gerçekleşen münâzaralar da vardır. Hârûnürreşîd ile Süfyân es-Sevrî arasında halifenin sahip olması gereken adalet vasfı konusunda yazışmalı olarak geçen sert tartışma, XIX. yüzyılda Ahmed Fâris eş-Şidyâk ile İbrâhim el-Yâzîcî arasında dil konusundaki gazete tartışması ile Lübnan'da yayımlanan el-Muḳteṭaf ve el-Beşîr dergilerinde birçok yazarın taraf olduğu sihir hakkındaki tartışmalar bunların örneklerinden bazılarıdır.

Hayale dayanan edebî münâzara türünün en eski örneğini Câhiz vermiştir. Câhiz, Müfâḫaretü'l-cevârî ve'l-ġılmân adlı risâlesinde genç kız ve erkeklere münâzara yaptırmış, taraflardan her biri kendi erdemlerini ve üstün yanlarını, karşı tarafın ise kusurlarını secili nesir halinde âyet, hadis, şiir, mesel, hikâye, fıkra ve anekdotlarla dile getirmiştir (Resâʾil, II, 61-93). Câhiz'in, siyah ve beyaz insanları övünme yarışına tutuşturduğu Müfâḫaretü's-sûdân ve'l-ḥumrân (ve'l-bîżân) (Faḫrü's-sûdân ʿale'l-bîżân) adlı risâlesi de (Brockelmann, GAL Suppl., I, 245) bu niteliktedir. Yine onun Müfâḫaretü'l-misk ve'r-remâd'ı (a.g.e., I, 246) insanlar dışındaki varlıklar arasında üstünlük tartışmasının kurgulandığı ilk eser olmalıdır. İbn Ebû Tâhir'in Müfâḫaretü'l-verd ve'n-nercis'i ile Nâşî el-Ekber'in Müfâḫare beyne'ẕ-ẕeheb ve'z-zücâc'ı ve Tafḍîlü's-sûd(ân) ʿale'l-biḍ(ân)'ı da

(Brockelmann, GAL, I, 128) bu alanda yazılan ilk eserlerdendir. İnsanlar, güller, çiçekler, meyveler, hayvanlar, kuşlar, şehirler, eşya, tabiat varlıkları vb. arasında üstünlük tartışmalarına yer veren çok sayıda eserden bir kısmı şunlardır: Abdülbâkī el-Yemenî, Müfâẖaretü'l-ḳındîl ve'ş-şemʿadân (Kahire 1934, Münâẓarât fi'l-edeb içinde Münâẓara beyne'l-ḳındîl ve'ş-şemʿdân adıyla); İbn Nübâte el-Mısrî, el-Müfâẖare beyne's-seyf ve'l-ḳalem (Beyrut 1312; Kahire 1934, Münâẓarât fi'l-edeb içinde); Süyûtî, Müfâẖaretü'l-ezhâr (el-Maḳāmetü'l-verdiyye, Kahire 1272, 1275); Muhammed Mübârek el-Cezâirî, Ebhâ maḳāme fi'l-müfâẖare beyne'l-ġurbe ve'l-iḳāme (Dımaşk 1296), Ġarîbü'l-enbâʾ fî münâẓarati'l-arż ve's-semâʾ (Dımaşk 1302), Müfâẖare beyne's-semâʾ ve'l-arż (Ġarîbü'n-nebeʾ fî münâẓarati'l-arż ve's-semâʾ, Dımaşk 1299); (diğer eserler için bk. a.g.e., II, 59; Suppl., I, 809; II, 12, 174, 198, 220, 237, 389, 999; Sezgin, IV, 298).

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, başlangıçtan IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar İslâm âlimleri arasında geçen ilmî tartışmaları Mecâlisü'l-ʿulemâʾ adlı eserinde toplamıştır (bk. bibl.). Tefsir, fıkıh ve kelâmla ilgili birkaç mesele dışında bu tartışmaların tamamı Arap dili ve edebiyatına dairdir. Çoğu eski Arap şiirini, bazı âyetleri ve birkaç hadisi ilgilendiren ve lugat, iştikak, gramer, i'rab, garîb kelimeler, şiir eleştirisi, anlam, yorum gibi konularda ince meseleler etrafında odaklaşan tartışmalar II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıl âlimleri arasında yoğun biçimde görülmektedir. Başta Sa'leb olmak üzere Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Yûnus b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ma'mer b. Müsennâ, Ahfeş el-Evsat, Asmaî, Cermî, Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Osman el-Mâzinî, Zeccâc ve İbn Keysân tartışmalarda taraf olan âlimler içinde yer almaktadır. Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü'n-nüḥât'ın bir bölümünü (s. 124-180) Arap dili ve edebiyatıyla ilgili münâzaralara tahsis etmiştir.

İlmî münâzaraları ele alan diğer eserlerin başlıcaları şunlardır: "Münâzara beyne Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî ve'l-Hâtimî" (nşr. Hasan M. eş-Şemmâ', Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb bi-Câmiʿati'r-Riyâd, sy. 4 [Demmâm 1395-1396], s. 237-295); Abdülmecîd et-Türkî, Münâẓarât fî uṣûli'ş-Şerîʿati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî (nşr. ve trc. Abdüssabûr Şâhîn, Beyrut 1406/1986); Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. Mirzâ Hüseyin eş-Şîrâzî, Bombay 1306/1889), el-İmtâʿ ve'l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn -

Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1939-1944; Beyrut 1953, iki eserde de zamanın âlimleri arasında geçen felsefî, edebî ve ilmî sohbetlerle münâzaralara yer verilmiştir); Ca‘fer b. Ahmed İbnü’l-Heysem, Kitâbü’l-Münâẓarât (nşr. ve İng. trc. Wiltera Madelung -

Paul E. Walker, London 2000); Fahreddin er-Râzî, Münâẓaratü Faḫriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâ verâʾi’n-nehr (nşr. ve İng. trc. Fethullah Huleyf, Beyrut 1967); Muvaffakuddin İbn Kudâme, Münâẓara fi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (nşr. Muhammed b. Hamed el-Hamûd, Küveyt 1410/1990); Seyyid el-Cümeyyilî, Münâẓaratü İbn Teymiyye maʿa fuḳahâʾi ʿaṣrihî (Beyrut 1405/1985), (diğer eserler için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 409, 642; Brockelmann, GAL, II, 255-256; Sezgin, I, 502, 573, 618; VI, 208; VIII, 76; IX, 97, 129). Sa‘deddin et-Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî arasında Bakara sûresinin 5. âyetindeki “alâ” harf-i cerrinde oluşan istiarenin türü konusunda Timur’un sarayında yapılan çetin münâzara sonraki belâgat ve tefsir âlimlerini etkilemiş ve bu münasebetle iki âlimin taraftarları arasında birçok polemik meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1652; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1988, II, 61-93; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 93, 107, 159, 161, 172-173, 176, 188, 209, 242, 250, 409, 550, 642; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü’n-nüḥât (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 124-180; İbn Kayyim el-Cevziyye, İrşâdü’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne ilâ ṭarîḳı’l-münâẓara (nşr. Eymen Abdürrezzâk eş-Şevvâ), Dımaşk-Beyrut 1417/1996, neşredenin girişi; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 278-308; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Kahire 1352/1934, II, 397-426; M. Hâşim Atıyye, el-Edebü’l-ʿArabî ve târîḫuhû fi’l-ʿaṣri’l-Câhilî, Kahire 1355/1936, s. 79-80; Brockelmann, GAL, I, 128; II, 59, 255-256, 390; Suppl., I, 245-246, 809; II, 12, 174, 198, 220, 237, 389, 999; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü’l-edeb, Kahire

1385/1965, I, 224-287; Sezgin, GAS, I, 318, 502, 573, 618; II, 61; IV, 298; VI, 208; VIII, 76; IX, 97, 129; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Dımaşk 1392/1972, s. 175; Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 214; Abdullah Abdülcebbâr - M. Abdülmün'im Hafâcî, Ḳıṣṣatü'l-edeb fi'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Câhilî, Kahire 1400/1980, s. 253-254, 316-320; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, II, 1207-1209; Ali Cirîşe, Edebü'l-ḥıvâr ve'l-münâẓara, Mansûre 1412/1991, s. 59-60, 150-154; Ali el-Cündî, Fî Târîḫi'l-edebi'l-Câhilî, Kahire 1998, s. 263-264.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

İran edebiyatında çok erken dönemlerde Pehlevî diliyle kaleme alınmış olan bazı dinî konulu metinlerde Zerdüştî din adamlarının kendi dinlerinin üstünlüklerini savunmak için başka dinlerin mensuplarıyla yaptıkları münâzaralara rastlanmaktadır. Edebiyat tarihçileri, ilk münâzaraya örnek olarak insana faydaları konusunda keçi ile hurma ağacının tartışmasını anlatan, Eşkânî (Part) Pehlevîcesi'yle yazılmış Dıraḫt-i Asûrîk adlı münâzarayı gösterirler.

İslâmî dönem İran edebiyatında manzum ve mensur eserlerde sıkça rastlanan türün manzum ilk örnekleri Esedî-i Tûsî'ye aittir (ö. 465/1073). Onun "zemîn ü âsmân, şeb ü rûz, mug u müselmân, nîze vü kemân, Arab u Acem" münâzaraları yanında Gerşasbnâme'deki münâzaraları da Fars edebiyatında büyük etki yapmış, ondan sonra gelen şairler kendisini taklit ederek münâzara kalıbında şiirler yazmıştır (Safâ, II, 406-407; DMBİ, VIII, 282). Ayrıca Muizzî'nin Tîġ u Ḳalem (Dîvân, s. 227) ve Evhadüddîn-i Enverî'nin Münâẓara-i Çınâr u Kedûbî'si kaside türünde yazılmış münâzaralara örnek gösterilir.

XI. yüzyıldan itibaren münâzaralar mesnevilere girmiş, başta tasavvuf olmak üzere çeşitli konuları açıklamak için kullanılmıştır. Mesnevi şeklinde olanların bir kısmı müstakil olarak, önemli bir kısmı da bir eser içinde bir veya birkaç bölüm halinde yazılmıştır. Mesnevi biçiminde yazılmış en eski

münâzara, Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn'indeki Hüsrev ü Ferhad münâzarası ile (Külliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm, s. 302) İskendernâme'sindeki Çin ve Rum ressamları arasındaki münâzaradır (Şerefnâme, s. 249). Daha sonra Ferîdüddin Attâr'ın İlâhînâme'sinin konusunu teşkil eden bir padişah ile altı oğlu arasındaki münâzara, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṣnevî'sinde Çin ve Rum ressamlarının münâzarası ile bir Sünnî ve bir dehrînin münâzarası gelmektedir. Bir eser içinde bölümler halinde yer alan bu münâzaraların yanında Nizârî-i Kuhistânî'nin "Münâẓara-i Şeb ü Rûz"u (Ateş, s. 231); İmâd-i Fakīh'in "Rûḥ ü Beden, Mıġnâṭîs ü Âhen, Kâh ü Kehribâr, Naḥl ü Naḫl, Şemʿ u Pervâne, Gül ü Bülbül, Zerre vü Ḫurşîd, Peşe vü Pîl" münâzaralarını ihtiva eden Maḥabbetnâme-i Ṣâḥibdilân'ı (Penç Genc içinde, nşr. Rükneddin Hümâyûn-i Ferruh, Tahran 1348 hş./1969, s. 149-203); Ebû İshak Hallâc-ı Şîrâzî'nin Münâẓara-i Eṭʿime'si; Ârifî'nin Gûy u Çevgân adlı eserinin giriş kısmında yer alan "Münāẓara-i Asmān u Zemīn" (The Ball and Polo Stick [Guy u Tcugan] or Book of Ecstasy [Hālnāme] by Arifi, ed. by R. S. Greenshilds, London 1931); Mes'ûd-i Kummî'nin "Maḫzen-i Maʿnî" adıyla bilinen Münâẓara-i Tîġ u Ḳalem (FME, s. 390) ve Münâẓara-i Şems ü Ḳamer (Nefîsî, I, 316); Fettâhî'nin bir sarhoşla bir esrarkeşin tartışmasını konu alan Esrârî ü Ḫumârî adlı eseri (Rypka, s. 285); Hayrânî-i Hemedânî'nin Münâẓara-i Şemʿ u Pervâne'si, Münâẓara-i Murġ u Ṣubḥ'u ve Münâẓara-i Âsmân u Zemîn'i; Tâlib-i Câcermî'nin Münâẓara-i Gûy u Çevgân'ı; Hilâlî-i Çağatâyî'nin Şâh u Gedâ adlı mesnevisinin bir bölümünde yer alan ok ile yayın münâzarası; Basîrî'nin Münâẓaratü'l-cevâhir li-meserreti'l-ḫavâṭır'i (Karatay, s. 269); Fuzûlî'nin Farsça yazdığı Sâḳīnâme adlı eserindeki "Münâẓara bâ Def, Münâẓara bâ Çeng, Münâẓara bâ ʿÛd, Münâẓara bâ Ṭanbûr, Münâẓara bâ Ḳānûn, Münâẓara bâ Muṭrib, Münâẓara bâ Ney" adındaki yedi münâzarası (Farsça Divan, s. 674 vd.) ve yine Farsça yazdığı Beng ü Bâde adlı bir münâzarası; 980 (1572) yılında inşâ hakkında yazılmış olan Gülşen-i Leṭâfet adlı manzumedeki münâzaralar (Ethé, II, 228); Amîd-i Deylemî'nin Münâẓara-i Mey ü Beng'i; Muhammed Takī Sipihr-i Kâşânî'nin Münâẓara-i Ebr u Âsmân'ı mesnevi şeklinde kaleme alınmış münâzaralardır. Fars edebiyatında ahlâkî ve sosyal konularda kıta şeklinde yazılmış münâzaralar da vardır. Bu türün en güzel örneğini İranlı kadın şairlerden Pervîn İ'tisâmî (ö. 1941) vermiştir. Pervîn'in divanında yer alan, sade ve akıcı bir üslûpla yazılmış kıtaların tamamı münâzara veya soru-cevap şeklindedir.

İran edebiyatında mensur münâzaraların sayısı manzum olanlardan daha fazladır. Bunların bir kısmı risâle, bir kısmı kitap şeklinde, bir kısmı da bir kitabın içinde bir bölüm halinde olup ortak özelliklerinden biri sebk-i Irâkī denilen sanatlı nesirle yazılmış olmasıdır. Mensur münâzaraların elde mevcut ilk örneği Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) "ʿ Aḳl u ʿ Işḳ", "Şeb u Rûz" ile diğer bazı münâzaralarını içeren Kenzü's-sâlikîn adlı eseridir. Hamîdî Ömer b. Mahmûd el-Belhî'nin yirmi üç makāmesinden ikisi biri Sünnî ile mülhid, diğeri karı-koca arasında olmak üzere münâzara şeklindedir (Maḳāmât-ı Ḥamîdî, s. 93, 155). Ferîdüddin Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâ ʾ adlı eserinde yer alan (II, 294) bezir yağı ile suyun münâzarası; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Fîhi mâ fîh'indeki (s. 193) bir yüzüğün bir altın yüzükle münâzarası; Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ındaki bazı hikâyeler (Külliyyât-ı Saʿ dî, s. 49); Ebû Bekir İbnü'z-Zekî'nin Ravżatü'l-küttâb adlı eserinde mevcut nefsin hakemliğinde kalp ile beynin münâzarası (s. 139); Şerefeddin Abdullah'ın Münâẓara-i Şemşîr ü Ḳalem'i (Münzevî, V, 3635);

Hâcû-yi Kirmânî'nin Münâẓara-i Tîġ u Ḳalem, Münâẓara-i Şems ü Seḥâb, Münâẓara-i Şemʿ u Pervâne, Münâẓarâtü'l-lebed ve'l-bâdiye (a.g.e., a.y.); Sâinüddin Ali b. Muhammed Turke'nin Münâẓarâtü'l-ḫams'i (a.g.e., V, 3634) ve Münâẓara-i Bezm ü Rezm'i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1760); Nizâmeddin Mahmûd b. Emîr Ahmed'in Dîvân-ı Elbise'si (FME, s. 379 vd.); Abdurrahman-ı Câmî'nin Münâẓara-i ʿ Aḳl bâ ʿ Işḳ'ı (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1938); İdrîs-i Bitlisî'nin Münâẓara-i Mihr ü Mâh'ı (Münzevî, V, 3637); Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid'i (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ankara 1956); Yâr Ali b. Abdullah Tebrîzî'nin Mübâḥaṡe-i Bahâr bâ Ḫazân'ı (Karatay, s. 274); Ebû Ali b. Fethullah el-Medânî-i İsfahânî'nin Münâẓaratü'l-leyl ve'n-nehâr'ı (İÜ Ktp., FY, nr. 521); Münîr-i Lâhûrî'nin İnşâ-i Münîr adlı eserindeki "Münâẓara-i Erbaʿ a ʿ Anâşır, Münâẓara-i Tîġ u Ḳalem"i ve "Münâẓara-i Şeb ü Rûz"u, yine Münîr'in 1054 (1644) yılında kaleme aldığı başka bir mecmuadaki "Münâẓara-i Baḫt u ʿ Aḳl, Münâẓara-i Şeyḫ Fîrûz bâ Molla Şeydâ, Münâẓara-i Ṭâlib-i ʿ İlm bâ Kebûterbâz"ı (Münzevî, V, 3636); Nûreddin Muhammed Ni'methan Ali'nin Münâẓara-i Atib'i (Ethé, II, 903); Sâlik mahlaslı bir kişi tarafından XIII. (XIX.) yüzyılda yazılmış olan Münâẓara-i Naẓm u Neṡr'i de (Münzevî, V, 3552) mensur münâzaralara örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Muizzî, Dîvân (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1318 hş., s. 227; Hamîdî Ömer b. Mahmûd el-Belhî, Maḳāmât-ı Ḥamîdî (nşr. Rızâ İnzâbî Nejâd), Tahran 1372 hş., s. 93-104, 155-160; Nizâmî-i Gencevî, Külliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm Niẓâmî-i Gencevî (nşr. M. Dervîş), Tahran 1366 hş., s. 302; a.mlf., Şerefnâme (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1316 hş., s. 249; Mevlânâ, Fîhi mâ fîh (trc. Meliha Anbarcıoğlu), İstanbul 1969, s. 193; Sa'dî-i Şîrâzî, Külliyyât-ı Saʿdî (nşr. M. Ali Fürûgī - Abdülazîm Karîb), Tahran 1345 hş., s. 49; Ebû Bekir İbnü'z-Zekî, Ravżatü'l-küttâb ve ḥadîḳatü'l-elbâb (nşr. Ali Sevim), Ankara 1972, s. 139; Fuzûlî, Farsça Divan (nşr. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1962, s. 674 vd.; H. Ethé, "Über persische Tenzonen", Verhandlungen des V. Internationale Orientalisten Congress, Berlin 1882, II, 48-135, 228, 903; Safâ, Edebiyyât, II, 406-407; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 269, 274; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 301, 316; II, 510; M. Ca'fer-i Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran, ts., s. 566; Ferîdüddin Attâr, Tez̠kiretü'l-evliyâʾ (nşr. R. A. Nicholson), London 1907, II, 294; Rypka, HIL, s. 275, 285; FME, s. 231, 379 vd., 390; Münzevî, Fihrist, V, 3552, 3634, 3635, 3636, 3637; Zeynelâbidîn Mü'temen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1364 hş., s. 242-249; Sîrûs-i Şemîsa, Envâʿ-ı Edebî, Tahran 1370 hş., s. 261-262; Muhammedi Gülbün, Bahâr ve Edeb-i Fârsî, Tahran 1371 hş., I, 211; Sîmâ Dâd, Ferheng-i Iṣṭılâḥât-ı Edebî, Tahran 1371 hş., s. 277-279; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Tahran 1372 hş., s. 133-136; Meymenet Mîr Sâdıkī, Vâjenâme-i Hüner-i Şâʿirî, Tahran 1373 hş., s. 254-256; Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 1277; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Esedî-i Ṭûsî", DMBİ, VIII, 282.

Mürsel Öztürk

TÜRK EDEBİYATI.

Münâzara hem klasik Türk edebiyatında hem Türk halk şiirinde esaslı bir gelenek oluşturmuştur. Tamamı "münâzara" üst başlığı altında toplanabilecek, dış yapı ve muhteva bakımından belirli bir tertip

göstermeyen, tek ortak yönü karşılıklı tartışma olan bu eserlerin bir edebî tür olmaktan çok bir tarz olarak adlandırılması daha isabetli görünmektedir.

Dîvânü lugāti't-Türk'ün çeşitli yerlerinde bulunan otuz beş dörtlükten ibaret bahar ile kışın münâzarası bu tarzın Türk edebiyatında çok eskiye dayandığını düşündürmektedir. Nitekim Mehmed Fuad Köprülü, Arap ve İran edebiyatlarındaki manzum münâzara tarzının Türk halk edebiyatının tesiriyle doğduğunu, aslen Türk olan ilk İran şairleri vasıtasıyla İran edebiyatına ve ardından Arapça yazan Horasan şairleri kanalıyla Arap edebiyatına intikal ettiğini ileri sürmüştür (Araştırmalar, s. 22). Orhan Şaik Gökyay da Arap edebiyatında münâzarayı ilk kullanan şair Abbas b. Ahnef'in Horasanlı olmasının bunu teyit eden bir husus gibi görülebileceğine işaret eder (Yücel, XII/68-72 [1940], s. 74).

Agâh Sırrı Levend münâzarayı mizahî eserler, ahlâkî, hikemî ve tasavvufî eserlerle sanatkârane bir üslûba zemin olan konuları ihtiva eden münâzaralar olmak üzere üç grupta değerlendirmektedir (Divan Edebiyatı, s. 536). Mizahî mahiyetteki mensur ve manzum münâzaralar daha çok mecmualarda ve letâifnâmelerde yer alır. Münâzaralar yazılış şekillerine göre de üç grup altında toplanabilir. a) Müstakil bir eser halindeki münâzaralar. Çoğu mensur olan ve manzumların önemli bir kısmı mesnevi tarzında yazılan bu tür münâzaralar "münâzara-i gül ü mül, münâzara-i bahâr u şitâ, muhâvere-i dil ü âşık" gibi münâzara adını taşırken bazılarına "beng ü bâde, seyf ü kalem, deh murg" gibi münâzara eden tarafların isimleri verilmiştir. b) Özellikle mesnevilerde ve bazı manzum-mensur eserler içinde bölümler veya müstakil şiirler halinde yer alanlar. Bunlara Ahmedî'nin İskendernâme'sinin başındaki "Şem' ile Micmer", "Şem' ile Pervâne" (vr. 1b), Şemseddin Sivâsî'nin Mevlid'indeki "Âsumân u Zemîn" (Şaylan [Diriöz], MK, II/1 [1980], s. 22), Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî'nin Mevhûb-ı Mahbûb'undaki "Semâ ve Arz" (s. 214-217) münâzaraları örnek verilebilir. Yenipazarlı Vâlî'nin Hüsn ü Dil'inde nây-nahl, def-gül, şem'-pervâne, kâse-i Çîn-nergis, benefşe-çeng arasında geçen münâzaralarda olduğu gibi (Köksal, s. 403-406, 407-411, 412-415, 417-420) bir mesnevi içinde birden fazla münâzara bulunabilir. Hayâlî Bey'in divanındaki "Münâzara-i Mihr ü Mâh" başlıklı gazelinde olduğu gibi (s. 85) divanlarda da münâzaralara rastlanmaktadır. c) Karşılıklı konuşma tarzında kaleme alınmış kısa şiirler. Çoğunlukla her iki tarafında insanların bulunduğu ve

daha çok “dedim-dedi” şeklinde kalıplaşmış ifadelerle yazılan bu manzumelerin bir kısmı münâzara özelliği taşımaktadır. Âşık ile mâşuk arasında geçen konuşmalara dayanan şiirler Türk halk edebiyatında başlı başına ele alınacak derecede zengindir. Divan şiirinde de rastlanan “dedim-dedi”li şiirlerin örnekleri arasında (Batislam, sy. 23 [2000], s. 201-210; Alıcı, sy. 14 [2002], s. 1-15) Mecmau’n-nezâir’deki on kadar gazele işaret etmek gerekir. Bu tarz şiirler mesnevilerde de görülmektedir (Lâmiî Çelebi, Vâmık u Azrâ, s. 279-280).

Kahramanları (tartışmanın tarafları) bakımından münâzaralarda şu gruplar ortaya çıkmaktadır: a) Kahramanları insan olan münâzaralar: Rind-zâhid, tabip-müneccim, zengin-fakir, kız-oğlan, evli-bekâr, bedevî-şehirli ... b) Kahramanları hayvan olan münâzaralar: Papağan-karga, kedi-fare ... c) Kahramanları cansız varlıklar olan alegorik mahiyetteki münâzaralar: Çiçekler (gül-nergis, yasemin-menekşe ...), mevsimler (yaz-kış, yaz-bahar ...), keyif vericiler (esrar-şarap, tütün-kahve ...), silâhlar (ok-yay, kılıç-mızrak ...), yiyecekler (peynir-ekmek, hurma-üzüm ...), kıymetli taşlar (inci-mercan-la’l-yâkut ...), şehirler (Mekke-Medine, Bağdat-İsfahan ...), türlü eşyalar (gûy u çevgân ...), çalgı aletleri (çeng-kopuz, tambur-ud ...). d) Mücerred kavramların münâzaraları: Devlet-akıl, akıl-aşk, gençlik-ihtiyarlık, hiddet-af, ümit-ye-is ... e) Değişik unsurların münâzaraları: Kalem-gönül, kalem-kılıç, su-hava, deniz-katre, dil-ağız, beyaz-siyah, oruç-bayram, zülf-tarak ...

Çoğunlukla iki kişi veya iki kavram arasındaki münazaralar yanında Derviş Şemseddin’in Deh Murg mesnevisindeki baykuş, karga, tûtî, akbaba, bülbül gibi on adet kuş ve Ahmedî’nin Cemşîd ü Hurşîd’indeki gül-bülbül-lâle-nergis-benefşe-serv-sûsen gibi ikiden fazla

unsurun (s. 89-97) birbirine karşı üstünlüklerini ortaya koymak üzere yaptıkları münâzaralara da rastlanmaktadır. Münâzara kelimesi mesnevilerde “muhavere, mükâleme” anlamında da kullanılmıştır. XV. yüzyıl şairlerinden Mehmed’in Işk-nâme’sinde yer alan “Münâzara-i Ferruh bâ-Mürgān” ve “Münâzara-i Mürgān be-Ahvâl-i Hîş Zârî Kerden” başlıklı kısımlar (s. 230-231) münâzaradan çok karşılıklı konuşmaya dayalı bölümler halindedir. Mesnevi şairlerinin bir fırsatını bulup eserlerini münâzaralarla süslemesinin âdeta bir gelenek halini aldığı söylenebilir.

Münâzara, Türk halk şiirinde de rağbet görmüş olup divan şiirindeki görünüşünden nisbeten farklı tarzda metinler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim âşık tarzı şiir geleneğinin önemli türlerinden olan atışmalar esas itibariyle bir tür münâzara sayılabilir. Elâzığ yöresinde "karşılama" denilen, birer mısra ile karşılıklı olarak söylenen şiirler Karadeniz'de "karşı beri" adı verilen "atma türküler", Kars yöresinde sorulu-cevaplı mâni tarzındaki "akışta"lar ve halk şairleri arasında çok yaygın olan "dedim-dedi"li şiirlerin bazıları ile (İvgin, II, 255), "deyiştirme" ve "söyleştirme" diye adlandırılan söyleyişler (Tezcan, s. 52) münâzara içerisinde değerlendirilebilir.

Türk halk şiirinde başka münâzara örnekleri de oldukça fazladır. Meselâ Âşık Ömer'in, "Yer ile gök azîm etti maslahat / Gök söyledi burc-ı bâran benimdir" mısralarıyla başlayan şiiri (Ergun, s. 15) bir yer ile gök münâzarası örneğidir. Âşık Ömer Divanı'nda buna benzer çok sayıda münâzara yanında Âşık Şenlik'in, "Kış ile nev-bahâr düştüler bahse" mısraıyla başlayan şiiri (Yücel, s. 283-286) tipik bir bahar ile kış münâzarasıdır. "Çiğdem der ki ben elâyım / Hepisinden ben âlâyım / Yiğit başına belâyım / Benden âlâ çiçek var mı?" mısralarıyla başlayan meşhur türkü, Türk halk şiirinde münâzara tarzında söylenmiş anonim ürünlerin mevcut olduğunu göstermektedir. Türk edebiyatında münâzaranın Balkanlar'dan Kırım'a, Azerbaycan'dan Başkırdistan'a ve Kazan Tatarları'na kadar örnekleri görülmektedir.

Bir kısmı tamamıyla manzum, bir kısmı mensur, az bir bölümü manzum-mensur karışık olarak yazılan münâzaralardan tesbit edilebilenleri şöylece sıralamak mümkündür: XV. yüzyıl: Yûsuf Emîrî, Beng ü Çağır (Çağatayca); Ahmedî, Sazlar Münâzarası; Molla Lutfî, Harnâme (Eşek ile Uslu Hikâyesi); Yakīnî, OkYay Münâzarası; Necâtî, Münâzara-i Gül ü Hüsrev. XVI. yüzyıl: Uzun Firdevsî, Münâzara-i Seyf ü Kalem; Lâmiî Çelebi, Münâzara-i Sultân-ı Bahâr u Şitâ, Şerefü'l-insân, Münâzara-i Nefs ü Rûh; Gazâlî Deli Birâder, Dâfiu'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm; Fuzûlî, Beng ü Bâde; Latîfî, Münâzara; Alâî, Münâzara-i Dervîş ü Ganî; Derviş Şemseddin, Deh Murg; Şerîf, Münâzara-i Tûtî bâ-Zâğ; Gedâyî, Beng ü Bâde; Nev'î Yahyâ, Münâzara-i Tûtî bâ-Zâğ; Şemseddin Sivâsî, Gülşen-âbâd; Manastırlı Celâl Efendi, Sa'd ü Saîd; Naîmî-i Hamîdî, Münâzara-i Seyf ü Kalem; Kınalızâde Ali Çelebi, Seyf ü Kalem. XVII. yüzyıl: Fürûgī

Derviş Ahmed, Münâzara-i Ganî vü Fakîr; Sıdkî, Risâle-i Berf ü Bahâr; Vardarlı Fazlî, Mahzenü'l-esrâr; Gazi Giray, Kahve ile Bâde, Gül ü Bülbül; Şâbanzâde Mehmed Efendi, Münâzara-i Tîğ u Kalem; Fasîh Ahmed Dede, Münâzara-i Gül ü Mül, Münâzara-i Rûz u Şeb; Bahâî, Münâzara-i Efyûn u Bâde vü Beng, Der-Hikâyet-i Elf Abdâl. XVIII. yüzyıl: Şâkir-i Enderûnî, Kilk ü Dil; Sünbülzâde Vehbî, Şevk-engîz. XIX. yüzyıl: Abdî, Münâzara-i Nutk-ı Bî-pervâ vü Akl-ı Dânâ; Emin Hilmi, Muhâkeme-i Ye's ü Emel; Cemal, Muhâverât-ı Seyf ü Kalem; Sâlim b. Ahmed, Muhâvere-i Rind ü Zâhid; Memduh Paşa, Eser-i Memdûh; Mehmed Bahâeddin, Seyf-Kalem.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed, Işk-nâme: İnceleme-Metin (haz. Sedit Yüksel), Ankara 1965, s. 230-231; Ahmedî, Cemşîd ü Hurşîd (haz. Mehmet Akalın), Ankara 1975, s. 89-97; a.mlf., İskendernâme (haz. İsmail Ünver), Ankara 1983, vr. 1b; Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî, Mevhûb-ı Mahbûb: İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks (haz. Ahmet Kartal), Eskişehir 2000, s. 214-217; Derviş Şemseddin, Kuşların Münâzarası: Deh Murg (nşr. Hasan Aksoy), İstanbul 1998; Lâmiî Çelebi, Vâmık u Azrâ (haz. Gönül Ayan), Ankara 1990, s. 279-280; a.mlf., "Münâzara-i Sultân-ı Bahâr bâ-Şehriyâr-ı Şitâ" (trc. Mümtaz Şükrü), Uludağ, sy. 20, Bursa 1939, s. 64-83; Hayâlî Bey, Dîvân (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1945, s. 85; Taşköprizâde, Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara (nşr. ve trc. Abdurrahim Güzel, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7 [Kayseri 1990] içinde), s. 203-213; Şemseddin Sivâsî, Gülşen-âbâd (nşr. Hasan Aksoy), İstanbul 1990; Basîrî, Münâzara-i Tûtî ile Zâğ (trc. Şerîf), İstanbul 1287; C. Brockelmann, "Altturkestanische Volkspoesie II", AM, I (1924), s. 195-207; G. Jarring, Some Notes on Eastern Turki (New Uighur) Munazara Literature, Lund 1931; a.mlf., The Contest of the Fruits: An Eastern Turki Allegory, Lund 1936; Köprülü, Araştırmalar, s. 22; a.mlf., "Deli Lutfî'nin Mizâhî Bir Risâlesi", HM, IV/100 (1926), s. 2; Sadettin Nüzhet Ergun, Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri, İstanbul, ts., s. 15; Meserret Şaylan (Diriöz), Türk Edebiyatında Münâzara (mezuniyet tezi, 1948), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., "Türk Edebiyatında Münâzara", MK, II/1 (1980), s. 20-22; Fahir İz, "Yakıni's 'Contest of the Arrow and the Bow'", Nemeth Armağanı (haz. J. Erckmann

v.dğr.), Ankara 1962, s. 267-287; I. V. Steblava, Ravzitie tyurskih poetiçeskih form v XI veke, Moskva 1971, s. 195-207; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 140, 141, 144, 152; a.mlf., Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 536; Turgut Günay, "Türk Halk Şiirinde İlk Deyişme (Müşâare) Örnekleri", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1976, s. 253-257; Hayrettin İvgin, "Halk Şiirinde 'Dedim-Dedi'", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, II, 255-264; M. Fatih Köksal, Yenipazarlı Vâlî'nin Hüsn ü Dil Mesnevisi (yüksek lisans tezi, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ayşe Yücel, "Türk Edebiyatında Münâzara ve Şenlik'in Münâzaraları", Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2000, s. 279-292; Orhan Şaik Gökyay, "Türk Edebiyatında Münâzara", Yücel, XII/68-72 (1940), s. 74-78; a.mlf., "Tokatlı Lutfî'nin Harnâme'si", Türk Folkloru Belleten, I (1986), s. 155-182; Enver Tuncalp, "Divan ve Halk Edebiyatı Şiirimizde Dedim-Dedi", Bayrak, XVII/61, Ankara 1969, s. 7-9; Gönül Alpay, "XV. Yüzyılın İlk Yarısında Yazılmış Bir Münâzara: Sazlar Münâzarası", Araştırma, X, Ankara 1972, s. 99-132; a.mlf., "Yusuf Emirî'nin Beng ü Çağır Adlı Münâzarası", TDAY Belleten (1972), s. 103-125; Nuray Tezcan, "Lâmiî'nin Gûy u Çevgân'ından İki Münâzara", a.e. (1980-81), s. 49-63; Şerif Oktürk, "Divan Edebiyatında Dedim-Dedi", Yeni Defne, II/15, İstanbul 1982, s. 4-6; II/18 (1983), s. 12-13; II/19 (1983), s. 15-18; Kemal Eraslan, "Ahmedî: Münâzara (Telli Sazlar Atışması)", TDED, XXIV-XXV (1986), s. 129-204; Ahmet Özdemir, "Türk Halk Şiirinde Dedim-Dedi'ler", Trakya Birlik, sy. 38, İstanbul 1995, s. 18-19; İ. Hakkı Aksoyak, "Vardarlı Fazlî ve Mahzenü'l-esrâr Mesnevisi", TT, XXXI/182 (1999), s. 55-61; Dilek Batislam, "Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi Mürâca'a-Dedim-Dedi", Folklor / Edebiyat, sy. 23, Ankara 2000, s. 201-210; Lütfi Alıcı, "Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca'a Şiirler", İlmî Araştırmalar, sy. 14, İstanbul 2002, s. 1-15; Hasan Aksoy, "Münâzara", TDEA, VI, 468-469.

M. Fatih Köksal